

XI. OSVICENSKA FILOSOFIE VE FRANCII A V NĚMECKU

Z knihy:

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

Obsah

A. Francouzská filosofie osvícenská a Rousseau	2
a) Francouzská filosofie osvícenská	2
Voltare	2
Montesquieu	3
Condillac, La Mettrie, Holbach	3
Helvetius	4
Denis Diderot	4
b) Jean Jacques Rousseau	4
B. Německá osvícenská filosofie a Lessing	8
a) Christian Wolff	8
Sulzer, Moses Mendelssohn, J. Chr. Edelmann, H. S. Reirnarus	8
C. A. Crusius, J. H. Lambert, J. N. Tetens	9
b) Gotthold Ephraim Lessing	9

Velké systémy a filosofie zkušenostní působily na, kruh poměrně velmi úzký. Kolem poloviny osmnáctého století vzniklo však úsilí, jež chtělo myšlenky tichých myslitelů rozšířit do širokých vrstev. V Anglii toto hnutí, jež se nazývá osvícenstvím, nenabývalo tak výrazné podoby jako ve Francii a v Německu. Ve Francii pomocí základní myšlenky Lockeovy, že všechny představy pocházejí ze zkušenosti, bylo účtováno s dosavadním řádem v církvi i v státě. Lidé se domnívali, že dosáhli nejvyššího osvícení a že mají dostatečné předpoklady, aby staré problémy buď konečně rozřešili anebo jako nepodstatné a zbytečné zamítli. Vznikl nový dogmatismus, jenž snad byl nezbytný, aby byl svržen starý. V Německu působilo zvláště popularizování Leibnizovy filosofie, jež uvedla všechny duševní rozdíly na rozdíl temnosti a jasnosti; z toho si tam vyvodili důsledek, že je potřebí osvícení a jenom osvícení. Ale i ve Francii i v Německu byli duchové, jejichž pohled byl namířen na hlubší duchovní podmínky životní, o nichž neměli potuchy ani průkopníci nového směru ani obhájci směru starého. Rousseau ve Francii a Lessing v Německu byli v tomto smyslu mezi zápasícími protichůdnými názory — a nad nimi.

A. Francouzská filosofie osvícenská a Rousseau

a) Francouzská filosofie osvícenská

Voltaire

Vysloveně revoluční ráz, jehož nabylo osvícenské hnutí ve Francii, byl zaviněn především tím, že starý řád věcí zde byl proti novotám uzavřenější a odmítavější než v Anglii a v Německu a že současně byl vykotlanější a zetlelejší než v jiných zemích. To anglické ideje zrevolucionovaly Francii. Návštěva Voltairova a Montesquieuova v Anglii na konci dvacátých let má tu průkopnický význam. Ve Francii a na pevnině vůbec byly teprve nyní celkem známy filosofické, náboženské, estetické a politické ideje anglické. Voltairovými *Lettres sur les Anglais* (Listy o Angličanech, 1734) počíná se nové období francouzského myšlení. **Voltaire** (1694-1778) nebyl samostatný myslitel, měl však geniální schopnost, že dovedl vědecké ideje a výsledky formulovat krátce, výstižně a zároveň útočně. Vylíčil výborně Newtonovu nauku o přírodě a ve svých filosofických dílech čerpá silně z Locke. Opíraje se o Lockeův princip, že všechny představy pocházejí ze zkušenosti, a o Newtonův objev velké zákonné souvislosti ve vesmíru, kritizuje teologická učení církve. Bojuje nejen důkazy, ale i poškľebkem a posměchem a — kde zápasí s duchovním a tělesným útlakem — s hlubokým rozhořčením. Jeho nejdůležitější filosofická díla jsou *Dictionnaire philosophique portatif* (Kapesní slovník filosofický, 1764) a *Le philosophe ignorant* (Nevědomý filosof, 1766).

Všechny představy pocházejí z počitků a tyto z hmoty. Co jest hmota? To nevíme — jako nevíme, co je duše. Bůh nám dal rozum, aby nás vedl v našich skutcích, ne abychom vnikali do podstaty věci. Jenom tolik víme, že je hmota věčná; neboť zásada, že nic pojde z ničeho, je všeobecně uznána. Jsoucnost boží jest dokázána účelností, již nalézáme v přírodě. Ale neštěstí a zlo ve světě (což Voltaire velmi ostře líčí ve svém *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Báseň o katastrofě Lisabonské) nedovolují, abychom věřili ve všemohoucnost boží, chceme-li si zachovat víru v jeho dobrotivost. Voltaire hlásá přirozené náboženství, vší silou (i nepřímou a skrytě) potírá však náboženství zjevené. Voltaire používá principu jednoduchosti, vysvětluje-li nadpřirozené, stejně jako ho užívali učenci renesanční, vysvětluje svět přirozený. Co jde nad přirozené náboženství, to odvozuje z hlouposti nebo z podvodu: hloupost začne a podvodníci pak využijí, této hlouposti; aby mohli pomocí pověry vládnout nad lidstvem. Takové náboženství je nejlepší, jež má mnoho morálky, ale málo dogmat.

Montesquieu

Montesquieu (1689-1755) měl více historického smyslu než Voltaire. Hlásá v svém díle *Esprit des lois* (Duch zákonů, 1748) souvislost institucí a zákonů s přírodními a mravními poměry národa. Proto nemůže ústava prostě přecházet od národa k národu. Právě historická a srovnávací metoda dovoluje Montesquieuovi, aby existující sociální poměry kritizoval ostře a od základu. Nehistorický je, kde příliš kvapně zevšeobecňuje. Podává např. ideální obraz anglické ústavy, aniž podotkne, že její dějinný předpoklad byla dlouhá politická výchova anglického národa, jež se děla samosprávou v užších kruzích.

Condillac, La Mettrie, Holbach

Condillac (1715-1780) se pokusil zjednodušit Lockeovu nauku o poznání ve svém *Traité des sensations* (Pojednání o počitcích, 1754), když redukuje celý duševní život na počitky, jež jsou naprosto pasivní. Pozornost jest jenom silný počitek, jenž brání vzniku jiných počitků; vzpomínka je jenom dozvuk počitku a srovnání spočívá jen v tom, že dva počitky se vyskytnou zároveň. Srovnáváním libosti a nelibosti vznikají potřeby a pudy. Třebaže však Condillac chce takto všechnu aktivnost vyloučit z psychologie, přece jen podržuje Descartovu teorii o duši a těle jako dvou rozdílných jsoucnech. Neboť počitek jest odlišný od pohybu, a obzvlášť srovnávací schopnost (tj. schopnost, abychom měli současně dva počitky) dokazuje jednoduchou substanci jako nositelku počitků. Tak mohl Condillac, jenž byl katolický duchovní, spojit svou psychologii se svou teologií. Přesto však spiritualistická část Condillacovy nauky neměla vlivu; předmětem pozornosti se stala teze o redukci duševních jevů na pasivní počitky. Již dříve postavil lékař **La Mettrie** (1702-1751) proti kartesiánskému dualismu rozhodný materialismus ve svém spise *L'homme machine* (Člověk stroj, 1748). Jenom když jest čistě hmotné, co nazýváme duší, lze si vysvětlit, proč nás nadšení rozehrívá a proč horečka může zrychlit naše myšlenky. Počitek je vlastnost hmoty, stejně jako rozprostraněnost a pohyb. Skutečné podstaty hmoty ovšem neznáme. — Mimo tyto materialistické představy nalézáme ve spisech La Mettrieových (*Système d'Épicure*, Soustava Epikurova, *L'homme plante*, Člověk, rostlina) zajímavé náznaky vývojové nauky. Z věčných organických zárodků vznikají pod vlivem vnějších okolností různé životní tvary. Pud a potřeba jsou síly, jež pobízejí člověka kupředu, a bytosti bez potřeb nemohou mít ducha; člověk jest nejvyšší bytost, protože má nejvíce potřeb. Materialismus naprosto dogmaticky a systematicky vybudoval **Holbach** (1723-1789), německý baron, žijící v Paříži. V díle *Système de la nature* (Soustava přírody, 1770) hlásá, že materialismus je jediný pravý důsledek přírodní vědy. Je-li pohyb (jak tomu učil Toland) původní vlastností hmoty a můžeme-li hmotné jevy vysvětlovat jenom hmotnými příčinami, pak není potřebí, abychom uznali jednoho nebo více duchů, odlišných od hmoty. Odvolání k duchu jest jenom znamení nevědomosti. Myšlení nebo vědomí jest jen pohyb v hmotných částicích, pohyb podobný jako při kvašení, výživě a růstu, jež, rovněž nevidíme, na něž však usuzujeme z toho, co vidíme. Jest jenom jediná věda, fyzika, tj. nauka o pohybu. Domněnka, o dvojím druhu bytí, o duchovním a hmotném, jest nejen neužitečná, ale i škodlivá. Jest příznivá pověře a tudíž opět kněžské vládě. Již tzv. přirozené náboženství jest nebezpečné; neboť každé náboženství musí mít kultus a tím se lidé vydali násilí kněžskému. Tvoření božských představ jest plod temné politiky teologů, těchto *fabricateurs de la divinité* (výrobců božství)!

Helvetius

S Condillacovým učením o pasivitě duševního života souvisí jaksí **Helvetiova** (1715-1771) teorie o původní rovnosti všech lidí, pokud se týče přirozenosti a nadání. Všechny rozdíly pocházejí zvenčí, z výchovy v nejširším slova smyslu, tj. ze všech těch vlivů, jež na nás působí. Na výchově závisí, jakým směrem je veden náš zájem a naše pozornost. Dvěma lidem se nikdy nedostane zcela stejné výchovy. Jediná, vzpružina je zájem o sebe; na výchově záleží, je-li člověk připoután k velkým či malicherným cílům (*De l'esprit*, O duchu, 1758). V posmrtném díle *De l'homme* (O člověku, 1773) Helvetius vychází z těchto předpokladů a polemizuje s odlučováním individuálních zájmů od zájmů veřejných, s odlučováním, jemuž přejí despotické vlády a z něhož on odvozuje neblahý stav své vlasti. Na tento názor nesmíme zapomínat, chceme-li Helvetiovi dokonale rozumět. Byl to muž lidumilný a vlastenecký, který své značné jmění, jehož nabyl jako generální nájemce, dal do služeb literatury a filantropie.

Denis Diderot

Nejhlubší myslitel celé skupiny byl Denis Diderot (1713-1784), proslulý jako energický vydavatel velké Encyklopedie, podle níž jsou pojmenováni francouzští osvícenští filosofové encyklopedisty. V Encyklopedii mohl Diderot vyslovit své vlastní myšlenky jenom skrytě. Ve spise *Interprétation de la nature* (Výklad přírody, 1754) vyslovil o nepřetržitém vývoji života na zemi podobné myšlenky jako La Mettrie. Působil na něho velmi silně Leibniz, zvláště tam, kde klade důraz na pojmy kontinuity a síly. Jeho nejgeniálnější myšlenky jsou obsaženy v obou dialogích, jež byly složeny r. 1769, vytištěny však teprve r. 1830, *Entretien entre d'Alembert et Diderot* (Rozmluva mezi d'Alembertem a Diderotem) a *Reve d'Alembert* (Sen d'Alembertův). Diderot popírá důrazně — na rozdíl od La Mettrie a Holbacha — že lze vysvětlit duševní život jako pouhý produkt vzájemného působení hmotných částic. Přemístění atomů nemůže vzbudit vědomí. Vznik duševního života lze jen tehdy vysvětlit, jsou-li již na nižších stupních zárodky nebo dispoice, jež na vyšších stupních mohou být pokračující koncentrací rozvity k vědomému životu. Diderot přičítá celé přírodě citlivost (*sensibilité*), rozlišuje tu však potenciální a aktuální citlivost (*sensibilité active*). Dále klade důraz na nesnáz, jak vysvětlit, že může jednotné vědomí vzniknout z mnoha rozdílných duševních prvků. Neodpovídá na tuto otázku. Ale zdá se, že se zastává kontinuity tak energicky, jako by vlastně v přírodě nebylo opravdu oddělených prvků čili individuí.

b) Jean Jacques Rousseau

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) byl na čas blízký encyklopedistům a jeho rozchod s nimi — při němž jistě mimo zásadní rozpory spolupůsobily i mnohé osobní důvody — byla kulturně historická událost, známka, že se prolamoval na povrch nový problém. Jako šlo v Humeově problému o možnost vědy, tak v Rousseauově problému běželo o hodnotu kultury. Rousseau se narodil v Ženevě. Jeho duch, neklidný a usilující, aby se vymanil z úzkých poměrů obyčejného života, hnal ho do romantického, tuláckého a dobrodružného života, jenž ho r. 1741 přivedl do Paříže, kde se pak Rousseau spřátelil s Diderotem a Holbachem. Když mu vzešla velká myšlenka o protivě přírody a kultury, opustil Paříž, aby žil na venkově, a brzy potom se rozešel se svými encyklopedistickými přáteli. Pro své spisy musel prchnout ze země; ani ve Švýcarech nemohl dojít trvalého pobytu. V pozdních letech nabyla jeho podezřívavost a jeho stihomam zřejmě chorobného rázu. Poslední léta strávil ve Francii v ústraní.

α) V prvních svých spisech (*Discours sur les sciences et les arts*, Rozprava o vědách a uměních, 1750 a *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rozprava o původu

a základech nerovnosti mezi lidmi, 1755) staví přírodu a kulturu ostře proti sobě. V Rousseauově pojmu přírody se protínaly původně různé řady představ, avšak jeho ideje se neustálým uvažováním jasnily více a více, až konečně je jeho pojem přírody zcela zřejmý v jeho hlavním díle v Emilu (*Emile*, 1762). V třetím dialogu svého památného spisu *Rousseau juge de Jean Jacques* (Rousseau soudcem Jana Jakuba) upozornil, že jeho spisy tvoří souvislou řadu, jež krok co krok vede svět k určitým prvním principům. Kdo chce postupovat synteticky, praví, musí proto začít Emilem. V prvních spisech mu běželo o to, aby podrobil soudobou kulturu kritice a aby přirozený vývoj zbavil překážek; teprve později mohl vybudovat své principy kladně a přímo. Tímto pozitivním výkladem byly pak odstraněny i paradoxy, k nimž ho přivedlo jeho počáteční pojetí.

Tři rozdílné řady představ vedly původně Rousseaua (jak vysvítá z předmluvy k *Diseours de l'inégalité*), když chtěl vytyčit pojem přírody: teologická, zoologická a psychologická. Příroda je dílo boží, kultura však jest dílo člověka: přírodní stav je proto stav dokonalosti, stav „nebeské a velebné prostoty“. Vzpomínáme tu na zahradu Eden. Jinak však líčí přírodní stav jako život ven a ven pudový, v němž se vyskytují jenom čistě fyzické potřeby a v němž není vůbec vyvinuta soudnost ani obraznost. Aniž si toho všimne, přejde Rousseau z teologie na půdu zoologie. Vlastní pramen jeho pojmu přírody jest však psychologický. Rousseau nevycházel nijak z dávné minulosti, nýbrž z něčeho, co mohl nalézt ve svém vlastním nitru. „Příroda“ jest bezprostřední a nastřádaná síla životní, bezděčný rozvoj proti omezení a rozpolcenosti, jež snadno s sebou přináší civilizace. Přirozené úsilí člověka jest, aby se zachoval, aby rozvinul své vlohy a pudy. A tato bezděčná snaha je tak silná, vnitřní pramen životní je tak bohatý, že sebezáchova nijak neodporuje soucitu nebo oddanosti a sebeobětování. Původně nepozoroval jednotlivec rozdíl mezi sebou a ostatními lidmi; vnitřní proud se roztéká po všech bytostech, jež se podobají jednotlivci samému: *La force d'une ame expansive m'identifie avec mon semblable* (Síla rozpínavé duše mě ztotožňuje s mým bližním). Proto je добрta a láska zjev přirozený. I náboženský cit — jeví se jako vděčnost, obdiv a úcta — jest přirozený následek bezděčné expanze. Vyniká-li však rozdíl mezi jednotlivci, když srovnávací reflexe počne své dílo, pak se sebezáchova, sama v sobě svobodná a dobrá (*amour de soi*) mění v egoismus (*amour propre*, láska k sobě v sebelásku). Vzniká závislost, nespokojenost, ješitnost, závist a panovačnost. A k tomu přistupuje ještě dělba práce, jež rozvíjí sociální život. Mohutnosti a schopnosti se specializují a vznikají překážky plného, jednotného a všestranného vývoje osobnosti. Duševní život je roztržštěn a mechanizován. Požadavek, aby se člověk vrátil k přírodě, je proto Rousseauovi shodný s požadavkem, aby se člověk opět stal jednotnou bytostí: *Rendez l'homme un!* (Učiňte člověka jedním!) Ve volné přírodě, s níž se velmi dobře seznámil na potulkách svého mládí, objevoval se mu tento pocit jednoty s neobyčejnou svěžestí. Nejdříve vyjádřil nadšeně svou radost ze samoty v přírodě a smysl pro přírodní krásu.

Čím více Rousseau prohluboval své myšlenky, tím mu bylo jasnější (jako již dříve Shaftesburymu), že protiva přírody a kultury je jenom relativní. Mluvil-li proti umění a vědě, myslil vlastně jenom umění a vědu své doby, jež postrádala původnosti, velké badatele renesance a století sedmnáctého však velebil. Genius je také jedna forma bezděčného rozvoje, na rozdíl od nápodoby a školení. Kultura sama je dobrá a přirozená, odpovídá-li vývojovému stupni člověka; stává se dokonce prostředkem k rozvíjení přirozených schopností. Kulturu však nelze prostě přenést od jednoho národa k národu druhému. Není kultury, jež by se hodila všem lidem za všech dob a na všech místech. Zvláště se Rousseau staví proti mínění, že pařížské osvícenství a kultura z polovice

osmnáctého století jest universální kultura, a pohoršovalo ho, že ji Voltaire a encyklopedisté chtějí zavést i do jeho milovaného Švýcarska.¹

β) Dosavadní psychologie, navazující na Aristotela, podržela rozdělení duševních prvků v poznání a chtění, v teoretickou a praktickou mohutnost. Otřáslí tím sice již Spinoza a angličtí psychologové osmnáctého století (Shaftesbury a jeho následovníci). Ale Rousseauovi přece jen v podstatě vděčíme za to, že cit byl uznán za samostatnou stránku duševního života. Cit má právě ráz bezprostřednosti a napětí (expansivnosti), který jest podle Rousseaua vlastností přírody, poznání však je srovnávání a chtění jest volba. V očích Rousseauových cit zároveň dodává člověku vlastní hodnoty. Jest ve vysoké míře nezávislý na poznání; ve svých vrcholných chvílích, kdy stoupá až k extasi, vylučuje všechny jasné představy. A mění se pomaleji než poznání. (Viz kromě „Emila“: *Réveries d'un promeneur solitaire*, Snění osamělého poutníka).

γ) Ve své pedagogice se Rousseau snaží obzvláště, aby obhájil přírodu. Výchovu nejraději by postoupil přírodě, vyčkáváje vzrůstu a zralosti orgánů i mohutností. Protože však je dítě vždycky vydáno vnějším, sociálním vlivům, jest třeba od něho oddalovat, co působí škodlivě, aby měla příroda volný chod. Výchova má být převážně negativní, tj. má spočívat spíše v odstraňování překážek než v přímém působení. V skvělé apologii „Emila“ (*Lettre á Beaumont, archevêque de Paris*, Dopis Beaumontovi, arcibiskupu pařížskému) rozvinul zvláště tuto myšlenku negativní výchovy. Tato výchova je o to nezbytnější, že s počátku naprosto neznáme dítěte; nejdříve musíme pozorováním poznat zvláštnosti dítěte, nežli počneme s pozitivní výchovou. Dětský věk je stejně samostatný a hodnotný díl života jako pozdější život a má znamenat více než pouhou přípravu. Proto má dítě žít co možná bez násilí a oddávat se bez překážek životu. Nejlépe by bylo, kdyby mohlo samo získat všechny své dřívější vědomosti a samo objevit všechny staré pravdy.

Negativní výchova je úkol velmi těžký. Musíš zároveň pozorovat, připravovat, varovat a přece se držet v pozadí a sama sebe zapírat: *tout faire, en ne faisant rien!* (Činit vše a přece nic!) Tato myšlenka znamená jeden z vrcholných mezníků v dějinách pedagogiky.

δ) V náboženských věcech je Rousseau ve velmi charakteristickém rozporu s Voltairem, ačkoli oba jsou vlastně zcela za jedno v svých náboženských představách, v dogmatech „přirozeného náboženství“. Rousseau Věří s Voltairem v jednoho osobního boha, jenž je dobrý, ne však všemohoucí, a i on vysvětluje skutečnost zla a špatnosti z odporu hmoty. Jako Voltaire i on se obrací proti materialismu La Mettrieovu a Holbachovu. A přes to Rousseau cítil velkou antipatii k Voltairovu stanovisku. Pro něho samého mělo náboženství kořeny naprosto na půdě citového života. Vyrůstá, jak jsme viděli, z pudu po sebezáchově a po vlastním rozvoji. Tento pud může být tak mocný, že ho neukojí žádný časný předmět. Zvláště v přírodní osamocenosti stoupá tento pud u Rousseaua až k afektu, k extasi lásky, obdivu, překypujícího životního citu. Náboženství nelze srovnat s žádným představováním; usiluje nad každý daný předmět, nad každý určitý výraz. *J'étouffe dans l'univers* (Dusím se ve vesmíru), praví Rousseau (v jednom listě k Malesherbesovi). Že náboženství vzniká „z přírody“, to znamená, že vzniká „z vnitřního citu“: *j'ai laissé l. la raison, et j'ai consulté la nature*,

¹ Spisovatel této rukověti se pokusil, aby toto pojetí přírody u Rousseaua zevrubně odůvodnil ve své knize „Rousseau a jeho filosofie“.

c'est-à-dire le sentiment intérieur qui dirige ma croyance (Vzdal jsem se rozumu a poradil jsem se s přírodou, tj. s vnitřním citem, který řídí mou víru, List Vernesovi.)

Ačkoli však podle Rousseaua náboženství vzniká nezávisle na rozumu, přece jen neodporuje rozumu. Rousseau je přesvědčen, že základní pravdy přirozeného náboženství mohou být odůvodněny rozumovými důkazy. Materialismus je mu absurdní, neboť z pouhé hmoty nelze vysvětlit ani pohyb ani zákonnost přírodní ani vznik duševního života. Rousseau je ve své filosofii kartesián. Ale ve stvoření z ničeho nevěří. Pouhým volním aktem nemůže nic vzniknout. A zlo a špatnost ve světě lze vysvětlit jenom tehdy, existuje-li stálý odpor k božským záměrům, tedy věčná hmota.

Proti pozitivním náboženstvím namítá Rousseau, že staví mezi lidi a boha autority a knihy a že svým „neohrabaným kultem“ ubližují vznešenosti všeho poměru k bohu. Sám sebe má za křesťana, ačkoli nemůže věřit dogmatům a zázrakům.

Své náboženské myšlenky rozvinul Rousseau nejzevrubněji v „Emilu“, v proslulém oddílu *Profession de foi du Vicaire Savoyard* (Vyznání víry savojského vikáře). Chce odsunout náboženské vyučování až do přechodného věku, neboť děti nevnímají představ, jež jsou jim nesrozumitelné. — A v náboženském vyučování má být především ukojena potřeba srdce. „Je-li svět věčný nebo stvořen, co je mi po tom?“ Ve Smlouvě společenské (*Contrat social*) si přeje, aby bylo přirozené náboženství uznáno za náboženství státní, kdežto proti křesťanství se velmi ostře vyslovuje se stanoviska státu, protože přemísťuje vrcholný úkol a vrcholný cíl člověka na onen svět a tím ochromuje energii, jíž žádá stát po svých občanech.

ε) Své politické zásady rozvinul Rousseau ve Smlouvě společenské (1762). Hájí suverenitu národa s energií, s níž ji nikdo nehájil od dob Althusiových. Obecná vůle (*la volonté générale*, rozdílná od *volonté de tous*, od vůle všech) má tu být rozhodným činitelem. Je to nejnitřnější úsilí, vládnoucí tendence národa, jež ve změně generací míří k vespolným zájmům, k blahu celku i jednotlivce. Projevuje se v národním citu a odpovídá pudu po sebezáchově (*amour de soi*) u jednotlivců. Na ní být závislým není nijaká nesvoboda, neboť jsou v ní zahrnuty vůle všech jednotlivců: každý jednatel je *membre du souverain* (úd vládcův).

Jako Bodin a Althusius rozeznává i Rousseau formu státní a vládní: státní forma jest jen jedna, neboť suverenita je vždy u národa; vládní formy se však mění s kulturními stupni a s charakterem národa. Rousseau má zřejmou zálibu v drobných státech, neboť v nich mravy a zvyky, bezděčné projevy národní vůle, mohou bez vědomého zasahování a bez vnějších zákonů určovat chod veřejných záležitostí. Soucit a lidskost mohou se v nich lépe rozvinout; větší svoboda je možná, protože vládní moc nemusí být tak silná. Občané mohou mimo to lépe než ve větších státech dozírat na vládní moc. Velký stát může být svobodným státem, jenom když tvoří unii většího počtu menších států.

Ve vnitřním životě národa vzrůstající dělba práce jest zlo. Jak jsme viděli, jest zde vlastně zřídlo kulturního problému, jenž je Rousseauovi shodný se sociálním problémem. Rousseau první jasně uviděl sociální otázku. Dělba práce zaviňuje jednostranný vývoj jednotlivců a z toho plynoucí závislost jeho na ostatních lidech. Protože dělba práce pokročila obzvlášť ve městech, velebí Rousseau život na venkově, kde je člověk i přírodě blíže. Venkovany pokládá za vlastní národ a je velmi znepokojen silným stěhováním z venkova do měst.

B. Německá osvícenská filosofie a Lessing.

a) Christian Wolff

Christian Wolff (1679-1754) první obšírněji německy vylíčil novou filosofii je popularizátor lebnizovské filosofie a jeho obšírné, systematické spisy vytlačily scholastiku z německých vysokých škol. V jeho systému však v popředí nestál metafysický idealismus a nauka o monádách, nýbrž učení o předurčené harmonii, jež teologicky bylo spíše lze přijmout. Stal se však i mučedníkem tohoto učení, neboť král Fridrich Wilhelm I. ho pro jeho domnělý totalismus zbavil profesury v Halle a dokonce vypověděl do 48 hodin ze země. Odebral se pak do Marburku, ale byl v prvním roce vlády Friedricha II. povolán opět do Halle. Všeobecný přehled své filosofie podává ve spise: *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele der Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Rozumné myšlenky o Bohu, světu, duši lidské a i všech věcech vůbec, 1719). Je to dovršitel dogmaticko-racionalistické filosofie, neboť se pokouší, aby odvodil větu o dostatečném důvodu z věty sporu, poněvadž se domnívá, že by to byl spor, kdyby něco povstalo z ničeho! Přece však se mnozí z jeho žáků snažili, aby byli právem i zkušenosti, a Lockeova filosofie byla více méně eklekticky kombinována s filosofií Wolffovou. Zvláště kladli velkou váhu na empirickou psychologii (v čemž Wolff sám dal příklad). Stále více a více ustupovala metafysika do pozadí v poměru k psychologii.

Sulzer, Moses Mendelssohn, J. Chr. Edelmann, H. S. Reirnarus

V přísné osvícenské psychologii mělo se vlastně mluvit jenom o temnosti a jasnosti. Ale jako Shaftesbury v Anglii a Rousseau ve Francii, tak hájili v Německu **Sulzer** (ve spisech berlínské Akademie, 1751-1752) a **Mendelssohn** (*Briefe über die Empfindungen*, Dopisy o pocitech, 1755) samostatného významu citů (především estetického citu) a jejich nepřevodnosti v prvky čistě intelektuální. K nim se přidružil **Kant** (ve spisech z šedesátých let) a **Tetens** (*Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Filosofická zkoumání o lidské přirozenosti a jejím vývoji, 1777).

Osmnácté století bylo nejen století osvícenské, ale i století sentimentální. Nejenom přirozený rozum, ale i přirozený cit si žádal ukojení. A často se tyto dvě tendence dostaly navzájem do zápasu, jako např. v době Sturm a Drangu, v době kvasu, z něhož konečně vzešla nejskvělejší díla na poli umění a vědy. Tento kvas se však na rozdíl od Francie nerozšířil na pole veřejného života. Ani náboženské rozdíly nebyly v Německu tak ostře vyhraněny jako ve Francii. Protestantská církev byla již pietismem oddálena od ustrnulé ortodoxie a, racionalismus měl přívržence v lůně církve samé. Wolffova filosofie byla uznávána vlivnými duchovními, často (jako např. v Královci) ve výrazném spojení s pietismem. Na světské kruhy působil zvláště jasný a ušlechtilý židovský spisovatel **Moses Mendelssohn** (1722-1786), Žák Wolffův a Lockeův, jenž rozumovými důkazy hájil nesmrtnosti (*Phädon*, 1767) a jsoucnosti boží (*Morgenstunden*, Jitřní hodiny, 1786). Židovstvo nemělo podle Mendelssohna přesvědčení dogmatiky, jež by překročovala obsah přirozeného náboženství (*Jerusalem*, 1783). A mnozí protestantští teologové měli, pokud se týče křesťanství, podobný názor. Jen v ojedinělých případech nabyl poměr mezi přirozeným a pozitivním náboženstvím rázu nepřátelštějšího. Tak na příklad **J. Chr. Edelmann** (1698-1767), jenž v autobiografii (tiskem vyšlé r. 1849) vylíčil svůj velmi zajímavý vývoj, byl přiveden od ortodoxie k pietismu a odtud k jakémusi spinozovskému racionalismu. Slovo „logos“ s počátku Janova evangelia překládal slovem „rozum“ a Bůh mu byl stejně jako Spinozovi jenom imanentní, nikoli transcendentní příčina světa. Jenom historickou kritikou a symbolickým výkladem nalézal v biblických spisech pravou nábožnost. Skladateli „Wolfenbittelských fragmentů“ (vydaných Lessingem), hamburskému profesorovi **H. S.**

Reirnarusovi (1694-1768), neutvořil se tento poměr tak harmonicky. Podle něho je mezi obsahem biblických spisů a lidským rozumem a morálkou rozpor, jehož nelze překlenout. Zjevení je nemožné jak fyzicky tak mravně, a vznik biblických vyprávění by se vysvětlil jedině množstvím sebeklamů.

C. A. Crusius, J. H. Lambert, J. N. Tetens

Německá osvícenská filosofie pracovala nejen v psychologii a náboženské filosofii, ale i na poli teorie poznání. **C. A. Crusius** (1712— 1775) ukázal, že rozdíl smyslového vnímání a myšlení není totožný s rozdílem temného a jasného pochopení; smyslové vnímání může být zcela jasné. Ostře rozlišuje důvod poznání a reální důvod a kritizuje Wolffův pokus, jak odůvodnit princip kauzality ven a ven logicky. Konečně poukazuje na chybu, jež tkví v ontologickém důkazu (*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, Nástin nutných pravd rozumových, 1745). V nauce o metodě **J. H. Lambert** (1728-1771) rozvinul s velkou jasností rozdíl analytické a konstruktivní metody ve filosofii (*Neues Organum*, Nové organon, 1764), Konečně **J. N. Tetens** (1736-1805) ukázal v díle dříve již jmenovaném, že každý myšlenkový projev, stejně jako každý projev pozornosti, zjišťuje poměr různosti nebo podobnosti. Tito tři myslitelé jsou přímí předchůdci Kantovi. Tetens mohl již použítí ranějších spisů Kantových.

b) Gotthold Ephraim Lessing

Jak vyplývá z toho, co bylo svrchu řečeno, tak zvaná osvícenská filosofie v mnohých náznacích překonává sama sebe. Zvláště pak **Gotthold Ephraim Lessing** (1729-1781) stojí mezi německými osvícenci jako badatel, jenž ční vysoko nad soudobé zápasy a rozpory. Ačkoli se velmi liší od Rousseaua, pokud jde o charakter a nadání, zaujímá přece obdobné místo v dějinách duchového života. Nebyl sám vlastně produktivní, byl však nadán značným a jemným smyslem pro původnost na duševním poli i pro vnitřní souvislost, jež nikdy nemůže být vyčerpána v určité vyhraněných životních formách. Proto se stavěl kriticky i k racionalistům i k ortodoxním. Jako teologický kritik ukázal na původní křesťanství, jež je starší než bible, proti níž se tolik namítá (*Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft*, O důkazu ducha a síly). A věčné úsilí o pravdu povýšil nad nečinné vlastnění pravdy (*Duplik*). Souvislost duchovního vývoje nenalezl ve výsledcích a v dogmatech, nýbrž ve vnitřním úsilí, jemuž výsledky a dogmata děkují za svůj vznik. Smysl pro původnost a osobitost vedl ho i jako estetika. V *Hamburské dramaturgii* poukazuje — na rozdíl od vládnoucího klasicismu — na Shakespeara jako na nedostižný vzor dramatického umění básnického, a v *Laokoontu* usiluje, aby stanovil hranice umění výtvarného a básnického.

Lessingovo vlastní náboženské stanovisko jest charakterizováno větou, že poznání věčné souvislosti věcí nemůžeme budovat na jednotlivých dějinných událostech. Na rozmanitá pozitivní náboženství máme pohlížet jako na stupně vývoje lidského ducha, anebo, jak se Lessing obrazně vyjadřoval, jako na výchovné moci. Co je výchova jednotlivci, to je zjevení pokolení lidskému, Starý a Nový zákon jsou „slabikáře (*die Elementarbücher*) lidského pokolení“. Přejde čas, kdy se takové knihy stanou zbytečnými; zatím však je dobře, že žák pokládá svůj slabikář za nejvyšší vědu — avšak jednou nové, věčné evangelium přijde (*Erziehung des Menschengeschlechts*. — *Gesprache über die Freirauerer*, Výchova lidského pokolení. — Rozmluvy o svobodných zednářích).

Čistě filosoficky byl Lessing (podle zprávy Jakobiovy, „*Briefe über die Lehre des Spinoza*“, Listy o Spinozové učení) blízko Spinozovi; měl-li by se prý Lessing po někom pojmenovat, pak prý by nevěděl již o nikom jiném. Toužil po světovém názoru přirozeném, prostém skoků do transcendentna.