

IX. VELKÉ SOUSTAVY

Z knihy:

Höfding, H.; Král, J. *Přehledné dějiny filosofie*; František Strnad: Královské Vinohrady, 1941.

Obsah

René Descartes (1596-1650)	2
Arnold Guelincx, Nicolas Malebranche	6
Blaise Pascal (1623-1662)	7
Pierre Bayle (1647-1706)	7
Thomas Hobbes (1588-1679)	8
Baruch Spinoza (1632-1677)	11
Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)	16

Nové zájmy, hlediska a objevy, jež přinesla renaissance, vzbudily přirozeně snahu, aby byl na tomto základě vybudován nový, soustavný světový názor. Nezbytně se tu rozpoutalo úsilí, aby byly vyvozeny z nových názorů poslední důsledky. V každém období dějin, výrazněji či méně, výrazně vzniká v lidském duchu úsilí shrnout všechno vědění v celkový názor a takovému úsilí se dostalo příznivých vývojových podmínek, když bylo jitření a sváření renesance vystřídáno klidnějšími časy. Byl tu především úkol, jak sloučit nový světový obraz a novou vědu s ostatním obsahem ducha. Bruno byl tu již předchůdce; nebyl však dosud proniklý novým vědeckým způsobem vysvětlovacím; mechanické pojetí přírody, jímž je tolik problémů výrazněji stanoveno, nemohlo dosud určit jeho vytyčení problému.

Ze čtyř hlavních problémů dostává se nyní do popředí problém bytí. Proti němu ustupují do pozadí ostatní problémy, ač někdy lze i jejich ostny pociťovat. Postupuje se směle cestou konstrukce k řešení nejhlubších otázek. U Descarta, prvního v řadě velkých systematicků, nalzáme ještě, a nejenom v jeho přípravných pracích, ale i v definitivním vylíčení, zřejmé jak vybudovat zevrubnou analýsou cestu k spekulativní konstrukci. U Hobbesa a Spinozy však má převahu konstrukce; jedině spíše nepřímou vyzkoumáme, jakými skutečnostmi a analýzami dospěli myslitelé k svým definicím a axiomům. U Leibnize, čtvrtého a posledního v řadě, počíná opět analytické myšlení zřetelněji pronikat. Tvoří přechod k osmnáctému století, v němž dosáhly nepopěrně vládnoucího místa problém poznání a hodnocení.

S převahou konstrukce souvisí dogmatický ráz myšlenkových pokusů. Zásady mechanické přírodní vědy jsou pokládány za naprosté, objektivní pravdy. Leibniz i zde stojí v jisté protivě k svým předchůdcům, neboť podrobuje kritické analýze i „prvé a reálné“ vlastnosti věcí, o nichž mechanická přírodní věda soudila, že to jsou absolutní data.

René Descartes (1596-1650)

může být zván vlastním zakladatelem nové filosofie, neboť po první metodicky stanoví poslední předpoklady poznání a byl první, v jehož učení mechanické vysvětlení přírody dosáhlo rozhodného vlivu na vytčení problému. Ubírá se analytickou cestou, aby našel předpoklady, obrátí se však velmi rychle ke konstrukci, domnívá se, že dokáže nezbytnost a racionálnost principů mechanického pojetí přírody. Absolutní hranici myšlení nalzá v pojmu boha, jehož platnost dokazuje myšlením. A tak u Descarta zvláštním způsobem jde vedle sebe energické hledání a dogmatické usuzování.

Descartes byl syn francouzského šlechtice a jeho hospodářská nezávislost mu dovolila, aby celý svůj život věnoval myšlení a badání. V *Discours de la méthode* (Rozprava o metodě, 1637) podal zajímavou filosofickou autobiografii. Byl vychován v jezuitské koleji; když však ukončil svá školní léta, byl velmi nespokojen svými vědomostmi, třebaže měl nejlepší učitele své doby. Věděl mnoho — ale souvislosti a jasných základů tu nebylo. Matematika, již zvláště miloval, zdála se mu přes to jenom preludem. Vrhł se pak do víru světského života, byl však touhou po poznání vždy znovu odváděn do samoty. Rozhodl se pak, že pozná praktický život ve válce a na dvorech panovnických. Ale vždy se zase vracel k tichému přemýšlení. Když se r. 1619 ubíral s armádou bavorského kurfirsta do zimního tábora, zažil své vědecké probuzení. Jasně a určitě zjevilo se mu ve chvíli roznícení výchoďště z jeho pochyb. Počneme-li s nejjednodušším a s nejjasnějším a postupujeme-li pak krok za krokem k složitějším otázkám, zmizí matoucí rozmanitost našich představ. Naše myšlenky mohou pak být

uspořádány, že další vždy vyplývají z předešlých. Tato idea ho vedla jak v matematických tak i ve filosofických pracích. Po několika studijních letech v Paříži uchýlil se do Holandska, kde myslel, že bude pracovat nerušeněji. Jeden důvod, proč opustil Francii, byly jistě i přísné zákazy, jež byly vydávány proti antischolastickým naukám. I v Holandsku byl však zapleten do sporů, když protestantští teologové viděli v jeho filosofii stejné nebezpečí jako teologové katolíci. Poslední svá léta strávil ve Švédsku, přijav pozvání královny Kristiny. (V posledním svazku velkého vydání Descartových děl, jež uspořádali Ch. Adam a Paul Tannery, jest zevrubný životopis francouzského filosofa.)

α) Descartes, jenž byl sám velký matematik (zakladatel analytické geometrie), našel rozdíl mezi geometrií a filosofií v tom, že geometrie vyvozuje důsledky z nesporných principů, kdežto spor ve filosofii zasahuje právě principy samy. Abychom našli a odůvodnili principy, musíme užít analytické metody, tj. musíme se vracet od věcí daných nebo prozatím zjištěných k jejich předpokladům. Analýza pak vede konečně k názorům zcela jednoduchým (k intuicím), jež jsou bezprostředně zřejmé. Takové jsou bezprostřední přechody myšlenek, jako např. že trojúhelník je omezen třemi přímkami, — že táž věc najednou nemůže být a nebyt, že všecko má příčinu, — že v účinu nemůže být více než v příčině, — že musím být, myslím-li. (*Règles pour la direction de l'esprit*, Pravidla pro řízení rozumu, patrně napsáno v letech 1628-1629). Z těchto v jeho očích jednoduchých „intuic“ položil později (v *Discours* a v *Meditationes*, úvahy, vydaných r. 1641) za základ poslední. O každém obsahu nebo předmětu poznání můžeme pochybovat; všechno vnímání a každá domněnka může být ilusorní. Jest však určitá hranice pochybnosti. I nejradikálnější pochybování předpokládá myšlení. Myšlení jest skutečnost, byť byly všechny jeho důsledky ilusorní. Slovu „myšlení“ dává Descartes širší smysl: myšlení je vše, co se v nás děje uvědoměle. Zni-li jeho slavná věta: *Je pense, donec je suis!* (*Cogito ergo sum!* Myslím, tedy jsem!), mohla by stejně znít: *Je sens, je veux, donec je suis!* Cítím, chci, tedy jsem! — Nepřesné je slovo „tedy“ (donec, ergo); neboť Descartes nevidí ve větě závěr, nýbrž bezprostřední intuici, prostý myšlenkový pochod, jímž si uvědomujeme, že jsme si sebe vědomi. Jasnost a zřetelnost, s níž se tato intuice projevuje, znamená Descartesovi měřítko, podle něhož můžeme zkoumat ostatní soudy. Dvě intuice jsou mu však jasné a samozřejmé jako tato první, totiž věta, že vše má příčinu, a věta, že v účinu není obsaženo více než v příčině.

Zkoumáme-li nyní své různé představy, shledáme, že některé z nich mohou být vysvětleny vnějšími a konečnými představami a že jiné pocházejí od nás samých, ale že jest jedna představa, jež předpokládá nekonečnou příčinu — představa Boha. Jsem sám (což dokazuje již to, že mohu pochybovat) konečná, nedokonalá bytost a proto jsem si sám nemohl utvořit představu nekonečné, dokonalé bytosti. Tato představa má jistě svou příčinu v nekonečné bytosti, jen tak lze vysvětlit, že má myšlenková mohutnost tvoří tuto představu, jakmile dospěla plného rozvoje. Je „vrozena“ tato představa, nikoli že vzniká hned na počátku života, nýbrž v tom smyslu, že jest v povaze naší myšlenkové mohutnosti schopnost tvořit ji. — Descartes má však ještě jiný důkaz boží jsoucnosti: Bůh, nejdokonalější bytost, musí být; neboť jsoucnost jest dokonalost, a my bychom si sami odporovali, kdybychom chtěli popírat jsoucnost boží. To jest tak zvaný důkaz ontologický, jenž nalézá jsoucnost boží obsaženu v pojmu Boha.

Teprve nyní, když Descartes dokázal platnost představy Boha (ovšem pomocí věty o příčině), jest mu platnost našeho poznání zajištěna, neboť dokonalá bytost nemůže klamat. Jako Kepler odůvodnil teologicky své přesvědčení o matematické zákonnosti světa, tak Descartes v pojmu Boha dává základ všemu poznání skutečnosti. Bůh však tu vlastně není specificky náboženský pojem, nýbrž výraz celé spojitosti přírodních jevů. V šesté Meditaci se praví: „Přírodou vůbec (*natura generaliter spectata*) nemyslím nic jiného než Boha samého anebo též spojitost (*coordinatio*) všech stvořených

věcí, jež má původ v Bohu." Každá věc, jejíž pravdivost uznáme, musí mít své místo v této velké spojitosti. Měřítkem, pomocí něhož můžeme rozlišit sen a bdění, jest nám právě to, že jednotlivé zkušenosti bdělého života mohou být sloučeny se všemi zkušenostmi a vzpomínkami, aniž je přerušena spojitost. — Descartes neviděl, že toto kritérium jest dáno již v kausálním principu, takže si mohl ušetřit okliku přes pojem Boha. Vytýčiv ono kritérium, položil základ nového pojmu pravdy, podle něhož jest pravda vnitřní souvislost vjemů a představ, nikoli jejich souhlas s něčím, co nebylo vnímáno.

Descartes sám je si vědom, že pojem Boha, v němž nalézá základ vědy, není populární. Vidí-li člověk — praví — v Bohu konečnou bytost, jež může být člověkem uctívána, není divu, že jsou lidé, kteří jeho jsoucnost popírají. Ale Bůh je absolutní substance, tj. bytost, jež trvá sama sebou (*per se*) a nepotřebuje jiné bytosti, aby existovala. Pojmu substance užívá Descartes ovšem, i když mluví o konečných bytostech (na př. o hmotě a o duši); vykládá však, že toho pojmu nemůže být užíváno jednoznačně (*univoce*) o bytosti nekonečné a konečné, neboť konečné bytosti jsou vždy závislé a proto se nazývají substancemi jenom v nevlastním slova smyslu. V širším, nevlastním smyslu slova znamená substance věc nebo bytost, subjekt nebo nositele jistých vlastností.

β) Teologická idea jest nejen záruka reality věcí, nýbrž z ní jsou odvozeny i první principy přírodní vědy (*Principia Philosophiae*, Základy filosofie, 1644).

Naše smyslové vjemy mají nás vésti v našem počínání. Aby tomuto úkolu dostály, není třeba, aby byly věcem samým podobny, jen když jim odpovídají. Chceme-li si představit, jak věci, nehledíme-li k svým vjemům, vypadají, jsou jen tři vlastnosti, jež jsou nezbytné: rozloha, dělitelnost a pohyblivost. Ani ve své fantasii si nemůžeme odmyslit tyto vlastnosti. A nejjednoduššího a nejjasnějšího poznání všeho, co se děje v hmotném světě, dosáhneme, přidržíme-li se uvedených tří vlastností, kdežto pomocí kvalit dostane se nám jen ilusorního vysvětlení. Všechny vlastnosti přírody lze tudíž uvést na rozlohu, dělitelnost a pohyb. Kvality jest však přičíst jedině na vrub vnímajícího subjektu. — Tak dává Descartes mechanickému pojetí přírody vědomý a soustavný tvar. Patrně dospěl tohoto názoru svými přírodovědnými studiemi v letech 1620-1629, nezávisle na Galileiovi, ale pravděpodobně nikoli bez vlivu Keplerova.

První principy mechanického pojetí přírody jsou odvozeny z pojmu Boha. Jako dokonalá bytost jest Bůh jistě neproměnný. Této neproměnnosti by však odporovalo, kdyby věc jím stvořená mohla měnit svůj stav bez vnější příčiny. Hmotné věci proto nemohou přecházet z pohybu do klidu, nebo naopak, samy od sebe (*sua sponte*), bez vnějšího vlivu (jiné hmotné věci). (V zájmu své spiritualistické psychologie říká to Descartes s výhradou, že duše nebo andělé mohou působit na hmotu.) Kromě setrvačnosti odvozuje Descartes z božské neproměnnosti i zachování pohybu (což je nedokonalá předzvěst zachování energie). Souhrn pohybu vložený do hmoty při stvoření musí zůstat nezměněn po dobu zachování (jež je podle Descarta nepřerušené pokračující tvoření). Pohyb může být rozdílně rozdělen na rozdílné části světa, ale žádný pohyb nejde nazmar a žádný absolutně nový pohyb nevzniká.

Teologického výkladu přírody, jenž vysvětluje jevy z jejich účelu, nelze podle Descarta užít. Odůvodňuje zavržení účelných příčin teologicky: protože je Bůh nekonečná bytost, musí mít účely, jež nemůžeme uhodnout, a byla by opovázlivost, kdybychom si chtěli myslet, že nalezneme účely přírodních jevů. I v nekonečném světě je mnoho věcí, jež na nás nijak nepůsobí — a jaký pak je smysl v tom, že byly pro nás stvořeny? — Teleologický výklad je tudíž zavržen, neboť je příliš omezen.

Z vytčených principů chce nám nyní Descartes vysvětlit přírodu v jednotlivostech. Liší se tu od Bacona důrazem, jež klade na dedukci, a od Galileiho (jehož význam jistě podceňuje) svou neschopností, aby zkoumaje jistá zkušenostní data užil dedukce a indukce v těsné souvislosti. Užívá zkušenosti jenom jako podnětu, neboť se domnívá, že věda může poskytnout jenom možné a ne skutečné vysvětlení jevů. Chce stanovit jenom hypotézy a nesnaží se ani, aby ověřil tyto hypotézy v jednotlivostech. Tak nabývá jeho přírodní filosofie abstraktního a libovolného rázu. Jeho význam tkví v ideálu přírodní vědy, jež vytyčil: odvodit s matematickou nutností jevy z jejich příčin. Přihlížel proto jenom ke geometrickým vlastnostem věcí, a pojmy hmota a rozloha se mu kryjí. Tento ideál poznání vztyčil proti vládnoucímu ještě scholastickému výkladu, jenž pracoval s kvalitami a skrytými příčinami.

Descartes se pokusil, aby mechanicky vysvětlil vývoj vesmíru k jeho dnešnímu stavu. — Myslí si počáteční stav, kdy se části hmoty vířivě pohybovaly kolem určitých center. Kolem těchto center kupily se malé částičky, jež vznikaly vzájemným třením větších částí, a tak se vytvořila různá světová tělesa. Některá z těchto těles, např. Země, pozbyla samostatnosti, když byla stržena mocnějšími víry, v nichž jsou velká světová tělesa. Tíže spočívá v tlaku vířivých pohybů, jenž pudí drobné částice do blízkosti velkých těles. — Touto teorií, třebaže je nedokonalá, stal se Descartes předchůdcem Kantovým a Laplaceovým.

Jako ve vesmíru, tak i v organismu je vidět stroj. Má-li být fyziologie vědou, musí být mechanikou. Organismus podléhá nutně všeobecným zákonům hmoty. Descartes byl v tomto přesvědčení posílen Harveyovým objevem krevního oběhu (1628). Descartes velmi přispěl k tomu, že byl potlačen neplodný vitalismus, jenž vysvětloval organické jevy domněnkou jakési zvláštní životní síly. Ve fyziologii nervů má podobný význam jako Harvey v nauce o krevním oběhu, neboť první popsal, co se dnes nazývá pohyb reflexní, totiž přímý vliv popudu na vznik svalového pohybu, aniž s tím musí být spojeno uvědomění. Vědomí uznával Descartes jenom u člověka; zvířata měl za pouhé stroje.

Duše člověka je ve vzájemném působení s mozkem, a zvláště s určitou jeho částí (šišinka, *glandula pinealis*), jež je podle mínění Descartova položena centrálně, a není, jako mnohé jiné části mozku, orgán podvojný. Na tuto šišinku narážejí „životní duchové“ (jemné fluidum, jež podle tehdejší fyziologie zděděné ze starověku proudí nervy) — a jimi je popud přenášen na duši, takže vznikají pocity. Naráží-li pak duše na šišinku, způsobuje změny ve směru „životních duchů“ a jimi i v pohybech svalů. Descartes se tu dostává do rozporu se svou naukou o trvání pohybu; neboť když šišinka naráží na duši, zaniká pohyb, a naopak pohyb nově vzniká, uvádí-li duše šišinku do pohybu. Omezuje ovšem působení duše na změnu směru; potom však musí stanovit libovolnou výminku od principu setrvačnosti.

Descartes klade velkou váhu na rozdíl duše, jakožto myslící bytosti, a hmoty, jakožto bytosti rozprostřené. Jejich základní vlastnosti jsou tak odlišné, že musí být nazývány dvěma rozdílnými substancemi, a to v přísném smyslu slova, neboť jedna bez druhé sama o sobě může trvat. Potom je však vzájemný vliv nemožný; neboť na substanci v přísném smyslu nemůže zvenčí nic působit.

Ve své speciální psychologii (zvláště v zajímavé psychologii citů, již podal v *Traité des passions* (Pojednání o vášních, 1649) snaží se — v souhlasu se svou dualistickou teorií — aby v jednotlivostech stanovil, které duševní jevy jsou vázány na hmotu a které mají původ v duši samé. I rozeznává citi a souzení, smyslovou a duševní paměť, představivost (*imaginatio*) a myšlení (*intellectio*), pud a vůli, vášně (*passions*) a vnitřní city (*émotions intérieures*). Je tu tak důsledný jako málokterí spiritualisté.

Etika Descartova souvisí zajímavě s jeho světovým názorem. Vyložil ji především v listech Alžbětě Falcké, Kristině Švédské a Chanutovi, francouzskému vyslanci ve Švédsku. — Jest třeba dávat přednost vnitřním citům před *passions*, jež jsou závislé na vnějších vlivech. Ale i zdokonalení poznání jest velmi hodnotné; učíme se, že vše závisí na dokonalé bytosti; sami v sobě vidíme mizivou část nekonečného světa, jenž byl stvořen nikoli pro nás, a vidíme v sobě částky lidské společnosti (rodiny, státu), jejíž zájmy mají přednost před našimi soukromými zájmy. Především jest třeba rozeznávat, co jest v naší moci a co v naší moci není. Nejvyšší ctnosti jsou velkomyslnost (*générosité*) a duchovní láska k bohu (*amor intellectualis dei*), kterážto může ovládat celý náš život, ačkoli v očích teologů snad nepostačí k spasení. —

Kartesianismus byla první forma, v níž se novověké myšlení dostalo do širších vrstev. Přísně požaduje mechanického vysvětlení přírody, znamená — přese všechny své často nešťastné hypotézy — zřejmý pokrok, a podnítil živý ruch na poli přírodní vědy. Spiritualismem a úsilím, aby spojil teologii a vědu, byl i náboženským kruhům sympatický, třebaže mu byli fanatickými odpůrci mnozí teologové, kteří se domnívali, že se scholastikou ohrožena i víra. Pro svou neobyčejnou jasnost mohl být snadno podán širokým vrstvám, a když byl překonán počáteční odpor, dosáhl značného rozšíření ve Francii, Holandsku a Německu.

Descartes však zanechal svým následovníkům velké problémy. Jak lze spojit bytí absolutní substance se samostatným bytím jednotlivin (duší a těl)? A jak lze připustit vzájemný vliv duše a hmoty, jsou-li obě samostatnými bytostmi (substancemi) a platí-li tu i věta o trvání pohybu.

Tyto problémy daly základ k tzv. okkasionalismu, jenž stále více a více kladl opravdovou příčinnost do absolutního jsoucna, takže stavy konečných bytostí znamenají jenom „příležitost“, aby Bůh zasáhl. Zprvu bylo toho myšlenkového pochodu použito jedině ve výkladu poměru duše a hmoty: co se děje v těle, vše jest pro Boha příležitostí, aby způsobil změnu v duši, a naopak. Později však poznali, že nemůže být příčinou naprosto žádná konečná bytost, je-li nějaká absolutní substance. Jak může nějaká věc mimo svou vlastní přirozenost působit na nějakou jinou věc? Nejen vzájemné působení mezi duší a hmotou, ale i vzájemné působení mezi bytostmi je nemožné, a božská kauzalita jest jedině možná. Tak byla po prvé stanovena neřešitelnost psychofysického problému a pak i celého problému kausality, a filosofie vplynula do teologie.

Arnold Guelincx, Nicolas Malebranche

Když mnozí kartesiáni připravili toto pojetí, rozvinuli je jasně a určitě Arnold Guelincx (1623-1669) a Nicolas Malebranche (1648-1715).

Guelincx, jenž byl původně katolík (narodil se v Lovani), ale později přestoupil k protestantství, byl jako kartesián zahrnut značným odporem jak protestantské tak katolické scholastiky. V posledních letech svého života působil jako učitel filosofie v Leydenu. Jeho nejvýraznější dílo jest jeho *Ethika* (1665, úplná 1675). Aby si počínal správně, musí člověk poznat své místo v světě; zkoumání sebe samého (*inspectio sui*), jest proto základ etiky. Ukazuje mi, že mi patří jen mé myšlení a mé chtění, kdežto mé tělo jest část hmotného světa, na nějž nemohu působit. Neboť jedině na to působím, o čem vím, jak to vzniká, a toto vědění mohu mít jenom uvnitř svého myšlení a chtění. Má činnost nemůže vyjít mimo mou bytost (tj. mimo mé myšlení a mé chtění). Žádná věc nemůže působit změny mimo sebe samu a své vlastní stavy. Odpovídají-li změnám jedné bytosti (na př. duše) změny v některé jiné bytosti (na př. v těle), můžeme to vysvětlit jedině tím, že jejich společný původce je stále navzájem přizpůsobuje — jako dvoje hodiny, jež hodinář stále

reguluje (podobenství, jehož užil již kartesián Cordemoy). — Etika, již Geulincx buduje na tomto základě, má důsledně ráz resignace, a hlavní ctnost je pokora. Neboť kde nic nemohu, nemám ani nic chtít (*ubi nihil vales, nihil velis!*).

Ještě výrazněji proniká mystická stránka okkasionalismu u oratoriána Malebranche. Jeho filosofické nadšení bylo podníceno knihou Descartovou a naplnilo jeho celý život, jež strávil v klášteře. Smysly učí v *Recherche de la vérité* (Hledání pravdy, 1674 a d.) — jsou nám dány k praktickým účelům a nemohou nám zjevit podstatu věci. Smysly nás podvádějí, svádějí-li nás, abychom přičítali věcem samým smyslové kvality. Odkud známe tedy věci? Rozum nám může o věcech, jež jsou na nás nezávislé, stejně málo říci jako smyslovost. Ani my sami ani věci nemohou způsobit poznání, neboť žádná konečná bytost nemůže vytvořit něco nového. Být příčinou — to jest cosi božského, a pohanství je, přičítáme-li kauzalitu konečným bytostem. Konečné bytosti jsou vždy jen *causes occasionnelles* (příčiny příležitostné). Ani pohyby hmotných věcí ani myšlenky lidské nemohou být příčinami. Bůh nemohl konečné bytosti ani propůjčit schopnost, aby byla příčinou, neboť bůh nemůže tvořit bohy, Naše poznání je ven a ven dílo boží; my vidíme vše v Bohu; můžeme-li v přísné vědě vyvodit jednu myšlenku z jiných myšlenek, pak jsme účastni božského vědění. Jenom božím působením dostává se nám představ o hmotných věcech. Každá představa je vlastně omezení boží představy.

Ještě před ním Angličan Josef Glanvil (1636 - 1680) přiostrčil kausální problém v své knize *Scepsis scientifica* (Vědecká skepse, 1665), na niž měla vliv Descartova filosofie a přírodní věda. Čím jsou navzájem odlišnější příčina a účinek, tím méně rozumíme jejich souvislosti. Kauzalitu vůbec nemůžeme vnímat (*causality itself is insensible*). Co vnímáme, jest vždy jenom to, že dvě věci následují za sebou.

Glanvil a okkasionalisté jsou předchůdci Humeovi.

Descartes působil silně ještě na dva myslitele, již však, každý po svém, příkře proti němu vystupují a polemizují vůbec s každým pokusem, jak vysvětlit rozumem poslední problémy.

Blaise Pascal (1623-1662)

jest Descartovi blíže svým pojetím vědecké metody a schvaluje i ostré rozlišení ducha a hmoty. Ve svých *Pensées* (Myšlenkách) se vrací často k těmto ideám. Ale filosofie mu nemohla být vším. Jeho srdce toužilo po živém Bohu, dokonce po Bohu z masa a krve, třebaže víra v takového boha je s pohoršením pro rozum. Jenom v této víře mohl překonat úzkost, již v jeho nitru budila myšlenka na nekonečnost světa. Nedovedl se uklidnit myšlenkami, jichž se přidrželi Bruno a Böhme. Vědění jest nejisté a vědoucí jsou nejednotní. Dogmatické filosofy vyvrací rozum a skeptické filosofy příroda. Nakonec snad mají pravdu skeptikové; jinak by nebylo třeba zjevení. Proti těm, jimž je zatěžko podrobit svůj rozum víře, používá Pascal kartesiánské psychologie a praví: Jsme jak stroje, tak i duch; začni strojem, přivykni si obřadnostem a tvůj duch se pak rovněž poddá!

Pierre Bayle (1647-1706)

byl spíše učenec než filosof. Snažil se, aby popsal a vysvětlil literární zjevy a spekulativní mínění v jejich pestré rozmanitosti. Ale jeho úsilí o jasnost ho přivedlo k tomu, že důrazně přiostrčoval různosti stanovisek a že osten problémů určitě obracel proti všemu ilusornímu řešení (*Dictionnaire historique et critique*, Slovník historický a kritický, 1695 a d.). Zcela zvláštní je jeho nepřátelství proti všem pokusům, jak smířit víru a vědu, teologii a filosofii. Problém zla byl v jeho očích velký kámen

úrazu. Chceme-li rozhodně poslouchat rozum, nelze skutečnost zla sloučit s všemocí a dobrotou boží, a jediné důsledné rozřešení jest pak manichejské uznání dvou světových principů, zlého a dobrého. Musíme volit mezi rozumem a vírou. (*Dictionnaire: Čl. Manichéisme. — Réponse aux questions d'un provincial*, Odpověď na otázky venkovany). Přece však připouští, že jest přirozený základ morálky, a protože mimo to jsou skutky lidí určeny spíše jejich přirozenou povahou než jejich náboženskými názory, může horlivě hájit tolerance a náboženské svobody. (*Pensées diverses l'occasion de la comète*, Rozmanité myšlenky při příležitosti komety.)

Thomas Hobbes (1588-1679)

se po prvé samostatně pokusil ocenit novou mechanickou přírodní nauku jakožto jedinou vědu a hájit jejích hledisek jakožto jediných, s nichž může být pochopeno bytí. Tento jako myslitel a polemik energický, v životě však mírný a bázlivý muž byl jako Descartes nespokojen svou scholastickou výchovou a zabýval se proto v mládí většinou literárními studiemi, vydal např. překlad *Thukydidy*. Neklidné poměry v Anglii vzbudily v něm zájem o politické a etické otázky, a brzy byl, obzvláště když poznal nová přírodovědná hlediska, přiveden k všeobecnému filosofickému zkoumání. Žil jako domácí učitel a později jako domácí přítel šlechtické rodiny Cavendishů. Na cestě v Itálii se seznámil s Galileiem a ve Francii se stal přítelem Pierra Gassendiho (1592-1656), jenž se rovněž obdivoval Galileimu a jenž nyní žil v Paříži jako profesor matematiky, když se vzdal svého duchovenského úřadu. Ve filosofii pracoval Gassendi podobným směrem jako Hobbes (*Opera omnia*, Sebrané spisy, Lyon 1658). Zvláštního významu nabylo jeho obnovení Epikurova učení o atomech, neboť Newton poznal toto učení ze spisů Gassendiových a chemik Dalton je ještě později přebral ze spisů Newtonových a užil jich v chemii. Pohyby atomů chtěl Gassendi vysvětlit všechny změny v přírodě. Navazuje na Galileiho, učí Gassendi (čehož si nepovšiml Descartes), že síla (*impetus*) nemizí se skutečným pohybem.

Hobbes, zdá se, dospěl svou vlastní cestou k přesvědčení, že všechna změna je pohyb. Když jeho přátelé kdysi rozmlouvali o tom, co je čítí, napadlo ho, že by nevzniklo čítí, kdyby vše v přírodě bylo nepohyblivé nebo v rovnoměrném pohybu. Rozdílnost pohybů (*diversitas motuum*) jest proto podmínka čítí. Neboť vnímat stále totéž a nic nevnímat, jest si rovno. Tato věta, na níž založil svou psychologii, svítla Hobbesovi velmi záhy a pravděpodobně stejně záhy (kolem r. 1630), ještě před seznámením s Galileiem a Gassendim, přesvědčení, že všechna změna je jen pohyb a že smyslové kvality jsou čisté subjektivní.

Hobbes opustil Anglii, když vypukla revoluce, a žil mnoho let ve Francii, kde byl nějakou dobu učitelem uprchlého krále Karla II. Za Cromwella se vrátil a žil nyní jako soukromý učenec, jsa vyčerpáván studiemi a polemikami až do své smrti ve věku jedenadevadesáti let.

Hlavní díla Hobbesova jsou *Elements of Law* (Základy práva, 1640), *De cive* (O občanu, 1642), *Leviathan* (1651), *De corpore* (O tělese, 1655), *De homine* (O člověku, 1658).

α) V soustavném nárysu, jež podává Hobbes v díle *De corpore*, jde mu především o to, stanovit základní principy všeho badání. Jest mu jasné, že tyto principy musí být nalezeny analytickým zpětným postupem od daného k tomu, co má být vysvětleno (*a sensibus ad inventionem principiorum*, od smyslů k nalézání principů), jako on sám předtím stejným zpětným postupem přišel ad čítí k nauce o pohybu. Ale naopak velmi ostře zdůrazňuje, že stanovení principů, samo jsouc čistě libovolné, musí se dít úsudkem. V oné analýze nevidí tudíž důkaz; za důkaz by uznal jediné dedukci,

a ta jest nemožná, běží-li o prvé principy. — Libovolný akt, jímž se vědění počíná, popisuje Hobbes blíže jakožto akt pojmenování. Tento akt je však od samého začátku podroben určitým podmínkám; též věci nesmíme např. dát dvě jména, jež si odporují.

Nejobecnější princip vědění jest věta, že každá změna spočívá v pohybu (*mutationen in motu consistere*). Hobbes myslí, že důkazu této věty není potřebí, zbavíme-li se všech předsudků. Stanoví i jiné, čistě dogmatické zásady, aniž zkoumá blíže jejich vzájemný poměr; zákon kauzality, princip setrvačnosti, větu, že pohyb může mít příčinu jediné v pohybu a že jenom pohyb může být jeho účinek, a větu o trvání hmoty.

Má-li být všechno bytí vysvětleno těmito zásadami, musí vše být pohyb. Rozdělení systému zakládá se proto na rozdělení pohybu. Prvá jest nauka o tělese (*Corpus*, těleso vůbec); zde se mluví o geometrických, mechanických a fyzických zákonech pohybu. Druhý díl tvoří nauka o člověku (*Homo*), tj. o pohybech, jež se dějí v lidech; tu jedná o fyziologických a psychologických pohybech. Třetí část jest učení o občanu (*Civis*), tj. o pohybech v lidstvu, na nichž spočívají vzájemné vztahy lidí a jejich společnost.

Hobbes nemohl svou soustavu vytvořit čistě deduktivně. Musí dovolit, abychom na mnoha místech zavedli nové předpoklady. Např. přecházíme-li od geometrie k mechanice: Hobbes připouští, že čistě geometrické pozorování spočívá na abstrakci, a že musíme přijmout na počátku mechaniky pojem síly (*conatus, impetus*). Totéž platí při přechodu od mechaniky k fyzice: smyslové vlastnosti těles (barva, zvuk atd.) objevujeme jenom pomocí smyslového vnímání, takže zde povstává nový, induktivní počátek. A dva poslední oddíly systému, nauku o člověku (*Homo*) a o občanu (*Civis*), můžeme odůvodnit přímou zkušeností (psychologickou a dějinnou), aniž musíme procházet prvním hlavním oddílem. Hobbes napsal svá psychologická a politická díla (*Elements of Law, De cive, Leviathan*) rovněž dříve, nežli vypracoval svou nauku o tělesech.

Je-li všecko pohyb, musí všecko být tělesné. Netělesná věc není nic. Věda může tudíž rovněž zkoumat jenom konečné věci, neboť jenom ony mohou být v pohybu. O světě jakožto uzavřeném celku nemůžeme nic vědět. Všecky otázky o světě jakožto celku vedou do říše nepochopitelná a mohou být rozhodnuty jediné vírou a nikoli vědou. Věda nás nemůže naučit ničemu o vzniku, hranici nebo konci světa. Nejvyšší věda, prvotiny moudrosti (*primitiae sapientiae*), praví Hobbes ironicky, jsou vyhrazeny, teologům, jako v Izraeli byly obětovány kněžím prvotiny žní.

β) Hobbes šel od vnímání; od něho přešel ke změně a od změny k pohybu. Je-li tedy všechno pohyb, jest pohyb jistě i vnímání. „Vnímání není nic jiného než pohyb v částech vnímajícího těla". A toto platí o vědomí vůbec. „Vědomí (*mens*) není nic jiného, než pohyb v jednotlivých částech organického těla," praví Hobbes v kritice Descartových *Meditationes*. Pohyb je skutečnost, vědomí jen jeho projev (*apparition*). Cit libosti na př. jest ve skutečnosti (*really*) jen pohyb v srdci, myšlení jen pohyb v hlavě. Tak se Hobbesovi stává psychologie pouhou částí všeobecné nauky o pohybu. — Tato tendence k materialismu, jež u Hobbesa proniká, jest porušena jeho jasným názorem o subjektivních podmínkách poznání. Na jednom pozoruhodném místě (*De corpore*, XXV, 1) praví: „Ze všech jevů jest právě ta věc, že něco se může stát jevem (*id ipsum to fainesthai*), nejpodivuhodnější." — Že může býti pohyb vnímán, chápán, poznán, jest tedy podivnější, než že vůbec ten pohyb jest. Vnímání „apparition", nemůže být pak samo pohybem, nýbrž je to jistě příklad, že jest v světě ještě něco mimo pohyb.

Vnímání, vzpomínání a srovnávání souvisí spolu velmi těsně. Pomine-li ihned opět podráždění smyslu, nevznikne totiž vjem (*sensio*), nýbrž jenom letmý obrázek (*phantasma*). Vlastní vnímání

předpokládá rozeznávání a srovnávání takových obrázků. Proto se musí popudy smyslů měnit, má-li nastat vnímání. — Vzpomínky vznikají podle určitých zákonů: přicházejí v témž pořadu jako původní vjemy, nepůsobí-li city a pudy jiný pořádek. Všechnen pořádek a všechna určitá souvislost našich představ (mimo časovou následnost) jest podmíněna tím, že máme účel a hledáme prostředky, abychom tohoto účelu dosáhli. Stálý zřetel k tomuto účelu (*frequens ad finem respectio*) uvádí systém do našich myšlenek. Rozmarnost snových představ vysvětlíme si nedostatkem stálého účelu po dobu spánku.

Všechny jednotlivé city a projevy vůle jsou odvozeny z pudu sebezachování. Libost a nelibost povstávají, je-li náš organický život podporován nebo omezován. Každý pohyb a každá představa, jež jest přízniva zachování a rozmachu života, jest podržována. Opačným pohybům a představám se brání. Setkáváme se zde opět se změnou, jakožto s podmínkou duševního života. Bez rozdílů v zážitcích není citu ani vůle. Absolutní cíl, jehož by mohlo být jednou pro vždy dosaženo, je nemyslitelný. Bylo-li by ho dosaženo, nemohlo by vzniknout ani přání, ani snaha a nemohl by povstat cit. Nejvyšší dobro spočívá jedině v neomezeném pokroku k cílům stále vyšším.

Zvláštní tvary citu a snahy se jeví jakožto projevy citu moci nebo bezmocnosti. Zda cítím libost nebo nelibost, záleží totiž z valné části na tom, jsem-li si vědom, že mám prostředky, abych pokračoval v své existenci, v rozvoji a v uspokojení; a takovým vědomím (jež může být i důvěrou, že se mi dostane pomoci od přátel nebo od Boha) jest podmíněn cit moci, jeho opakem cit bezmocnosti. Tu jest velmi důležité i srovnání s ostatními lidmi, neboť jimi (a jejich úsilím o sebezachování) jest zvláště často podporováno nebo ztěžováno moje sebezachování. Život jest velký běh o závod. Plesáme, dostaneme-li se před ostatní, jsme však zkrušeni, zůstaneme-li pozadu; doufáme, jsme-li v plné síle, zoufáme však, ochabujeme-li; pojme nás zlost, spatříme-li neočekávanou překážku, jsme však pyšni, překonali-li jsme mocnou překážku, smějeme se, vidíme-li, jak někdo jiný padá, pláčeme však, padneme-li sami; cítíme soustrast, zpozdí-li se někdo, jemuž přejeme, avšak nelibost, postupuje-li někdo, komu přejeme neštěstí, lásku, jsme-li nakloněni v běhu o závod někomu jinému, štěstí. Předstihujeme-li stále ty, kteří byli před námi, neštěstí, zůstáváme-li stále pozadu. A teprve smrtí končí se běh.

y) Lidské sebezáchovné pudy nejsou původně ve vzájemném souladu: o tom nás přesvědčují zkušenosti, jichž nabýváme za velkého běhu o závod. Spor povstane a jest se stále obávat přehmatů. Stav přírodní, tj. stav lidského života, jaký by byl bez státního pořádku, jest válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*). Tu platí jen úsilí a moc jednotlivců, pokud se mohou šířit, bázeň, nenávisť a neklidná touha po moci u člověka. Ale v klidných chvílích (*sedato animo*) poznají lidé, že mohou dojit větších výhod přátelským spojením a společenstvím než svárem. Z toho jim vyplývá základní zákon mravnosti: Máme se starat o mír a nemůžeme-li ho dosáhnout, má být válka vedena společně! Z této základní věty mohou být odvozeny jednotlivé ctnosti a povinnosti: věrnost, vděčnost, úslužnost, rozvážnost, spravedlnost a sebeovládání jsou nutné, má-li být na světě mír a společnost. I všeobecné pravidlo, že člověk nemá jiným činit, co sám od nich nechce trpět, jest důsledek onoho základního zákona. Současně naznačuje však Hobbes, že jest známka síly a velikosti, jsme-li k jiným spravedliví a pomáháme-li jim (*animi magni opus proprium est auxiliari*).

Ale k praktickému provedení a dotvrzení těchto zákonů a pravidel jest potřebí silné státní moci. Svobodného přírodního stavu se musíme vzdát. To se stává výslovnou nebo tichou smlouvou, jíž všichni jednotlivci najednou omezují své naprosté úsilí o sebezachování a zavazují se naprostou poslušností jedné autoritě (knížeti nebo shromáždění). — Kdežto Althusius a Grotius rozeznávají

smlouvu, již vzniká společnost, a smlouvu, již je budována státní moc, obě tyto smlouvy splývají Hobbesovi v jedno. Rozdíl mezi vládnoucí mocí a jednotlivcem musí být podle jeho přesvědčení naprostý, má-li býti zabráněno válce všech proti všem, a proto si nedovede představit, že by mohl trvat národ bez vlády, takže by vladařská moc vyplynula teprve z rozhodnutí národa. Občan neexistuje dříve než poddaný, a vůle vladařů jest shodná s vůlí národa. Hobbes jest naturalistický teoretik absolutní suverenity. Jakékoli omezení (stavy, parlamentem nebo církví) znamenalo by dělení moci a člověk by tak klesl do stavu přírodního. Vůlí suveréna (na něž byla v původní smlouvě přenesena přirozená práva všech jednotlivců) a jen jí jest naplňována vůle národa.

Ve všech náboženských a mravních otázkách má rozhodovat suverén. Především má určit, jak má být uctíván Bůh: co jednomu je bohoslužba, bylo by jinak druhému rouhání a byl by dán stálý pramen sváru a rozkladu. Z téhož důvodu musí být poslední definice dobra a zla stanoveny rozhodnutím suveréna. První principy etiky a politiky jsou stanoveny libovolně (tentokrát státní mocí).

Hobbes jest v teorii předchůdce osvícenského despotismu osmnáctého století. Bojuje proti hierarchii a třídnímu panství, doufá v postupné osvícení lidu (*paulatim eruditur vulgus!* — ponenáhlu se vzdělává lid!), očekává rovněž osvícenou státní moc, skrze niž může být uplatněna vůle osvíceného lidu.

Baruch Spinoza (1632-1677)

ve svém hlavním díle (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, Etika vyložená metodou geometrickou, 1677) učinil nejhlubší pokus, jak zpracovat základní myšlenky nového pojetí přírody ve všeobecný světový názor. Toto dílo není přes všechnu abstraktní formu nijak neosobní a čistě teoretické. U Spinozy život a myšlení je totéž. Jasně myšlení bylo mu cestou k duchovní svobodě, k nejvyšší formě osobního života. Jeho snaha jest, aby viděl všechny stránky a formy bytí ve vnitřní souvislosti. Významné je v jeho myšlení především rozhodné domyšlení různých myšlenkových pochodů, jež — každý o sobě — vyjadřují podstatné rysy skutečnosti; bez újmy, bez úmluvy uplatní se každé podstatné stanovisko; a za druhé důkaz, že každá v sobě uzavřená myšlenková řada znamená přece jen jednotlivou stránku nebo formu nekonečného bytí. Tak se snaží, aby zachoval jednotu a mnohost, ducha a hmotu, věčnost a čas, hodnotu a skutečnost v jejich vnitřní totožnosti. Každý z těchto základních pojmů je o sobě výraz celého bytí a může proto být absolutně proveden.

Ve jmenovaném základním díle jest toto pojetí vybudováno deduktivně neboli synteticky. Začínáje definicemi a axiomy, postupujeme řadou pouček. Spinoza neuplatnil svých vlastních myšlenek v tomto způsobu výkladu. Obsah nehodí se k takovému způsobu výkladu a mimo to nelze jeho důkazů často držet. Metodou, jíž postupuje ve výkladu, nedošel rovněž ke svému názoru. Známe tuto cestu obzvláště z jeho nedokončeného pojednání *De emendatione intellectus* (O zdokonalení rozumu). Počíná zde autobiograficky jako Descartes ve své Rozpravě. Zkušenost ho poučila, že největší dobro není ani požitek ani bohatství ani čest. Nalézá je naopak v poznání souvislosti, v níž jest náš duch s celou přírodou. Radost z poznání se mu stala nejvyšším a nejsilnějším citem, jeho vládnoucí vášní, a záře, již vrhá na bytí možnost účastnit se této radosti, dodala jeho životu hodnoty. Ale právě proto zkoumá, jak bychom dosáhli tohoto cíle, a zde pak ukazuje, jak dospěl k definicím a axiomům, jimiž začíná „Ethika“.

Spinoza, jenž se narodil v Amsterdamu z židovské kupecké rodiny, počal jako židovský teolog, k němuž se upínaly velké naděje jeho souvěrců. Počínal si však, pokud se týkalo otcovských náboženských představ, stále kritičtěji a byl konečně ze synagogy slavnostně vyloučen. Žil nyní zprvu na venkově, pak v Rhynsburgu u Leydenu a konečně v Haagu, zaměřuje se studiem a spisováním svých děl. Nuzný příspěvek na výživu opatroval si broušením optických skel. Kruh mladistvých přátel byl s ním v živém myšlenkovém styku a studoval jeho „Ethiku“, dokud ještě byla jenom v rukopise. Jeho život je vznešený příklad radostné resignace a vroucí oddanosti intelektuální práci.

V mladistvém díle „O Bohu, člověku a jeho štěstí“ pokusil se Spinoza po prvé, aby s vědeckým pojetím přírody vnitřně spojil, co mu bylo v náboženských představách podstatné. Později napsal pro jednoho svého žáka nárys kartesiánské filosofie; kartesiánem však nikdy nebyl, ačkoli na něho měly mocný vliv spisy Descartovy (vedle židovské teologie a scholastických spisů, snad i děl Brunových). I Bacon a Hobbesa studoval a užil jich obou. Ve svém díle *Tractatus theologico-politico* (1670) hájí náboženskou svobodu a podává zajímavé příspěvky k historické kritice biblických knih.

α) Naše poznání počíná náhodnou zkušeností (*experientia vaga*). Jevy jsou tu pořádány podle pravidel, jež se bezděčně naskytou, a člověk jest spokojen, nenalézá-li výjimek. Věda (*ratio*) naopak připojuje k tomu důkladné srovnávání daných jevů. Vychází ze zkušenosti, ale hledá pak něco, co se vyskytuje nejen v přírodě jakožto celku, ale i v jednotlivých částech, — všeobecné zákony, jež platí všude. Jako příklady uvádí Spinoza zákony pohybu v světě hmotném a zákony spojování představ v světě duševním. Jediné v takových zákonech můžeme nalézt závěr svých myšlenkových řad, kdežto řady jednotlivých jevů se táhnou do nekonečna, když to, co jest v jednom vztahu příčina, v jiném vztahu se stává účinkem a naopak. Absolutno, v němž může myšlenka spočinout, lze nalézt jenom v zákonu kausální řady, nikoli v jejím domnělém začátku nebo konci. Takové absolutno jmenuje Spinoza substancí: to, co trvá samo v sobě a samo sebou se rozumí, takže jeho pojem nepředpokládá jiné pojmy. Spinozova substance, závěr všech myšlenek, jest tudíž princip zákonitosti bytí.

O platnosti poznání mluví Spinoza poněkud kolísavě. Nalezneme druhdy u něho populární a scholastickou definici pravdy, jakožto shody myšlení s myšleným. Kde však bedlivěji zkoumá tento problém, nalézá dokonalost poznání v jeho plném rozvíjení a ve vnitřní důslednosti. Blud jest vždy cosi záporného, spočívá v omezenosti zkušenosti a myšlení. Blud mizí, postupujeme-li s přísnou důsledností; shledáme pak, že jsme chápali část jakožto celek. Blud takto dochází vysvětlení v pravdě: *veritas est norma sui et falsi*, pravda jest pravidlo sebe samy i nepravdy. Norma pravdy jest tudíž ve vlastní přirozenosti našeho myšlení, nikoli v poměru k vnějšku.

Poznání přírodních zákonů však není nejvyšší druh poznání. Nad *experientia vaga*, jež poučuje jen o jednotlivých případech, a nad *ratio*, jenž nalézá všeobecné zákony, jest Spinozovi nazírací vědění (*scientia intuitiva*), v němž se objevuje jednotlivý jev bezprostředně jakožto zvláštní člen velké přírodní souvislosti, jednotlivá bytost jakožto část substance. Tohoto vyššího nazírání se nám dostane, jenom když projdeme stadii zkušenosti a vědy. Spinoza sám praví, že jenom málo jest toho, co poznal tímto nejvyšším způsobem. Zdá se, že je to spíše umělecké nazírání než čistě vědecké pojetí.

I druhým i třetím poznávacím způsobem chápeme věci s hlediska věčnosti (*sub specie aeterni*), tj. nikoli v jejich osamocení a náhodnosti, nýbrž jako členy obsáhlejšího řádu.

β) Jako Descartes a Hobbes buduje i Spinoza celou svou filosofii na zákonu přičinnosti, jehož platnost je pro něho, stejně jako pro ně, samozřejmá. V svém výkladu kausálního zákona zdůrazňuje zejména, že příčina a účinek nemohou být rozdílné věci. „Nemají-li dvě věci,“ praví, „nic navzájem

společného, nemůže být jedna příčinou druhé; neboť pak by nebylo v účinu, co by bylo v příčině, a všechno v účinu by bylo povstalo z ničeho." Že se dvě věci mají k sobě jako příčina a účín, znamená Spinozovi, že lze pojem jedné čistě logicky odvodit z pojmu druhé. Nerozlišuje příčiny a důvodu. Poměr příčiny a účínu se mu shoduje s poměrem premis a závěru. Je-li příčina v čase, ne jenom v myšlení, dříve než účín, v jeho teorii nerozhoduje. „S hlediska věčnosti" mizí čas.

Příčina nějaké věci je tedy buď v té věci samé anebo v něčem jiném. Co má samo svou příčinu v sobě samém, jest substance (podstata). Substance je to, co je v sobě a je chápáno samo sebou, takže její pojem nepředpokládá jiného pojmu. Viděli jsme již, že se podstata Spinozovi projevuje ve vnitřní zákonnosti přírody. Tvoří takto základ trvání a působení všech věcí. Z jeho definice plyne, že musí existovat: má svou příčinu v sobě samé, a nic tudíž nemůže její existenci bránit! Může být jenom jedna substance: neboť kdyby jich bylo více, omezovaly by se navzájem a žádná by pak nemohla být pochopena sama ze sebe. Podobně jest samozřejmé, že substance nemůže ani vzniknout ani zaniknout, ani být dělena ani omezena.

Tento pojem, jenž Spinozovi znamená vnitřní závěr všeho myšlení, jest totožný s pojmem Boha stejně jako s pojmem přírody. Tyto pojmy musíme však chápat jinak, než bývají chápány obyčejně. Příroda je vnitřní síla, jež se hýbá ve všem, co jest (*natura naturans*), nikoli jenom pouhý součet všeho, co jest (*natura naturata*). „Moje mínění," praví Spinoza v jednom listu, „o Bohu a o přírodě se liší od mínění, jichž hájí obyčejně novodobí křesťané. Tvrdím totiž, že Bůh je vnitřní, nikoli vnější příčina všech věcí. To jest, tvrdím se sv. Pavlem, že v Bohu všechny věci žijí a „se hýbají". Jiná odchylka od obyčejného pojmu Boha je v tom, že se nedomnívá, že lze připisovat božstvu lidské vlastnosti jako např. rozum a vůle; neboť rozum předpokládá dané zkušenosti, jež mají být chápány, a vůle předpokládá, že jsou dosud cíle, jichž nebylo dosaženo, a obojí by odporovalo dokonalosti boží.

Věci, jež nemají svých příčin v sobě, jmenuje Spinoza modi (jevy, jednotliviny). Modus má příčinu v něčem jiném, čím se teprve stává srozumitelným. Pravá příčina modů jest v substancii, jejímiž zvláštními projevy mody jsou. Jsou mezi sebou ve vnější příčinné souvislosti, avšak celý soubor modů, celá řada příčin a následků, jak ji poskytuje zkušenost, (celá *natura naturata*) jest projev substance, jež tvoří vnitřní pojítko, vnitřní soudržnou sílu v řadě jevů.

y) Pravou existenci má pro Spinozu jediné substance. Jevy jsou její zvláštní tvary. Vše, co jest (*substance* a její *mody*), jeví se ve zkušenosti pod dvěma atributy (základními vlastnostmi neboli základními tvary): myšlením a rozlohou (duchem a hmotou). Jako nekonečné a dokonalé jsoucno má substance nekonečné množství atributů; my však známe jen dva, protože zkušenost nám jich více neukazuje. Atribut jest to, co myšlení chápe jakožto podstatu, jež tvoří bytnost substance (*essentiam substantiae constituens*). Tato definice praví, že se celá bytnost substance jeví v každém atributu, v každém základním tvaru; každému atributu — jako substancii samé — lze pak rozumět pro něj sám a jeho pojem neodvodili bychom z jiného pojmu. Vše, co patří k určitému atributu, musíme vysvětlit jenom tímto atributem, bez ohledu na ostatní atributy, myšlenky tudíž jenom myšlenkami, hmotné jevy jenom hmotnými jevy. Nejen substance sama, ale i každý její jev, každý modus, např. člověk, může být chápán a vysvětlován každým atributem. Podstata bytí se projevuje ve světě ducha a jeden tvar projevu nelze odvodit z tvaru jiného. Duch a hmota (duše a tělo) jest totéž, jenomže s různých stránek. Proti Descartovi namítá Spinoza, že dvou nepřevodných vlastností není třeba přičítat dvěma rozdílným podstatám, nýbrž že mohou velmi dobře patřit téže podstatě. Od Hobbesa se liší tím, že nechápe duševní jakožto pouhý účinek nebo tvar hmoty, nýbrž že v duševním vidí stejně

samostatnou a původní stránku bytí, jako v hmotném. V Descartovi, Hobbesovi a Spinozovi máme představitele tří hlavních hypothes o poměru ducha a hmoty.

Spinoza vytvořil svůj názor o duchu a hmotě (jenž bývá v novější době často nešťastně nazýván paralelismem, vhodnější jméno proň je hypothesis identity) ven a ven deduktivně, odvodiv jej ze svých definic o substanci, atributu a modech. Viděli jsme však již, že dospěl k svým definicím analysou zkušenosti a poznání. Za definicí atributu spočívá dříve uvedená základní věta, že příčina a účín musí být navzájem stejnorodé; z této věty vyplývá jak poměr mezi atributy, tak poměr mezi substancí a mody. Věta, že vše, co patří k určitému atributu, musí být vysvětleno tímto atributem, jest vlastně jen metafysický opis zásady, že hmotné jevy mohou být vysvětleny jenom hmotnými jevy. Keplerova *vera causa* vyslovuje týž požadavek. Že Spinoza sám soudil takto o věci, vysvítá z tohoto výroku: „Praví-li někdo, že ta nebo ona tělesná činnost pochází z duše, neví, co říká, a doznává vlastně, že nezná příčiny oné činnosti.“ Přece však poukazuje i na to, že vývoj duše postupuje úměrně s vývojem těla a že nemáme práva, abychom kladli libovolné meze hmotné zákonnosti přírody.

Hypothesis identity nejeví se u Spinozy jenom jako psychofysický názor. Přiřkl jí i noetický význam, neboť mluví o totožnosti myšlenek a jejich předmětů. Zmátl zde poměr subjektu a objektu s poměrem duše a těla. To je tím podivnější, že sám učí, že platnost poznání závisí na vnitřní zákonnosti poznání, nikoli na shodě jeho s předměty. Přesto jsme však našli u něho i v tomto posledním bodě jakési kolísání, jež je následek scholastických studií jeho mládí.

Kritika tohoto nejrationalističtějšího ze všech systémů musí mířit především proti ústřední větě o stejnorodosti (nebo vlastně totožnosti) příčiny a účínu. Kdyby nebylo lze této věty hájit nebo ji provést, pak není bytí, jak Spinoza věřil, ve své nejhlubší podstatě absolutně racionální. V anglické filosofii zkušenostní a v kritické filosofii nalezneme vysvětlení tohoto problému.

δ) V souhlase se svou teorií omylu učí Spinoza, že každá představa je pokládána za pravdivou, dokud není jinou představou potlačena. Bojem představ se vyvíjí naše pojetí skutečnosti. Nejobsáhlejší a nejdůslednější pojetí jest nejpravdivější.

Vylíčení psychologie citů v Spinozově „Ethice“ jest znamenité a dosud není překonáno. Jako Hobbes, tak i on vychází z pudu sebezachování. Odůvodňuje jej však celou souvislostí svého systému. V každé jednotlivé bytosti (*modu*) působí nekonečná substance; snaha po sebezachování jest tedy u každého jedince část božského působení. Je-li tato snaha podporována, vzniká libost, v opačném případě nelibost. Ale to se stává jenom za přechodu k dokonalejšímu nebo nedokonalejšímu stavu; absolutně klidný stav nebyl by spojen s city libosti nebo nelibosti. Zvláštní kvality citů vznikají vlivem asociace představ. Milujeme, co působí libost, nenávidíme, co působí nelibost. Milujeme, co podporuje věci nám milé, nenávidíme, co jim brání. Cítí-li bytost nám podobná libost nebo nelibost, vzniká bezděky v nás podobný cit. Může však takto vznikat nejen radost, o níž se sdílíme, nebo soucit, ale i závist nebo škodolibost, když totiž sami chceme zakoušet, co někdo jiný zakouší, nebo když jsme již napřed naplněni nenávistí k trpícímu. Jako se libost mění představou své příčiny v lásku, nelibost její představou v nenávist, tak se stává pouhé úsilí (*appetitus, conatus*) pudem (*cupiditas*), je-li spojeno s představou svého předmětu.

V Spinozově vylíčení života citového a volního nalézáme kolísání mezi pojetím čistě intelektualistickým a pojetím realističtějším (nebo voluntaristickým). Na několika místech popisuje Spinoza city jako myšlenky temné a nedokonalé (*ideae confusae et inadaequatae*), jež mizejí při plné myšlenkové jasnosti. Na jiných místech jsou však city líčeny jakožto skutečné, pozitivní stavy, jež mohou být zatlačeny pouze jinými skutečnými stavy. Podobně je tomu u pojmu vůle. Na některých

místech je chtění shodné s myšlenkovou aktivitou; vůle a rozum je totéž. Na jiných místech jest však vůle shodná s úsilím o sebezáchovu a všechny představy a úsudky hodnotící na ní závisí. „Hledáme, chceme, žádáme si a přejeme si nějakou věc, ne že se domníváme, že je dobrá, nýbrž naopak se domníváme, že je nějaká věc dobrá, protože ji hledáme, žádáme si a přejeme.“ Tu je tedy tvrzena priorita vůle. Zřejmě jest toto kolísání (s F. Tönniesem ve *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, VII) vysvětlit z toho, že Spinozovo starší intelektualistické pojetí bylo nahrazeno při zpracovávání „Ethiky“ realističtějším, za něž vděčí vlivu Hobbesových spisů, aniž však byly důsledky nového pojetí všude provedeny.

e) Na pudu sebezachování buduje Spinoza svou etiku. Jako jednotlivec mezi jinými jednotlivci jest člověk závislý a setkává se vždy znovu s překážkami svého úsilí. Jakožto člen ve velké řadě příčin a účinnů nemá člověk svoji příčinu v sobě samém, není aktivní, nýbrž pasivní, není svobodou, nýbrž nesvobodou. Pociťuje-li člověk svou závislost, může se z toho zroditi úsilí o svobodu a samostatnost. Člověk si tvoří pak ideál lidského života (idea *hominis tamquam naturae humanae exemplar*, idea člověka jako vzor lidské přirozenosti), jaký by měl být v plné svobodě a nezávislosti. Nyní má měřítko pro své posuzování: co jej přibližuje onomu ideálu, jest dobré; co jej od něho oddaluje, jest zlé. Přívlastky „dobrý“ a „zlý“, jež nemají smyslu vzhledem k absolutnímu bytí, substanci, nabývají platnosti, položíme-li své stanovisko do zkušenosti, doprostřed časového a konečného vývoje. Není etiky *sub specie aeterni* (pod zorným úhlem věčnosti); tu mizejí všechny protivy a rozdíly, tudíž i všechno hodnocení.

Pud může být překonán jenom jiným pudem, a proto musí ideál sám vzbudit pud nebo se jím stát, má-li vládnout. Bude pak náš úkol, abychom tento pud pokud lze nejvíce zesílili. Prostředkem k tomu je život ve společnosti. Spojí-li lidé své síly, budou moci lépe pečovat o své zachování. Duchovní statky, zvláště poznání, jímž teprve je možná plná svoboda a aktivita, mohou být získány, jenom když jsou zajištěny vnější prostředky existenční, což je snazší ve společnosti než mimo ni. Duchovní statky samy nedávají podnětu ke sporu jako statky hmotné, jež může mít jenom jeden člověk nebo málo lidí; spíše jsou všem společné a jednotlivec zde může jinému pomoci, aniž sám co pozbývá. Mocný pud po sebezachování (*fortitudo*), v němž spočívá ctnost, se proto jeví nejen jako životní odvaha (*animositas*), tj. jako síla uplatnit svou osobnost, ale i jako velkomyslnost (*generositas*), tj. jako síla poskytnout jiným pomoc duchovní i hmotnou. Ale nejvyšší duchovní svobody lze dosáhnout teprve tehdy, porozumíme-li plně sobě samým ve vnitřní jednotě s nejnuitrnějším a nejvyšším bytím, když pojmáme svou vlastní sílu jako část nekonečné síly a když budeme naplněni duchovní láskou k božství (*amor intellectualis dei*), rozničenou v nás radostí z poznání. Vidíme pak sami sebe *sub specie aeternitatis* (pod zorným úhlem věčnosti).

Ve své nauce o státu, jež je obsažena jednak v Traktátu teologicko-politickém, jednak v nedokončeném Traktátu politickém (*Tractatus politicus*), hlásá Spinoza, stejně jako Hobbes, ostrý rozdíl mezi přírodním stavem a životem v státě; ale rovněž hlásá, že je právě úkol státu, aby zajistil větší svobodu a samostatnost, než je možná v stavu přírodním. Jednotlivec se nevzdává své svobody, stává-li se údem státu. Tak je-li Hobbes v teorii předchůdcem osvícenského absolutismu, formuluje Spinoza jako důsledek svých základních názorů a také pod vlivem tehdejších politických poměrů v Nizozemí, základní these politického liberalismu, jež jen o něco málo později vysloví podobně John Locke a od něho přijme a rozšíří Voltaire.

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)

jest jako tři jeho předchůdci, Descartes, Hobbes a Spinoza, přesvědčen o významu mechanického vysvětlení přírody. Kdežto však jeho tři předchůdci pokládali mechanické zásady za samozřejmé a za dané jednou pro vždycky a pak si stanovili úkol, aby určili u ostatních elementů bytí jejich poměr k mechanické kauzalitě, podrobuje Leibniz tuto kauzalitu podrobnějšímu rozboru, když se táže po jejich předpokladech a když se je snaží uvést na něco, co je ještě základnější; teprve když se mu to podařilo, přechází k tomu, aby stanovil poměr hmoty a ducha. Důvody k tomuto zkoumání mechanismu byly jednak čistě teoretické, neboť Leibniz našel u svých předchůdců nedůslednosti a mezery, jednak praktické, neboť chtěl nové vysvětlení přírody uvést v přesnější soulad se svými náboženskými předpoklady. Obojího chtěl dosáhnout jedním rázem, jedinou myšlenkou kontinuity.

V knihovně svého otce, lipského profesora, zahloubal se Leibniz již jako hoch do scholastických děl. Když později poznal novou přírodní vědu a filosofii, cítil se, „jakoby přenesen do jiného světa“. Viděl, že nelze zavrhnout nové ideje, nemohl se však rovněž vzdát přesvědčení, že příroda konec konců je vedena Prozřetelností, že tedy mechanismus musí mít svůj základ v teleologii. Za Leibnizova pobytu v Paříži měl na jeho matematické a fyzikální ideje velký vliv fyzik Huyghens, a později se osobně sblížil i se Spinozou. Od r. 1676 žil v Hannoveru jako dvorní rada a bibliotékař, zaměstnává se filosofickými, matematickými, historickými a právníckými pracemi. Jeho universální duch dovedl zasáhnout účinně a kladně ve velmi odlišných oborech. Všude ho vedla významná myšlenka kontinuity, již lze provést jenom tehdy, budou-li nalézány stále četnější a jemnější rozdíly a odstíny.

α) Učil-li Descartes a Spinoza, že je součet pohybů v světě vždy týž, našel zde Leibniz nesnáz v tom, že nelze vysvětlit, jak se mohou vystřídávat na jednotlivých místech světa pohyb a klid: stojí tu přece jako protikladné stavy! Kontinuity lze hájit jenom pojmem síly (nebo *tendence*, *conatus*). Ustane-li pohyb na některém místě světa, zbude po něm síla a tak může být pohyb znovu vzbuzen. Protiklad pohybu a klidu jest jen relativní. Místo o zachování pohybu lze mluvit o zachování síly. Co umožňuje v budoucnosti změnu nějakého stavu, to jest síla. Nejprve nalézáme zákonnou souvislost dvou stavů a nazýváme pak silou to, co je obsaženo v prvním stavu a co umožňuje příchod stavu druhého. Pojem síly závisí tudíž na pojmu zákona a poslední předpoklad zní, že jest v světě zákonná souvislost měnících se stavů. Tuto domněnku nazývá Leibniz zákonem dostatečného důvodu.

Proč však trvá síla ve světě? Na tuto otázku lze podle Leibnize odpovědět jenom teleologicky. Kdyby nebyla v účinu zachována síla příčiny, nastal by v přírodě úpadek, což by odporovalo božské moudrosti. Tak nalézá Leibniz v opraveném základním zákonu mechanické přírodní vědy základ své víry v Prozřetelnost. V jednotlivostech chce užít přísné mechanické metody, avšak princip mechanismu sám lze podle něho vysvětlit jenom teleologicky.

β) Ještě v jednom bodě domýšlí Leibniz rozbor hlouběji než jeho předchůdci. Ti pokládali rozprostraněnost za základní vlastnost bytí. Leibniz popírá tuto domněnku. Co se rozprostírá, je vždy mnohotvárné a složené a pravá reálnost jest v prvcích, z nichž je to složeno. Kdyby nebylo absolutních jednotek (jež nemohou být rozprostraněny), nemohlo by být nic skutečného. Jenom takové konečné jednotky mohou být substancemi (v přísném smyslu slova). A protože trvá síla, musí i to, co trvá, totiž substance, být silou; z naprosto klidných substancí nevzešla by činnost. Substanční jednotky, jejichž vnější jev jest pak rozprostraněná hmota, nazývá Leibniz monadami. Každá monada je malý svět; její povaha se projevuje v zákonu, podle něhož se dějí její vnitřní změny.

Co jsou tedy tyto monady? Leibniz odpovídá: Jenom v své duši máme přímý příklad jednotlivé bytosti, jejíž vnitřní stavy za sebou následují zákonně. Analogicky s ní si musíme myslet všechny monady, předpokládající v nich ve všech jakousi analogii s našimi city a s naší snahou. Protože však podle zákona kontinuity nestanovíme v přírodě skoků, musíme v světě připustit nesčetné stupně duševního života. A tak poznáváme, jak vzniká vědomí člověka. I zde, jako u přechodu od klidu k pohybu, stáli kartesiáni před hádankou; neboť vědomí, stejně jako pohyb, nemůže vzniknout náhle. Poměr nevědomí a vědomí jest obdobný poměru klidu a pohybu. Aby dokázal kontinuitu duševního života, zkoumá Leibniz pozorně drobné odstíny a obměny vědomí, jichž si často nevšímáme. Takové drobné prvky (*petites perceptions*, malé neuvědomené vjemy) musíme předpokládat i v nevědomí.

V nevelikém pojednání z r. 1685 (*Petit discours de métaphysique*, Malá rozprava metafysická) a v korespondenci s Arnaudem roku příštího rozvinul Leibniz po prvé tuto svou nauku, tzv. nauku o monadách, když ji připravil několika dřívějšími pracemi. Později vypracoval více nárysů této soustavy, jmenovitě v *Système nouveau* (Nová soustava, 1695) a v *Monadologie* (1714). — Leibniz dospívá k svému systému nejprve analyticky, potom analogicky. Hledá poslední předpoklady vědy a vykládá pak tyto předpoklady pomocí analogie. Učinil tu významný objev, když prohlásil analogii za jedinou cestu k pozitivní metafysice. Všechny mytologie, náboženství a metafysické soustavy ubíraly se touto cestou, ale teprve Leibniz má jasné vědomí o principu, jenž tu tvoří základ. Jeho soustava, po Platonovi první pokus o metafysický idealismus (tj. názor, že duševnost tvoří nejnvniternější jádro bytí) a předobraz všech pozdějších pokusů podobného rázu vzbuzuje, nehledíme-li k jejímu obsahu, stálý zájem tímto jasným uvědoměním svého počátku. Táže-li se ho však někdo, proč užívá analogie s takovou důvěřivostí, odpovídá Leibniz: Protože si jenom její pomocí můžeme ozřejmit bytí a protože bytí — jak káže princip dostatečného důvodu — musí být srozumitelné.

γ) Leibniz chtěl svou naukou o monadách vytvořit úplnou protivu spinozismu. Uznává-li Spinoza jenom jednu substanci, uznává jich Leibniz nekonečně mnoho a každá z nich tvoří pro sebe zvláštní svět nebo jinak řečeno samostatné hledisko světa. Každá monada se vyvíjí s vnitřní nutností, stejně jako Spinozova substance. Vypadá to, jako by tu byl postaven absolutní pluralismus proti stejně absolutnímu monismu. Ale Leibniz harmonii a soulad monad, bez níž by nevytvořily světa, může nakonec vysvětlit jenom jejich společným původem z Boha; z Boha tryskají nebo vyzárají monady, stejně jako působí u Spinozy substance v sebezáchovných úsilích modů. Z poměru jednoty a mnohosti vyplývá však Leibnizovi větší nesnáze než Spinozovi, neboť v jeho systému sám Bůh — jako každá skutečnost — jest jenom monada vedle jiných monad, kdežto Spinozova substance jest ve vnitřní souvislosti s mody.

I v tom, jak se dívá na poměr ducha a hmoty, jest Leibniz velmi blízký Spinozovi. Hlásá kontinuitu všech hmotných pochodů a nemůže tudíž uznat ani přechod od hmoty k duchu ani vliv ducha na hmotu. Rozprostraněnost jest jenom vnější, smyslový tvar duševních stavů: co se děje v duši, to dochází hmotného výrazu v těle a naopak. Leibniz tudíž jako Spinoza holduje hypotéze identity, dodává jí však idealistického rázu, když vidí v psychickém absolutní skutečnost a když odstraní spinozovskou souběžnost dvou atributů.

δ) Uvnitř jednotlivých monad, tudíž v individuálním duševním životě, jest úplná kontinuita, stejně jako monady tvoří mezi sebou dokonale souvislou řadu. Jsou všechny možné stupně duševního života, jak nevědomého, tak vědomého. V díle *Nouveaux Essais* (Nové esaye, jež vyšlo teprve dlouho po jeho smrti) rozvinul Leibniz — v polemice s Lockem — své psychologické a noetické názory. Kritizuje tvrzení, že duše jest na počátku nepopsaná deska. Nesmíme opomíjet temných hnutí

duševních. Čím je menší různost a protiva mezi našimi počitky, čím méně vyniká jednotlivý prvek v poměru k ostatnímu obsahu duše, čím jsou slovem duševní stavy temnější, tím snadněji se o nich domníváme, že jich vůbec není. Není tu však absolutní hranice, naproti tomu všechny možné přechody mezi temností a jasností. Temné změny v nás, jež nedocházejí vlastního uvědomění, nazývá Leibniz *perceptions*; odpovídají Hobbesovým fantasmatům. Nejnižší bytosti, monady nejnižšího stupně, nepovznášejí se nad tyto percepce. Vyšší stupeň vzniká, jsou-li percepce spojeny se vzpomínkou a mají-li tedy význam více než chvilkový; tu jest již vědomí (*sentiment*, srovnej Hobbesovo *sensio*) dáno. Nejvyšší stupeň jest podmíněn pozorností k stavům; tu užívá Leibniz názvů *aperception* a *conscience*; *conscience* jest *connaissance réflexive de l'état intérieur* (vědomí jest rozvažující poznání vnitřního stavu), tudíž sebevědomí, ne vědomí vůbec. Nalezli-li kartesiáni duševní život jenom u člověka, podle Leibnize hledejme příčinu v tom, že nepostřehli velikého odstupňování v duševním životě. Zde, stejně jako v hmotné přírodě, jev jasný a zřejmý jest výsledek integrace malých veličin. Zdánlivé mizení duševního života jest jen přechod do tvarů temnějších, elementárnějších. Malé odchylky nepozorujeme a přece nejsme nikdy indiferentní (jako není nikdy absolutního klidu v hmotné přírodě). Jenom tehdy, když se stanou rozdíly význačnými a ostrými, jsme si sebe jasně vědomi a cítíme protiklad, jenž je mezi námi a ostatním světem.

Jako psycholog a jako přírodní filosof provádí Leibniz zákon continuity pomocí pojmu malých rozdílů. Jako matematik byl přiveden tímž postupem myšlenkovým k objevu počtu infinitesimálního. Jeho „*diferenciály*“ jsou mizivě malé veličiny (nebo změny veličin), jež však sčítáním (*integrací*) dávají konečnou veličinu. Tento veliký duch pracoval ve velmi různých oborech, ale typ jeho myšlení byl všude týž.

Uvádí-li všechny rozdíly duševního života na rozdíly temnosti a jasnosti, jest předchůdcem osvícenského století. Nesmíme však opomíjet, že temné stavy mají nekonečný obsah, když jest každá monada zrcadlo celého světa, ačkoli jest si jeho vědoma jenom zčásti. Celé a plné osvětlení jest konečné bytosti tudíž nemožné; jest možné jenom neustálé snažení. A Leibniz i v duši kromě jednotlivých „*percepcí*“ nalézá snahu (*appétit, tendance*), jak přejít k novým *percepcím*. To jest živél, jenž předpokládá jiné rozdíly než temnost a jasnost. Jako u Spinozy tak i u Leibnize nalézáme náznaky hlouběji pronikající nauky o vůli, jež je potlačována převážnou intelektuální tendencí.

ε) Ačkoli Leibniz na rozdíl od Locka hlásal bezděčné a nevědomé základy poznání a polemizoval proti učení o *tabula rasa*, jest přece potud zajedno s Lockovou kritikou „vrozených idejí“, když žádá důkaz pro všechny pravdy, i pro pravdy „vrozené“, nejsou-li to soudy identické. Dokázat soud podle něho znamená uvést jej na soud identický. Princip identity postavil v čelo logiky, kdežto logika aristotelská a scholastická se držely zásady sporu. Podal návrhy k logice, v níž každý soud byl vyjádřen jakožto identita. Tyto náčrty logiky se staly známými teprve 1840 (v *Opera philosophica Leibnitii J. E. Erdmanna*) a upozornila na ně teprve logická zkoumání Booleova a Jevonsova, jež se brala tímž směrem.

Jako princip identity na poli čistého myšlení, tak je princip dostatečného důvodu kriteriem pravdy na poli zkušenosti. Leibniz nerozeznává však, stejně jako Spinoza, důvod a příčinu (*ratio a causa*), a vidí v každém principu nejenom principu badání, nýbrž světový zákon. — Pravdy ze zkušenosti („náhodné“ pravdy) se liší od pravd čistého myšlení („nutných“ pravd) jenom stupněm; tyto mohou být uvedeny na identické soudy konečnou analysou, ony však jenom nekonečnou analysou. Poměr jest týž jako mezi čísly racionálními a iracionálními.

ζ) Leibnizovou filosofií proniká harmonizující a usmiřující tendence. Zvláště chce spojit mechanismus a teleologii, aniž však dosáhne souladu. Teleologie jest prý jen jiné hledisko pro mechanismus. „Všecko v přírodě," praví, „může být stejně vysvětleno příčinami účelnými (*causae finales*) jako příčinami účinnými (*causae efficientes*).

Leibniz však neutkvívá na tomto čistě filosofickém pojetí, ačkoli by mu poskytlo dosti problémů, mělo-li by být empiricky potvrzeno. Chce navzájem sladit i církevní teologii a filosofii. Jako napsal své „*Nouveaux Essais*", aby vyvrátil Locka, tak napsal svou „*Theodiceu*" (*Théodicée*, 1710), aby vyvrátil Bayla. Užívá tu svého rozlišení mezi „nutnými" a „náhodnými" pravdami, oněm nemůže nic odporovat; protože se však „náhodné" pravdy nemohou nikdy stát předmětem dovršené analýsy a protože zásada dostatečného důvodu přesto žádá závěru, musíme se vymanit z řady skutečných příčin (*extra seriem*) a uzнат prvou příčinu, jež je příčina sama sebe. Svět, jenž opravdu vzešel z této první příčiny, nebyl jediný možný; Mohla být mu dána přednost — podle zásady dostatečného důvodu — jenom proto, že byl nejlepší ze všech možných světů. Před stvořením světa bojovaly spolu rozmanité světové možnosti v božské myšlence; ten svět byl vybrán, v němž byla současné možná největší rozmanitost a největší harmonie. Ale ani takový svět nemůže být bez nedostatků. Božská přirozenost nemůže být vyjádřena v konečné přirozenosti bez všelijakých závad a obmezení. Z těchto závad (z „metafysického zla") vznikají bolesti („fysické zlo") a hříchy („morální zlo"). — Upomíná nás to na mytologii Jakuba Böhma. Leibniz musí skutečně přiznat Baylovi, že svět řídí dva principy, jenom že on sám připisuje první božské vůli, jež zlo zmenšuje, co možná nejvíce, druhý božskému rozumu, jenž konstruuje mnoho možných obrazů světa.

Leibniz má však i jiné argumenty. Poukazuje na nekonečnost světa, kteráž umožňuje, že zla, jež zakoušíme v své části světa (jež snad je nejhorší!), mohou být mizivá proti světu jakožto celku. To je nový argument; stal se možným teprve novým obrazem světa, jak jej vytvořili Koperník a Bruno. Naproti tomu užívá Leibniz starého argumentu, tvrdí-li, že zlo a hříchy byly nutné, aby mohlo kontrastem vyniknout dobro a krásno. Tato myšlenka vyskytuje se již u Plotina a Augustina. Je spíše estetická než etická. A odporuje Leibnizově vlastní filosofii, mají-li se obětovat jednotlivé části světa, tedy jednotlivé monady, ve prospěch částí jiných.

Své etické ideje buduje Leibniz na snaze po dokonalosti, to jest po zvýšené energii a po větší vnitřní harmonii. Pocit libosti jest vázán na plnost a soulad sil. Jednotlivec jest bezděky veden k tomu, aby pracoval nejen o svém štěstí, nýbrž i o štěstí ostatních. Ve sporu, jenž byl veden Bossuetem a Fénélonem o „nezaujatou lásku", jest Leibniz na straně Fénélonově, neboť dokazuje skutečnost a hodnotu takové lásky; jen na to ještě klade důraz, že se na nás odráží štěstí jiných lidí. Největší ctnost jest spravedlnost jakožto spojení lásky a moudrosti (*caritas sapientis*): láska stanoví cíl a moudrost nalézá prostředky. Leibnizovo pojetí, jež je rozvedeno zvláště ve dvou malých pojednáních O štěstí a *De notionibus juris et justitiae* (O pojmech práva a spravedlnosti), jest blízké pojetí Shaftesburyovu, jež poznáme v příštím oddíle, a Leibniz sám upozornil na tuto příbuznost.