


**Gottfried
Wilhelm
LEIBNIZ
Monadologie
a jiné
práce**

SVOBODA
PRAHA
1982



UNIVERSITNÍ KNIHOVNA
FILIZOFICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY J. E. PURKYNĚ
BRNO

Z latinských a francouzských předloh,
podle vydání C. I. Gerharta
Die philosophischen Schriften
von Gottfried Wilhelm Leibniz,
Berlín 1879–1890,
sv. 2, 4, 6 a 7,
přeložil Jindřich Husák

Translation ©
Jindřich Husák,
Praha
1982

21.835
ÚSTŘEDNÍ KNIHOVNA
FILOZOFICKÉ FAKULTY
UNIVERZITY J. E. PURKYNĚ
BRNO

973-83

ŽIVOT A DÍLO GOTTFRIEDA WILHELMA LEIBNIZE

ŽIVOT

Gottfried Wilhelm Leibniz se narodil v Lipsku 1. července 1646. Jeho otec byl notářem a na konci svého života zároveň profesorem morálky na univerzitě. Předčasně vyspělý chlapec se naučil latinsky a řecky. Platón, Vergilius a Aristotelés byli jeho prvními autory, od nichž se naučil spojovat myšlení s obrazností a osvojil si přesný styl. V patnácti letech již četl novověké autory, Bacona, Cardana, Campanellu, Keplera, Hobbese, Galileiho a Descarta, a to se stejným zápalem, jako dříve četl autory staré. Jeho četba se ani v tomto raném věku neřídila principem náhody. Mezi nesčetnými myšlenkami, které jej přitahovaly, si již vybíral a pokoušel se je sjednotit. „Zajisté nás těší rozmanitost, avšak uvedená v jednotu.“ „Vzpomínám si,“ píše v roce 1714 Remondovi, „že jsem se ve věku 15 let procházel sám v lesíku nedaleko Lipska, zvaném Růžové údolí, a rozhodoval se, zda podržím substanciální formy starých filozofů a scholastiků.“¹⁾ Mechanistický výklad novějších filozofů a vědců převážil a přivedl jej ke studiu matematiky.

Leibniz studoval práva a filozofii nejprve na univerzitě v Lipsku u profesora Jakuba Thomasia (otce proslulého Christiana Thomasia), známého důkladnou znalostí staré filozofie. V roce 1663 obhájil bakalářskou disertaci „O principu individuace“

¹⁾ Viz podobné místo na str. 116 této knihy.

(De principio individuationis), která již obsahuje hlavní tezi jeho budoucí soustavy: „každé individuum se individualizuje díky celému svému bytostnému obsahu“, a nikoli díky něčemu, co k jeho bytosti přistupuje, jako je materie (aristotelský a scholastický princip individuace), existence, „totost“ (haecceitas) Dunse Scotata atd. Později Leibniz studoval v Jeně u matematika Eduarda Weigela. Zaujat jistotou matematických kombinací pojal myšlenku prozkoumat zákony kombinací pojmů. Kdyby se složené pojmy rozložily analýzou na jednoduché a ty označily symboly, převedly by se všechny filozofické problémy na logický kalkul analogický matematickým kombinacím. Jako příklad těchto kombinací určil Leibniz všechny možné módy kategorického sylogismu. Tato „Rozprava o umění kombinatoriky“ (Dissertatio de arte combinatoria) z roku 1666 je pozoruhodná tím, že obsahuje zárodky jeho pozdějšího objevu diferenciálního počtu a zkoumání tzv. univerzální charakteristiky, od níž opět vede cesta k matematické logice. Souvislost mezi ranou prací a pozdějšími plodnými výsledky naznačuje, že Leibnizovy objevy byly především výsledkem jeho vlastní práce, a ne důsledkem vnějších vlivů. Leibniz ostatně naráží na tento rys svého intelektuálního vývoje v jedné své autobiografické pasáži, v níž se nazval autodidaktem, samoukem.¹⁾

Na univerzitě v Altdorfu, na níž jako dvacetiletý dosáhl doktorátu práv, byla mladému Leibnizovi nabídnuta profesura, avšak Leibniz ji odmítl. Být profesorem, být vázán k určitému místu a okruhu činnosti, neodpovídalo jeho aktivní, dynamické povaze. V chudém Německu se naskýtala jen jedna další možnost, jíž by si mohl zabezpečit prostředky pro život učence, jaký chtěl vést. Byla to státní služba. Juristické, diplomatické, knihovnické a historografické služby, které vykonával nejprve u mohučského kurfiřta a potom po čtyřicet let na hannover-

¹⁾ Viz podobnou pasáž na str. 47 této knihy.

ském dvoře, mu sice ukládaly určité ideologické ohledy a zatěžovaly jej povinnostmi odvádějícími od vědecké práce, ale umožnily mu cesty a styk s tehdejšími učenými světem. Navzdory Leibnizovu sklonu ke kompromisům patří jeho vědecké i filozofické teorie k nejprogresivnějšímu dědictví konce 17. a začátku 18. století.¹⁾

V Norimberku, kam přesídlil, se seznámil s baronem Boineburgem, bývalým kancléřem mohučského kurfiřta a stále velmi vlivným mužem. Boineburg jej doporučil do kurfiřtových služeb, do nichž byl Leibniz skutečně přijat poté, když kurfiřtovi věnoval spis navrhuující opravu právního řádu a zlepšení římského práva. V této funkci pracoval v letech 1668 až 1669 především na revizi právních předpisů. V roce 1670 vyhotovil pamětní spis, v němž navrhl prostředky k vnitřnímu i vnějšímu zabezpečení Německa. Kromě politických svazků mělo tomuto cíli sloužit náboženské sjednocení říše v německé národní církvi. Pod Boineburgovou patronací vypracoval rovněž plán na dobytí Egypta (byl to plán na zničení Turecka), který měl odvést dobytvačnou snahu Ludvíka XIV. mimo Evropu, aby jimi nebylo ohroženo slabé a roztržité Německo. S tímto plánem odešel se svolením kurfiřta v roce 1672 do Paříže, kde sice jako diplomat neuspěl, zato se však seznámil s řadou vynikajících matematiků a fyziků. Leibniz pobýval v Paříži 1672 až 1676 kromě dvou měsíců na začátku roku 1673, kdy byl v Londýně. Během této doby se stýkal s autorem čtvrtých námitek proti Descartovým „Úvahám o první filozofii“ a spoluautorem „Port-Royalské logiky“ A. Arnauldem, studoval matematické spisy Pascalovy a především pracoval s velkým matematikem a astronomem Ch. Huygensem. „Tento pobyt v Paříži,“ říká Kuno Fischer, „mu byl nejvyšší měrou užitečný. Nebyl by se mohl stát ve svém století evrop-

¹⁾ Viz I. S. Naršikij, G. W. Leibniz. Grundzüge seiner Philosophie, Berlin 1977, str. 8.

ským autorem, kdyby se nebyl stal francouzským autorem. Tím se stal v Paříži . . . Velebili se dnes vědecká velikost našeho Leibnize, tedy podstatná část jeho slávy spočívá v jeho významu jako matematika. Nuže v Paříži se stal matematikem prvního řádu. Za tehdejšího stavu věcí by byl nemohl této velikosti v Německu dosáhnout.“¹⁾

V Paříži nestudoval jen objevy druhých, nýbrž pracoval i na svých vlastních objevech. V roce 1676 došel k objevu diferenciálního počtu. Objev vedl ke sporu o prvenství mezi Leibnizem a Newtonem. Víme, že Leibniz byl v roce 1673 dva měsíce v Londýně. Byl tam ve styku s předními vědci, mj. s proslulým přírodovědcem Boylem a matematikem Oldenburgem, známým z korespondence se Spinozou. Když Leibniz napsal Oldenburgovi, že objevil novou matematickou metodu, odepsal mu Oldenburg, že Newton objevil metodu analogickou. Brzy se rozpoutal mezi Leibnizem a Newtonem spor o prioritu objevu, v němž se Leibniz, jak se ujišťuje v literatuře, projevil jako člověk ctižádostivý a samolibý.

Výsledky zkoumání sporu ukazují, že Newton předešel Leibnize, protože již v roce 1665 objevil novou metodu kalkulu fluentů (fluxiones), která je v podstatě totožná s diferenciálním počtem. Nicméně přístup obou matematiků je odlišný. Newton, který srovnával změny v průběhu funkcí s pohybem materiálních těles, jenž je těmito funkcemi popisován, učinil východiskem svého nového kalkulu myšlenku rychlosti. Leibniz naopak zavedl do své analýzy pojem nekonečně malé veličiny, a nevyšel tedy z myšlenky vzaté z fyzikálního světa, nýbrž spíše z matematiky nebo filozofie. Kromě toho pouze Leibnizovy postupy činí novou metodu tak plodnou, zatímco Newton dosahoval stejných výsledků pouze díky své matematické dovednosti.

¹⁾ K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Heidelberg 1889, sv. 2, str. 159.

Leibnizův objev, nehledě k významu, který měl pro samotnou matematiku, se ukázal jako dvojnásobně plodný. Především sblížil matematiku s fyzikou a umožnil tak ještě více se přiblížit realitě. Infinitesimální počet dovolil podrobit matematické analýze přírodní fenomény, které jí dosud unikaly. Použitím nové metody bylo možno nahradit aproximativní formule elementárního počtu exaktními formulami.

Pro Leibnize byl objev významný i z filozofického hlediska. V Leibnizově filozofii hraje velkou úlohu myšlenka malých elementů všeho jsoucích, monád, a v jeho psychologii se setkáváme s neuvědomovanými „malými percepcemi“. Naše zřetelné vědomí čehokoli je vázáno na temné „malé“, „nepozorované“ percepcce, jež jsou kontinuitivním základem duševního života, ač si je vždy neuvědomujeme.

Během Leibnizova pobytu v Paříži zemřeli oba jeho příznivci, Boineburg a mohučský kurfiřt. Naštěstí bylo Leibnizovi nabídnuto místo knihovníka v Hannoveru u vévody Johanna Friedricha z Brunšviku-Lüneburku, a ve službách jeho dvora setrval do konce života. Před návratem do Německa navštívil Anglii, kde se seznámil s matematikem Collinsem, Newtonovým přítelem, a Haag, kde se několikrát setkal se Spinozou. Spinoza mu půjčil část rukopisu své „Etiky“.

V tomto dalším období svého života realizuje Leibniz ještě další matematické práce, obnovuje své úsilí o sjednocení křesťanských církví. Je také pověřen napsat dějiny brunšvicko-lüneburského rodu. V tomto pověření vydal však pouze dokumenty z nejstarších dějin Německa. Jeho vlastní práce „Brunšvické anály“ (Annales Brunsvicensis) nepřesáhla rok 1005, je však zajímavé, že Leibniz opírá své vyličení nejstarších dějin Německa o geologické nálezy a o etymologické studie. Tento nedokončený úvod k historii welfského rodu je anticipací pozdější geologie a paleontologie. Dodejme ještě, že metodicky přistupoval k práci na dějinách s myš-

lenkou, že v lidském jednání působí nezjevné, ale tím mocnější pružiny, které si lidé jen zřídka uvědomují.

Z kulturně politických plánů, které Leibniz nepřestal koncipovat a na jejichž realizaci vynaložil mnoho úsilí, jsou nejdůležitější dva. První z nich je obnovení snahy o sjednocení křesťanských církví (šlo o smíření mezi hannoverskými luterány a mezi katolicismem), které Leibniz vedl z pověření hannoverského vévody a které bylo podporováno císařem. Jednání, v jehož zájmu Leibniz mj. korespondoval s ideologem francouzského katolicismu Bossuetem, ztroskotalo posléze na politickém protikladu Francie a Německa a na neústupnosti katolické strany.

Zato Leibniz uspěl, i když se nedožil všech plodů svého úsilí na tomto poli, ve svém druhém kulturně politickém projektu, tj. projektu organizace duchovní a kulturní práce. Úsilí, jemuž Leibniz věnoval své teoretické nadání i neúnavnou praktickou aktivitu, vedlo posléze k zřízení institucí rozhodujícího významu pro vývoj evropské vědy. V mohučských letech zůstaly jeho návrhy — založení prvního německého časopisu, vypracování univerzální encyklopedie a zřízení společnosti německých vědců — bez odezvy. Na konci života se mu však podařilo docílit zřízení první německé společnosti věd v Prusku (1700), kterou Bedřich II. v roce 1744 přejmenoval na Akademii věd. Ještě mnohem dalekosáhlejší plány na organizaci vědeckého a kulturního života v ruské říši, zahrnující zřízení laboratoří, knihoven atd., předložil caru Petrovi Velikému. Bylo mu na konci života velkým zadostiučiněním, že mohl pomoci vytvořit předpoklady k rozvinutí vědeckého a kulturního života v této velké zemi. Leibniz si od kulturního a vědeckého života v Rusku slíboval, že nebude zatížen zápornými stránkami západoevropského kulturního vývoje. Také vídeňský dvůr si vyžádal jeho kulturně politické návrhy a použil i jeho diplomatických služeb. V době svého pobytu

ve Vídni se seznámil s Evženem Savojským, pro něhož napsal „Principy přírody a milosti“. Po návratu z Vídně do Hannoveru byl již jen svědkem úpadku svého vlivu.

Největším výtěžkem této druhé etapy jeho života jsou však filozofická pojednání a práce, jimiž založil matematickou logiku. Z hlediska vývoje jeho filozofických myšlenek můžeme považovat období dvaceti let, tj. mezi rokem 1660 až 1680, za přípravné. K obrysu metody, kterou pak ve svých pracích z různých hledisek vysvětloval, dospěl kolem poloviny osmdesátých let.

Z roku 1684 pochází práce „Úvahy o pravdivosti a idejích“, již zahajujeme náš výbor. Další práce „K univerzální charakteristice“, která pochází přibližně z téže doby, reprezentuje více než deset Leibnizových prací na toto téma. Práce o univerzální charakteristice není dnes významná svým bezprostředním obsahem (rozklad pojmů na jednoduché a jednoznačné významové složky je prakticky neproveditelný s výjimkou velmi specializovaných vědeckých odvětví),¹⁾ ale tím, že z úvah tohoto typu se zrodila matematická logika. Myšlenka vztahu mezi označovaným a mezi znaky označovacího systému, mezi součástmi označovaného a mezi součástmi znaků, a myšlenka soustavy operačních pravidel přivedla Leibnize ke koncepci logiky, která zcela odhlíží od obsahového významu vět, jejichž logické vztahy jsou uvažovány.²⁾ Takto pojatá logika (název logistika pochází od Leibnize) zůstala ovšem u Leibnize fragmentem. Část z velkého počtu náčrtů zveřejnil v roce 1960 v NDR F. Schmidt.³⁾

Následujícím „Metafyzickým pojednáním“ se dostáváme do okruhu Leibnizovy ontologie. Metafyzické pojednání z roku 1686 je nejranější z Leib-

¹⁾ Viz H. H. Holz, Leibniz, Stuttgart 1958, str. 89.

²⁾ Viz H. Scholz, Geschichte der Logik, Berlin 1933, str. 50.

³⁾ Viz G. W. Leibniz, Fragmente zur Logik, vyd. F. Schmidt, Berlin 1960.

nizových výkladů jeho soustavy. V řadě dalších Leibnizových výkladů soustavy se vždy některé myšlenky opakují, zároveň však jsou hlouběji propracovány jiné aspekty problematiky.¹⁾ Neustále nové traktování těchto myšlenek z pozměněné perspektivy je nejcharakterističtější rysem Leibnizovy intelektuální práce.

K filozofické části Leibnizova díla patří i tři dopisy, které v našem souboru uvádíme. Jde o nepatrný zlomek ze souboru asi 15 000 dopisů o matematických, fyzikálních a teologických otázkách, které Leibniz poslal více než tisíci adresátům. Mezi příjemci jeho dopisů byli tehdejší největší vědci, anglický fyzik Clarke, s nímž Leibniz polemizoval o otázkách prostoru a času, holandský matematik a fyzik Huygens, matematik Bernoulli, Newtonův přítel Oldenburg, přírodovědec van Helmont, dále filozofové A. Arnauld, B. de Volder, P. des Bosses, s nímž si dopisoval o problému diskontinuity a pojmu matérie, N. F. Remond, pro něhož napsal „Monadologii“, materialista J. Toland, teolog a křesťanský filozof dějin Bossuet atd. L. Feuerbach, autor vynikající monografie o Leibnizovi, která zůstává stále jednou z nejcennějších, nazval Leibnize „literárním centrem svého století“²⁾ a B. Engels se v „Dialektice přírody“ zmiňuje o velkém bohatství myšlenek, které kolem sebe Leibniz šířil.³⁾

Ze tří dopisů našeho výboru obsahuje dopis Arnauldovi Leibnizův nejlepší výklad nauky o individuálních pojmech a dopis de Volderovi kritiku Descartova pojetí hmoty na základě pouhé rozprostraněnosti. Třetím dopisem našeho výboru je stať „O tom, co přesahuje smysly a hmotu“, která vznikla

¹⁾ Viz I. S. Narškij, G. W. Leibniz. Grundzüge seiner Philosophie, Berlín 1977, str. 38.

²⁾ L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, vyd. W. Schuffenhauer, Berlín 1969, str. 14.

³⁾ Viz K. Marx, B. Engels, Spisy, sv. 20, Praha 1966, str. 402.

jako dopis pruské královně Žofii Charlottě z roku 1702.

Do našeho výboru nejsou zahrnuta dvě velká Leibnizova díla. Jde o „Nové úvahy o lidské soudnosti“ (Nouveaux Essais sur l'entendement humain) z roku 1704, práci, kterou Leibniz nevydal, protože zemřel jím kritizovaný filozof Locke (vyšla teprve v roce 1765 a ovlivnila Kantův vývoj ke kriticismu), a „Teodiceu“ (Essais de Théodicée) z roku 1710, která později zavedla podnět k Voltairově satíře Candide. Zato uvádíme obě Leibnizovy závěrečné práce, v nichž se pokusil o celkový náčrt soustavy. Jsou jakýmsi jeho filozofickým odkazem. Leibniz je napsal dva roky před smrtí, v době svého největšího věhlasu a největšího vlivu.

Leibniz zemřel 14. listopadu 1716 v Hannoveru. V posledních dvou letech zažil nepřízeň svého dvora. Když kurfiřt Georg Ludwig získal v roce 1714 anglickou korunu, zakázal Leibnizovi, aby ho doprovázel do Londýna. Leibniz, starý a nemocný, zůstal v Hannoveru obklíčen nevlí a pohrdáním dvorské kamarity. Smutné okolnosti jeho smrti a pohřbu — Leibnizovo tělo zůstalo měsíc nepohřbeno, protože se luteránští duchovní přeli o to, zda filozof s pověstí polovičního ateisty má právo na křesťanský pohřeb, a k hrobu jej kromě několika náhodných zvědavců doprovodil pouze jeho sekretář Eckhart — svědčí o Leibnizově naprosté opuštěnosti na konci života.¹⁾

TEORIE PRAVDY

Leibnizova filozofie je ontologií, k níž lze získat přístup prostřednictvím jeho teorie poznání. V protikladu k jiným novověkým autorům je Leibniz přesvědčen, že jsme schopni dosáhnout pravdivého po-

¹⁾ Viz I. S. Narškij, G. W. Leibniz. Grundzüge seiner Philosophie, Berlín 1977, str. 15.

znání. Může se namítnout: „Abychom však mohli vědět, že pravdivě poznáváme, museli bychom moci srovnat své poznání s jeho předmětem. To však je nemožné.“ Leibniz ukazuje, že ačkoli nemůžeme srovnat své poznání s jeho věcným originálem, přece v něm samotném jsou rozdíly, které stačí sledovat, abychom rozlišili stupně poznání a ujistili se o jeho větší či menší adekvátnosti.

„Nuže poznání je buď temné, nebo jasné, jasné je zase zmatené, nebo zřetelné, zřetelné je buď adekvátní, nebo neadekvátní a rovněž symbolické, nebo intuitivní; nejdokonalejší poznání bude poznání to, které je zároveň adekvátní a intuitivní.“¹⁾ Leibniz postupuje tak, že jmenuje vždy dvě charakteristiky poznání, přičemž pozitivní dále dělí, až dospěje k dokonalému poznání. „Temný je pojem, který postačuje k tomu, abychom představovanou věc znovu poznali, jako když si sice vzpomínám na nějakou květinu či nějaké zvíře, které jsem dříve jednou viděl, avšak nestačí to k tomu, abych je mohl v případě, že se mi znovu naskytne, opět poznat a rozlišit od jiného, jež je mu podobné.“²⁾ V temném poznání je nejnižší stupeň rozlišení poznávaného, a tedy nejnižší stupeň jeho zachycení. Tento příklad je z oblasti představ nebo názorných pojmů. Druhý Leibnizův příklad je z oblasti abstraktních pojmů: „Či uvažuj-li o nějakém pojmu, který není ve školách zevrubně vysvětlován, jako jsou Aristotelova entelechie nebo příčina . . ., o nichž nemám žádnou určitou definici, bude také soud, do něhož takový pojem vchází, temný.“³⁾ „Jasné bude naopak poznání, umožňuje-li mi znovu poznat představovanou věc . . .“⁴⁾ Poznání se zde vyznačuje jistou určitostí, ale ta nemusí být tak velká, aby poznávající byl schopen uvést všechny znaky, jimiž se poznávaný

1) Viz str. 38 této knihy.

2) Tamtéž.

3) Tamtéž.

4) Tamtéž.

předmět odlišuje od jiných. V tom případě máme sice jasné, ale zmatené poznání předmětu. Leibniz uvádí dva příklady takového poznání (kdy jsem sice schopen věc s jistotou odlišit od jiné věci, ale neznám přesně její znaky). Která barva je červená, nelze vysvětlit definicí, nýbrž jen ukázáním. Malíři a jiní umělci při posuzování uměleckých děl poznají, zda je, či není vytvořeno zdařile, aniž dovedou svůj soud odůvodnit.

Zřetelné je naproti tomu poznání, které mají zlatníci o zlatu na základě znaků a zkoušek. Takové poznání máme mimo jiné o číslu, tvaru a velikosti, i o duševních afektech, jako jsou například strach a naděje (zde je Leibniz nepochybně inspirován Spinozovým pokusem převést afekty na kombinace radosti a smutku). O zřetelném máme nominální definici, která je výčtem postačujících znaků. Nominální definice není pouhou konvencí, jak se domnívali Hobbes nebo Locke, nýbrž předpokládá znalost toho, co je definováno. To se projevuje nejen tím, že známe všechny základní znaky předmětu, ale především tím, že známe navzájem slučitelné znaky předmětu. V tom je již jistým způsobem zachycena vnitřní struktura předmětu. Přece však může být takové poznání zmatené, jako když například u zlata rozlišíme specifickou váhu, barvu, reakci na lučavku atd. To jsou totiž určení, která sice jasné poznáme od jiných, ale která jsou zmatená v tom smyslu, že jejich komponenty jsou složeny a připouštějí další analýzu, nebo nejsou definovatelné (barva). Zřetelné poznání může být proto neadekvátní.

Adekvátní poznání je takové, kde analýza předmětu vykazuje pouze zřetelné znaky. „Naše lidské vědění nepodává o všem snad žádný dokonalý příklad takového poznání, přece se mu však velmi přibližuje poznání čísel.“¹⁾ Proč pouze přibližuje, vysvětluje Leibniz pomocí matematických pojmů, například pojmu mnohoúhelníka, jehož jednotlivým

1) Viz str. 39-40 této knihy.

komponentům rozumím, tanou mi však pouze neurčitě na myslí. Říkám-li tisícúhelník nebo velké číslo, mám na myslí spíše pouze slova s vědomím, že jejich významy jsem schopen v myslí vyvinout, aktuálně si je však nevybavuji.

Adekvátní poznání se tedy zčásti uskutečňuje pomocí zástupných, poukazujících znaků — symbolů. Odtud pojmenování slepé čili symbolické. Známe sice znaky pojmů, rozumíme jim, ale aktuálně si je neuvědomujeme. Opakem slepého čili symbolického poznání je poznání intuitivní, poznání, při němž bychom byli schopni pojem věci rozložit v jeho poslední jednoduché, nám srozumitelné složky, a to simultánně. Takové poznání je ovšem lidem zřídka dostupné.



Matematické příklady symbolického poznání inspirují Leibnize k tomu, aby rozebral Descartův ontologický důkaz existence boží, který má „matematickou“ (tj. deduktivní) formu. Je to podle něho příklad omylu, který vznikne tím, že rozumíme sice jednotlivým slovům, nebo si vzpomínáme, že jsme jim kdysi rozuměli, protože však jsme buď spokojeni se slepým poznáním, nebo nesledujeme přesný rozklad pojmů v jejich složky, můžeme upadnout do

omylu. Z pojmu boha plyne existence boží pouze tehdy, neobsahuje-li tento pojem žádný spor, což nebylo dokázáno. Leibniz tak chce dokázat existenci boží.

Dále Leibniz uvádí rozdíl reálných a nominálních definic. Reálná definice je taková, že z ní „vysvítá možnost věci“.¹⁾ Tím Leibniz vyvrací Hobbesův názor, že existují pouze nominální definice a že v důsledku toho jsou pravdy libovolné.²⁾ Reálná definice není věcí volby. Jednak proto, že v pojmu věci nelze spojovat jakékoli znaky, nýbrž jen znaky navzájem slučitelné, jednak proto, že z ní musí vyplývat možnost věci. Naproti tomu nominální definice vyžaduje, abychom odjinud věděli, že definovaná věc je možná. „Možnost věci poznáváme buď a priori, nebo a posteriori.“³⁾ První je například případ, kdy víme, jak věc vyrobit. A posteriori poznáváme možnost věci, jejíž existenci zakoušíme. V prvním případě máme adekvátní poznání.

Jak je vidět, Leibniz stále sleduje motiv věčné znalosti, která v reálné definici kulminuje. Odtud Leibniz zaútočí na Descartovu zásadu, že jasné a zřetelné poznání je i pravdivé. V této zásadě je implikováno, že pojmu musíme rozumět, není v ní však obsažena bezespornost. Například pojmu nejrychlejšího pohybu dokonale rozumíme, avšak vnitřně je sporný.

Konkrétním rozborem pojmů a definic se prokazuje objektivní, pravdivý charakter poznání. Jak by byl vysvětlitelný fakt, že poznání má stupně, jak jsme to viděli na rozdílu nominální a reálné definice? Druhá linie rozboru je spíše metodologická. Všechny pojmy se skládají ze znaků, ty lze opět převést na další atd., až postupně na ty, které jsou „původní“ a kterým lze dokonale rozumět. Máme-li zřetelné poznání i o podstatných určeních, která činí věc

¹⁾ Viz str. 41 této knihy.

²⁾ Viz T. Hobbes, De corpore I, 3.

³⁾ Viz str. 42 této knihy.

možnou, jsme schopni poznat a priori i možnost věci.

Budiž nám dovolena malá paralela. Leibnizův postup, jímž čelí věcným rozbořením poznání skeptickým pochybnostem o možnosti pravdivého poznání, připomíná pozdější Hegelovu opozici proti empirismu a kriticismu. V úvodu k „Fenomenologii ducha“ rozebírá Hegel způsob, jakým vyvracejí možnost poznání empiristé na jedné a racionalisté na druhé straně. Poznávání je proces, v němž je poznávaný předmět měněn, protože subjekt je buď médium, v němž se lomí „paprsky“ z něho vycházející, nebo nástroj, jímž je poznávaný předmět jako by opracováván. Poznávající subjekt nemůže v žádném případě opominout deformaci, kterou poznávaný předmět v poznávacím procesu utrpí, protože sám je médiem, či nástrojem. Abychom mohli určit míru deformace, museli bychom se dostat na pozici mimo vědomí, na níž bychom srovnávali předmět a jeho obraz v mysli.¹⁾

Zdánlivě neřešitelnou otázkou, zda a nakolik poznáváme vnější předměty, řeší Hegel pozitivně poukazem na fenomén, který představitelé kritizovaných stanovisek neberou v úvahu. Je to vývoj poznání. Existuje-li v poznání vnějšího světa vývoj, a Hegel se první pokusil stanovit jeho základní fáze, pak je úkolem filozofie tento fakt vysvětlit. A vysvětlit jej lze pouze tak, že mezi tím, jak vědomí předmět výslovně poznává (tedy mezi tím, jak vědomí předmět chápe), a mezi tím, jak se mu předmět ukazuje, existuje rozdíl, který nutí vědomí, aby vždy poté, když se rozdíl stane nápadný, změnilo své pojetí předmětu. I zde jde o věcnou analýzu, již Hegel staví proti spekulativní tezi, která se přitom jeví jako nejvyšší „přirozená“. V tom je podobnost s Leibnizovým postupem.

Rozlišením stupňů poznání od temného k intuitivnímu není ještě analýza poznání dokončena. Základní

¹⁾ Viz G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 95.

formou poznání je soud, v němž něco vypovídáme o něčem, nebo přičítáme něčemu. Leibnizovi je v aristotelovské tradici podstatou soudu slučování a rozlučování pojmů. Pojem predikátu musí být obsažen v subjektu, vztah jednoho k druhému je inesse, být obsažen, být zahrnut v subjektu.¹⁾ Leibniz z toho vyvozuje, že na základě zřetelných pojmů lze vytvořit pravdivé věty.

„Musí se tedy uvážít, co se chce říci, říká-li se o nějakém predikátu, že pravdivě přísluší nějakému subjektu. Jisté je to, že každá pravdivá predikace má nějaký důvod v přirozenosti věci, že tedy, není-li nějaká věc identická, tj. není-li predikát obsažen v subjektu výslovně, musí v něm přece být obsažen virtuálně. Filozofové vyjadřují tento vztah slovem in-esse, když říkají, že predikát „je v subjektu“. Termín, který označuje subjekt, musí proto vždy zahrnovat termín predikátu, takže ten, kdo by dokonale chápal pojem subjektu, musel by zároveň usoudit, že mu náleží příslušný predikát.“²⁾ Podobné místo je v dopise Arnauldovi: „Posléze jsem udal rozhodující důvod, jenž je podle mého mínění právě tak dobrý, jako úplný důkaz, že totiž vždy, v každé kladné, pravdivé, ať již nutné či nahodilé, nebo zvláštní výpovědi je pojem predikátu jistým způsobem zahrnut v pojmu subjektu (praedicatum inest subjecto), nebo potom nevím, co by pravdivost jinak znamenala.“³⁾ Zde vidíme: jestliže máme pojem subjektu a uvědomujeme si, že pojem predikátu je v něm zahrnut, je výrok (za předpokladu, že pojmy jsou zřetelné) pravdivý. Uvedeme-li akt souzení na jeho elementární formu, vidíme, že není možné, aby soud, který se jeví jako evidentní, nebyl pravdivý, jak se domníval Descartes.⁴⁾ U Descarta souvisí tento skeptický motiv s volní teorií soudu. Soud není

¹⁾ Viz str. 61 této knihy.

²⁾ Tamtéž

³⁾ Viz str. 110 této knihy.

⁴⁾ Viz R. Descartes, *Úvahy o první filozofii*, Praha 1970, str. 79 an.

pouze konstatováním „in-esse“ predikátu v subjektu, nýbrž vyjadřuje postoj poznávajícího subjektu k spojení či rozloučení (u záporného soudu) obou pojmů. Proto je podle Descarta možné, aby soudy, které se poznávajícímu subjektu jeví jako evidentní, nebyly pravdivé; a z této pochybnosti hledá jediné východisko v metafyzickém motivu pravdivosti boží. Leibniz svou strážlivou analýzou ukázal, že je-li pojem subjektu zřetelný, nemůže soud neobsahovat něco z pravdy, neboť nespočívá v ničem jiném než v porovnání obou pojmů.

Většina pojmů je ovšem taková, že jejich analýza poslední složky jde do nekonečna a není lidským poznáním postižitelná. Na tomto rozdílu buduje Leibniz svou teorii dvou druhů pravd, pravd rozumových a pravd faktových.¹⁾ Rozumové pravdy lze poznat podle toho, že nepřipouštějí zápor, faktové pravdy jej připouštějí. Leibniz však překvapivě tvrdí, že mezi obojím druhem pravd není zásadní rozdíl, že i faktové pravdy jsou v zásadě rozumovými pravdami, u nichž lze nahlédnout obsažnost predikátu v subjektu, i když ne našim konečným rozumem, který může provádět analýzu pojmů pouze k určité mezi. „... U všech nahodilých vět existují důvody, proč jsou spíše tak, než jinak, nebo také — což je totéž — ... pro jejich pravdivost existují důkazy a priori, jež je činí jistými a jimiž se ukazuje, že spojení subjektu a predikátu v těchto větách má základ v přirozenosti obou.“²⁾ Leibniz sice na uvedeném místě rozlišuje mezi nutnými pravdami a mezi těmito druhými, které nazývá jistými, a tento rozdíl spočívá v tom, že nutné pravdy jsou nutné bez ohledu na svobodnou vůli boha, zatímco jisté pravdy ji zahrnují. Protože však boží vůle je naprosto podřízena rozumu, jsou i tzv. jisté pravdy dokazatelné a priori a spojení subjektu a predikátu je v nich nutné, jenže tato nutnost je našemu rozumu skryta.

¹⁾ Viz str. 101 této knihy.

²⁾ Viz str. 67-68 této knihy.

Podobné místo je v „Monadologii“: „Jsou dále dva druhy pravd, totiž pravdy rozumové a faktové. Rozumové pravdy jsou nutné a jejich opak je nemožný, faktové pravdy jsou naproti tomu nahodilé a jejich opak je možný.“¹⁾ V závěru tohoto paragrafu je poukaz na to, že nutné pravdy se dělí na tzv. původní (to jsou základní, dále nedokazatelné, samy sebou zjevné pravdy logiky a matematiky) a odvozené, které lze na první převést, zatímco ostatní pravdy (tj. faktové) jsou na ně převeditelné pouze „o sobě“, na základě analýzy, kterou lidský rozum není schopen dovést do konce.

ONTOLOGIE

„Leibniz je nejlepší příklad filozofa, který užívá logiku jako klíč k metafyzice.“²⁾ Jeho další krok, krok od teorie pravdy k ontologii, je podmíněn tím, že logický vztah subjektu a predikátu vyjadřuje zároveň vztahy mezi skutečnými předměty jako subjekty (tj. nositeli určení) a těmito určeními. Viděli jsme, že kontingentní pravdy (faktové pravdy) jsou kontingentní pouze zdánlivě; skryté jsou pravdami nutnými, i když převod na původní pravdy přesahuje horizont konečného lidského poznání. Co tato teorie znamená pro pojetí jednotlivých věcí jako předmětů, o nichž kontingentní pravdy vypovídají? Rozdělíme-li proces, jímž určitá věc prochází, na jednotlivé fáze, pak každá tato fáze může být vyjádřena kontingentní pravdou, a to znamená, že i proces vcelku je skrytý nutným procesem. Leibniz to vyjadřuje v dopise Arnauldovi na příkladu Adama, na příkladu, vyhroceném k absurdnosti, protože historie Adama pokračuje v dějinách celého lidstva. Adam je indivi-

¹⁾ Viz str. 161 této knihy.

²⁾ B. Russell, A History of Western Philosophy, New York, str. 595.

duální substance, a je-li naše úvaha správná, tj. je-li každá kontingentní pravda rozumovou, nutnou pravdou, pak jeho individuální pojem musí obsahovat jako predikáty vše, co se s individuální substancí, zvanou Adam, stane. Arnauld zprvu vyjádřil své zděšení nad tezí, že individuální pojem každé osoby zahrnuje jednu provždy, co se s ní stane, protože tato teze je v rozporu s křesťanským učením o hříchu a svobodné vůli. Přesto diskuse na Leibnizovo naléhání pokračovala a Leibniz v ní odpovídal na Arnauldovu námitku, že zůstane sám sebou, ať pojede do Paříže, či ne. Na to říká Leibniz překvapivě, ale důsledně, že je-li v jeho individuálním pojmu zahrnuto, aby tuto cestu podnikl, nezůstal by sám sebou, kdyby ji nenastoupil. Stojí zde proti sobě Arnauldův psychologický a Leibnizův logicko-ontologický pojem „já“.

Leibnizova argumentace se přestane jevit tak neobvyklá, přeložíme-li ji z lidské oblasti do oblasti fyzického světa. Leibniz je jeden z prvních filozofů zákonitosti. Teze, že vše, co se v přírodě děje, děje se zákonitě, či jak Leibniz říká, podle „řádu“¹⁾ byla překvapujícím, novým pohledem na přírodní děje, z něhož se dosud vědci a filozofové těšili jako z netušeného objevu. Antika a středověk myšlenku přísné zákonitosti přírodního dění neznaly. V aristotelovské tradici byly všechny přírodní děje chápány jako sice zachovávající jistou pravidelnost, avšak nikoli zákonitě. Tomu, aby byly pojaty jako zákonitě, bránilo především to, že všechny přírodní procesy jsou podmíněny působením více zákonů (například volný pád je rovnoměrně zrychleným pohybem těles, ale ten je ovlivněn odporem vzduchu, pohyb planet se vysvětluje nejen z přímočarého rovnoměrného pohybu, ale i z přitažlivosti Slunce atd.). Jednotlivé ideální složky reálného procesu probíhají sice podle zákona, výsledný proces je však průnikem působení řady zá-

¹⁾ Viz str. 69 této knihy.

konů. Poznání jednotlivých složek procesu se uskutečňuje pomocí hypotézy zákona, v níž je proces uvažován vždy jen z hlediska své jedné „ideální stránky“. Hypotéza se ověřuje experimentem, v němž děj probíhá za podmínek, eliminujících působení jiných zákonů. Jestliže průběh experimentu souhlasí s matematickými důsledky, vypozenými z hypotézy, považuje se hypotéza za ověřenou. Pro přílišný rozestup tohoto výkladu od bezprostředně pozorovaných fenoménů trvalo do sklonku 16. a do začátku 17. století, než byla popsána metoda objevena a než došlo k pojetí přírodního dějství jako zákonitého.

Důsledkem vzniku matematické přírodovědy byla proměna pojmu substance. V aristotelovské tradici byly jednotlivé věci chápány jako substance, tj. zdroje procesu, přičemž substancí byla přikázána jistá dynamičnost a jedinečnost (jíž se vysvětlovala variabilita přírodních procesů).

Descartovi se starověké a středověké pojetí dynamičnosti (věc ze svých vnitřních potencií uskutečňuje svou druhovou formu, případně tvar, který přijala imateriálním způsobem od působícího činitele) jevílo jako překonané axiomy mechanického pohybu a zákonem kauzality. Rovněž funkce substance, která spočívala v tom, že substance způsobuje odchylky od pravidelného průběhu procesů, se mu jevíla jako pozůstatek scholastiky. Výsledkem bylo ztožnění hmotné substance s rozprostraněností. Leibnizovým východiskem je také novověká věda. Rehabilituje-li přitom (jak sám zdůrazňuje) do určité míry starověké pojetí substance, pak jde o vzdálenou podobnost. Smyslem takových výroků je zdůraznit opozici vůči Descartovi. *Kritika Desc. snast jako*

Leibniz vychází z nedostatečnosti Descartova pojetí substance jako pouhé rozprostraněnosti. Vedou ho k tomu fyzikální i filozofické důvody. Descartova redukce substancí na rozprostraněnost nestačí podle Leibnize k tomu, aby vysvětlila jednotu věci. Jednota věci není jen pouhým bytím vedle sebe

hmotných bodů nebo shodou jejich pohybu. Je třeba ji vysvětlit pozitivně. Leibniz činí myšlenku jednoty dokonce východiskem svého systému. Monáda či „metafyzický bod“¹⁾ (na rozdíl od matematického bodu, který je pouhou abstrakcí) znamená to, co je skutečně jedno. „Co není vpravdě jedna bytnost, není ani vpravdě bytností.“²⁾ Tím není řečeno, že co není jedno, vůbec není, je tím však řečeno, že jsoucí ve vlastním smyslu jsou pouze monády, metafyzické body, zatímco vše ostatní, například neživé věci, jsou agregáty monád. Ani rostliny a živočišné organismy nejsou jednotou v tom naprostém smyslu, který náleží pouze monádám, nýbrž pouze ji reprezentují. „Složené (věci) jsou symbolem jednotlivých.“³⁾ Agregáty a organismy mají ovšem vždy jednu monádu hlavní, řídicí.

Descartova koncepce hmoty jako rozprostraněnosti chybuje dále v tom, že Descartes spolu se scholastickým pojetím dynamičnosti škrtil dynamičnost skutečnosti vůbec. Leibniz objevil chybnost Descartova předpokladu, že ve vesmíru se udržuje stále stejné „množství pohybu“ (čímž Descartes míní součin hmoty a rychlosti, mv), a nahradil jej formulí o zachování „živé síly“ či energie (mv^2) a „kvantity progresu“, čili průmětu hybnosti do všech směrů. Dynamičtější pojetí fyziky má svůj korelát i v jeho ontologii. Tím nechceme říci, že Leibnizovy ontologické koncepce byly pouhou projekcí jeho koncepcí fyzikálních, ovšem jsou zde analogie a vliv prvních na druhé. Povšimněme si například místa z dopisu Burcheru de Volderovi, které se týká axiomů o tom, že těleso zůstává v pohybu nebo v klidu, pokud se na ně nepůsobí vnější silou: „Poznamenal jsem, že i Descartes v jednom

¹⁾ Viz str. 121 této knihy. Termín monáda užívá Leibniz od roku 1697.

²⁾ G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, sv. 2, Berlin 1897–1809, str. 97. Jde o dopis Arnauldovi z 30. 4. 1687.

³⁾ Viz str. 167 této knihy.

ze svých listů uznal podle příkladu Keplerova ve hmotě setrvačnost. Vy ji chcete odvodit ze síly, kterou má každá věc, totiž setrvávat ve svém stavu, a která není odlišná od její přirozenosti. Věříte tak, že jednoduchý pojem rozprostraněnosti vystačí také pro tento fenomén. Ale již axiom o zachování stavu musí být pojat jinak... I když... připustím, že je ve hmotě síla, díky které zachovává svůj stav, pak tato síla nemůže být v žádném případě odvozena pouze z rozprostraněnosti.⁴⁾ Citát ukazuje Leibnizovo dynamičtější pojetí fyzického světa. To se promítá do ontologie, kde byly „metafyzické body“ charakterizovány „silou“ (v „Monadologii“ je propracovanější koncepce soudržnosti věci difúzí těchto silových bodů).²⁾

„Síla“ jako charakteristika substance neznamená sílu pouze připravenou působit, a to působit navenek, nýbrž sílu ve smyslu vlastního puzení, tendování k cíli. „Totiž schopnost či aktivní mohutnost scholastiků není nic jiného než blízká možnost jednat, která však potřebovala ještě popudu či ostnu zvnějška, aby přešla v činnost. Činná síla však obsahuje v sobě jistou entelechii a činnost, stojí uprostřed mezi schopností jednat a skutečným jednáním a má v sobě puzení, přechází tedy sama v jednání, aniž potřebuje pomoc.“³⁾ V tomto smyslu musíme také rozumět přirovnání pohybu monády k Aristotelově entelechii, protože entecheiální proces se děje z vnitřní dynamiky a vždy již započal, avšak není u konce. Entechie u Aristotela znamená mít v sobě účel a být uskutečněním tohoto účelu. Ovšem zatímco Aristotelovy entecheiální děje míří k svému

¹⁾ Viz str. 130 této knihy.

²⁾ Je třeba ještě upozornit, že vedle dynamického pojetí fyziky sehrál úlohu dalšího podnětu k Leibnizově ontologické koncepci objev mikroorganismů, podmíněný použitím Leeuwenhoekova mikroskopu (viz str. 118 této knihy).

³⁾ G. W. Leibniz, De primae Philosophiae emendatione et de notione substantiae, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlin 1879–1890, str. 468.

naplnění, a tím zanikají, má monáda jako entelechie vždy ještě něco před sebou. Proto nemůže zaniknout. „Tato síla, říkám, je v každé substancí a stále plodí nějaké působení. Proto také nemůže tělesná substance nebo substance duchovního rázu přestat kdy ve své působnosti. To, jak se zdá, nepochopili dostatečně ti, kteří přeložili její bytnost výlučně do rozprostranění či také do neprostupnosti, a představují si těleso jako výlučně spočívající v klidu.“¹⁾ Zanikají věci či agregáty monád, monády samotné nezanikají. Zánik záleží v rozkladu agregátu, vznik v utvoření jeho komplexnosti.

Počínaje disertací „O principu individuace“ odmítá Leibniz pojetí substancí v tom významu, že by druh byl v jednotlivé věci individualizován svým spojením s látkou či působením jiného principu, a že by tedy individuum bylo něco nahodilého. Leibnizova myšlenka je ta, že základním prvkem veškeré skutečnosti není pouhý atom (u něhož shledává, že není podstatně jednem), ani matematický bod, který je pouhou abstrakcí, nýbrž individuum obdařené „sílou“ a odlišné od všech ostatních nikoli jen v numerickém smyslu, nýbrž podstatně.²⁾

Monádu jako individuum přirovnává Leibniz k duši či k „já“. Leibniz tím nechce vytvořit teorii kosmického panpsychismu či spiritualismu, chce jen poukázat, že „já“ jako to, co je v nejvyšší míře individuální, je jakýmsi ideálním prototypem, jak lze myslet jedinečnost monády. „Tato myšlenka mne samotného, v níž si uvědomuji smyslové předměty a svou vlastní, k ní se vážící činnost, připojuje něco ke smyslovým předmětům . . . Protože pak nahlížím, že také jiné bytosti mohou mít právo říci „já“, nebo by se to o nich mohlo říci za ně, vyrozumívám z toho, co se označuje obecně jako substance.“³⁾

¹⁾ G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlín 1879–1890, str. 468.

²⁾ Viz str. 62 této knihy.

³⁾ Viz str. 137 této knihy.

Jak jsme již řekli, tento rekurs k „já“ nesmíme chápat ve smyslu nějakého panpsychismu. Platí-li na jedné straně, že monádu lze myslet prostřednictvím „já“, pak na druhé straně platí i opak, že své „já“ musíme chápat v analogii s ostatními monádami: „Neboť protože přirozenost věci je stejnorodá, nemůže být naše vlastní bytnost nekonečně odlišná od jiných jednoduchých substancí, z nichž se skládá celé univerzum.“¹⁾ Ve skutečnosti je v této tezi skryt jistý panteismus — neexistuje zásadní rozdíl mezi monádami, které jsou lidskými „dušemi“, a mezi ostatními. Tohoto panteistického rysu si povšiml Lessing a sdělil jej v rozmluvě, která dala podnět k tzv. sporu o panteismus, filozofu F. H. Jacobimu.²⁾

Monáda má dvě formy projevu, které Leibniz původně myslel v pojmu „síly“ — „percepce“ a „žádostivost“, přičemž „platí, že žádost nedosahuje vždy úplně celé percepce, k níž směřuje. Dosahuje jí však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepčním.“³⁾ Podle jiných míst se však žádost jeví jako síla dialekticky spojená s percepcí a stejně původní jako ona.⁴⁾

U termínu „percepce“ nesmíme myslet na počitek nebo vjem. Platí zde totéž, co jsme řekli o vědomí. Tak jako vědomí je význačný případ monády, tak také vjem je význačný případ percepce. Percepce obecně je „okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substancí . . .“⁵⁾

Říká se dále, že v monádě musí být „mnohotvárnost afektů a vztahů“, přičemž mnohotvárnost

¹⁾ G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlín 1879–1890, str. 267. Hauptschriften, vyd. E. Cassirer, Lipsko 1906, sv. 2, str. 347.

²⁾ Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, vyd. H. Scholz, Berlín 1916, str. LXII nn.

³⁾ Viz str. 158 této knihy.

⁴⁾ Viz str. 164 této knihy.

⁵⁾ Viz str. 158 této knihy.

vztahů souvisí s tím, že percepce či okamžité stavy monády se neustále mění. Percepce je tedy sjednocení, uvedení této mnohotvárnosti v jednotu. Zároveň se však říká, že percepce „představuje“, reprezentuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci, což se však již zdá vést dále. Reprezentovat, vyjadřovat znamená, jak se Leibniz vyjadřuje v dopise Arnauldovi, „stálý vztah mezi dvěma věcmi“, kdy jedna reprezentuje druhou podobně, „jako perspektivní projekce vyjadřuje vždy příslušný geometrický útvar“.¹⁾ Na jiném místě uvádí Leibniz pojem „reprezentovat“ a „vyjadřovat“ do vztahu k termínu responsio, odpovídání. „Že něco vyjadřuje nějakou věc, říká se o tom, v čem jsou vlastnosti, které odpovídají vlastnostem vyjadřované věci.“²⁾ S tím se shoduje často citovaná pasáž z dopisu P. des Bosses, podle něhož je percepce „vyjádřením mnohého v jednom“.³⁾

Co vyjadřuje či reprezentuje percepce? Na to nám nejlépe odpovídá místo z „Metafyzického pojednání“, podle něhož každá substance z určité individuální perspektivy (ze svého „stanoviště“) vyjadřuje vesmír. Každá monáda je jakoby zrcadlem vesmíru a tím jakoby celým „světem“. „Tímto způsobem je vesmír do určité míry zmnožován tolikrát, kolik je substancí.“ Leibnizovi přitom jde o důležitou myšlenku, že individuální charakter substance souvisí s její reprezentativní povahou včetně určité nezaměnitelné perspektivy každé monády.⁴⁾

Teze o monádě jako „světu“ svého druhu či jako

¹⁾ G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlín 1879–1890, sv. 2, str. 112. Hauptschriften, vyd. E. Cassirer, Lipsko 1906, sv. 2, str. 282. Jde o dopis ze září 1687.

²⁾ G. W. Leibniz, Quid sit idea, Die philosophischen Schriften, uved. vyd., sv. 7, str. 263.

³⁾ G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften, uved. vyd., sv. 2, str. 311.

⁴⁾ Viz str. 62 této knihy.

„koncentraci vesmíru“¹⁾ je vysvětlitelná pouze tehdy, když s Leibnizem rozlišíme „fyzické“ a „metafyzické působení“. Za fyzickým působením, projevujícím se v hmotném světě, je „metafyzické působení“, tj. vzájemný vztah zrcadlení univerza v každé monádě a zrcadlení autonomního vývoje monády v univerzu ostatních monád. Hmotný svět je přitom odvozený v tom smyslu, že vzniká složením monád. Podobně jsou síly vyvolávající v něm působení „odvozené“ a jejich působení je „symbolem“ metafyzického působení monád jako „původních sil“.²⁾ Jedině idealistický předpoklad druhého, ideálního světa monád, stojícího za naším fyzickým světem, umožňuje sjednotit zdánlivě neslučitelné – zákonitost všeho dění zakotvenou v autonomním vývoji monád a jejich vzájemné působení.³⁾ Zde se ukazuje, že Leibniz nedovedl realizovat to, co mu tanulo na mysli, tj. vytvořit konstrukci světa, podle níž zákonitost dění spočívá na samovývoji i vzájemném působení posledních prvků univerza, než za cenu upadnutí do idealismu. Jeho koncepcí můžeme ocenit pouze tehdy, budeme-li se řídit myšlenkou L. Feuerbacha, že vedle analytického rozboru je třeba i úvahy odhalující to, co v „řečeném nebylo řečeno“, avšak přece zamýšleno.⁴⁾

Chceme-li porozumět tomu, jak Leibniz myslí vzájemný vztah monád, nesmíme se nechat mýlit tím, že monády „nemají okna“.⁵⁾ Monády nepotřebují

¹⁾ Viz G. W. Leibniz, Eclaircissement des difficultés, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlín 1879–1890, sv. 4, str. 518.

²⁾ Viz str. 62 této knihy.

³⁾ Podle Leibnize jsou „působící“ a „trpná síla“, které se podílejí na časově omezeném a matematicky zachytitelném reálném působení, pouze „odvozené“ z imateriálního působení monád (viz zejména spis Specimen dynamicum, Die philosophischen Schriften, uved. vyd., sv. 4, str. 395).

⁴⁾ Viz L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, vyd. W. Schuffenhauer, Berlín 1969, str. 3.

⁵⁾ Viz str. 157 této knihy.

okna, protože není, co by do nich fyzicky vcházelo a z nich vycházelo. Nejsou přece fyzickými, nýbrž „metafyzickými“ jednotkami, v nichž je sloučen jejich vnitřní vývoj s působením ostatních monád na ně.

L. Feuerbach věnuje zkoumání tohoto problému celou kapitolu, v níž zdůrazňuje, že působení jiných monád se projevuje v monádě vystavené působení „zmatenými percepce“¹⁾. Feuerbach cituje z Leibnize následující výroky: „Ačkoli zřetelně stejně jako zmatené představy mají svůj důvod v naší spontaneitě, přece můžeme právem nazvat zmatené představy poruchami či trpěním, protože je v nich něco nedobrovolného a neznámého . . .“ „Monády nejsou také, s výjimkou monády původní, žádnými čistými, absolutními silami; nejsou jen základem jednání, nýbrž i odporu či schopnosti trpět a jejich stavy trpění záleží pouze v jejich zmatených představách, které v sebe pojímají materii či nekonečno mnohosti.“ Nemají-li tedy monády okna, mají, podle pěkného přirovnání L. Feuerbacha, oči a uši, jimiž přijímají působení ostatních monád. L. Feuerbach pak pokračuje dále ve svém výkladu: „Zatímco atom je Epikúrovův bůh, který se nijak nestará o svět, je monáda bůh, který sám sčítá vlasy na hlavě . . . Pro atom existují jiné atomy náhodně, pro monádu však nutně.“ Dále pak Feuerbach zdůrazňuje, že monáda se vztahuje ke všem ostatním monádám. Opět cituje: „Každá duše má za svůj předmět nekonečno, vše.“²⁾

Vzájemné vztahy monád nazývá Leibniz „předzjednanou harmonií“, *Pharmonie préétablie*, přičemž výraz „předzjednaný“, „předem nastolený“ obsahuje narážku na božské řízení věcí, především podle principu „toho nejlepšího“. Feuerbach však zároveň zdůrazňuje, že „předem nastolená harmonie“ znamená „přirozenou souvislost“, souvislost spočívající

¹⁾ L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, vyd. W. Schuffenhauer, Berlin 1969, str. 163.

na „povaze věcí samotných“¹⁾. Funkce boha je omezena na respektování přirozenosti monád — každá „žádá právem, aby Bůh na ni vzal ohled při uspořádání druhých monád“²⁾. Jinak je bůh podroben rozumu — „vše se děje na základě důvodů“, říká Leibniz v „*Teodiceji*“³⁾.

Poukaz na důvody nám konečně umožňuje blíže osvětlit charakter Leibnizova determinismu a funkci boha v Leibnizově ontologii. Víme, že Leibnizovo chápání zákonitosti se odchyluje od klasické kauzální koncepce, podle níž je vše, co se děje, následkem předchozího příčinného působení. Je však třeba zdůraznit, že Leibniz tím neustupuje od determinismu, usiluje však o bohatší a dynamičtější (i když zároveň idealističtější) analýzu zákonitého podminění, než je analýza na základě působících příčin.

Leibnizova teze o zákonitosti všeho dění má podobu „zásady dostatečného důvodu“, kterou staví po bok zásadě identity (její působnost jsme analyzovali u problému pravdy) a zásadě totožnosti nerozlišitelných. Někteří interpreti považují první zásadu za logickou, zatímco druhým dvěma přiřítají ontologický význam. Domníváme se však, že Leibnizovou intencí je, aby všechny zásady měly jak logickou, tak i ontologickou platnost.

Řekli jsme, že zásada dostatečného důvodu není totožná se zákonem kauzality, zákon kauzality je však jejím prvním dílčím významem. „Těla (rozumějí se i tělesa — M. S.) jednají podle zákonů působících příčin nebo pohybů.“⁴⁾ Působící příčina je určité jsoucí, které svou činností uvádí jiné jsoucí do jeho existence. Každá působící příčina je podminující, ale je též podmíněna jinou příčinou.⁵⁾

¹⁾ L. Feuerbach, *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, vyd. W. Schuffenhauer, Berlin 1969, str. 99.

²⁾ Viz str. 165 této knihy.

³⁾ Viz G. W. Leibniz, *Essais de Theodicée*, par. 363.

⁴⁾ Viz str. 170 této knihy.

⁵⁾ Viz F. Kauz, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Frankfurt n. M. 1972, str. 158 an.

Leibnizovou základní myšlenkou je, že zákonitost všeho dění nesmí být vysvětlována tak, že se individuální věci (a v poslední instanci individuální substance) jeví jako nahodilé vzhledem k obecným zákonům, nýbrž že obojí musí být sloučeno. Použijeme-li příkladu, jímž Spinoza ilustruje deterministické pojetí náhody (pád cihly, která zabije člověka náhodou jdoucího po ulici),¹⁾ bude se Leibnizovi jevit tato událost jako stejně nutná, jenže vysvětlení bude jiné. Zatímco Spinozovi se jeví pád cihly na hlavu jako událost z užšího hlediska (hlediska člověka) nahodilá a z hlediska celku všech příčin jako nutná, Leibnizovi se jeví tato událost jako sice rovněž nutná, avšak podmíněná individuální zákonitostí vývoje každé monády. Vysvětlení je tedy opačné než u Spinozy. Zákonitost vesmíru není založena pouze v obecných zákonech, jimž podléhají individuální věci, nýbrž především v individuálním, ale přísně zákonitě „programu“ každé monády. Z tohoto hlediska se musí Leibnizovi jevit teze o zákonitosti všeho dění jako složitější, nepodmíněná pouze následností a současností příčinného působení. Protože Leibniz interpretuje samovývoj monád účelově, musí pod ni spadat i účelovost.

Účelovost je dalším druhem dostatečného důvodu. „Duše jednají podle zákonů finálních příčin prostřednictvím žádostí, prostředků a účelů.“²⁾ Zde je v opozici k Descartovi zachován význam účelové kauzality. Důvodem toho je snaha vyložit zákonitost vesmírného dění z niterného obsahu každé monády.

Dalším druhem důvodu jsou všechny zásady, a především sama zásada dostatečného důvodu. Patří sem rovněž princip „toho nejlepšího“, tj. zásada, podle níž se z možností realizuje vždy ta, která odpovídá nejlepšímu stavu světa — kosmickému optimu.³⁾ V „Teodiceji“ odůvodňuje Leibniz tezi, že by nebylo možné, aby Spinoza zemřel jinde než v Haagu,

¹⁾ Viz *B. Spinoza*, Etika, Praha 1977, str. 102.

²⁾ Viz str. 170 této knihy.

³⁾ Viz str. 165 této knihy.

stejně jako není možné, aby $2 + 2$ bylo 6. Důvodem toho není čistě kauzální podmínění, nýbrž spojení této události „s celkovými důsledky univerza, které zasluhovaly přednost“.¹⁾

Konečně posledním druhem důvodu je nutná substance, podle úvahy, která sahá hluboko do metafyzické tradice. Protože každé konečné jsoucno a jeho změny jsou podmíněny dalšími konečnými jsoucnými, musí poslední důvod všeho ležet mimo souvislost či řadu zvláštních a nahodilých věcí, v substanci, která je nutná sama o sobě, protože nemůže mít důvod své existence v něčem jiném.

Poukaz na boha jako nutnou substanci má teologický význam, nelze však přehlédnout, že Leibnizova formulace naznačuje, že boha chápe ve smyslu principu dostatečného důvodu nebo jeho personifikace.²⁾

To ukazuje další souvislosti. Leibniz dovádí zdůvodňování až k posledním mezím. V našem textu „Principů přírody a milosti“ je položena otázka, kterou Leibniz formuloval poprvé v latinském spise „O nejzazším původu věcí“ z roku 1697: „V přirozenosti je důvod, proč existuje spíše něco než nic. Je to důsledek onoho velkého principu, že se nic neděje bez důvodu, stejně jako rovněž musí mít důvod, proč existuje spíše toto než jiné“.³⁾ Celá koncepce vede k myšlence, že bytí světa a jeho důvod jsou rozumné. Odtud je patrná cesta k Hegelovu idealismu. Hegel se svým panlogismem rovněž snažil odpovědět na otázku, zda bytí světa je rozumné, neboť svět není nic jiného než výtvar rozumu, demiurga všech věcí. Ve verzi určené pro tehdejší širší publikum má Leibnizovo řešení podobu ospravedlňování boha jako původce všeho. Spis se jmenuje „Teodicea“ (od THEŮ DÍKĚ, spravedlnost

¹⁾ *G. W. Leibniz*, Essais de Theodicée, par. 174.

²⁾ Viz str. 162 této knihy.

³⁾ *G. W. Leibniz*, De rerum originatione radicali, Die philosophischen Schriften, vyd. Gerhart, Berlín 1879–1890, sv. 7, str. 289.

boha) a Leibniz v ní čelí výtkám, že bůh je původcem zla, poukazem na princip „toho nejlepšího“.

Poukázali jsme již na idealistický charakter základů světa u Leibnize. Pozitivní stránkou tohoto idealismu je dynamismus, pojetí univerza jako soustavy silových bodů, kterou Leibniz klade proti Descartově rozprostraněnosti. Druhým základním světonázorovým problémem Leibnizovy filozofie je charakter a místo boha v rámci jeho systému. Již před marxistickou filozofií se oběma otázkami zabýval L. Feuerbach. Feuerbach výslovně kritizuje Leibnize všude tam, kde se jeho bůh zdá nabývat osobní rysy. Vcelku však vidí v Leibnizově bohu neosobní princip podřízený rozumu a v pluralismu monád světový názor obdobný polyteismu a naturalismu. Mluví proto například o „polyteismu Leibnizovy monadologie, radostném a plném života“.¹⁾ Podle Feuerbacha Leibniz omezuje teismus naturalismem.

Dodejme ještě, že s metafyzickou tradicí Leibnizova idealismu souvisí jiný rys. Patří sem takové motivy, jako je absolutně dokonalé jsoucní, myšlenka nutné transcendence konečných jsoucní směrem k bytosti, která je o sobě nutná atd. Leibniz byl vystaven vlivu metafyzické tradice více než jiní novověcí filozofové, protože v protestantském Německu 17. století byla ještě scholastika živá, a prošla dokonce i určitým oživením. K tomu je nutno přičíst to, že Leibniz využíval scholastické terminologie ke kritice descartovského mechanismu, přičemž scholastické termíny uvolňoval z jejich vázanosti na scholastický systém, ale zároveň i přejímal některé jejich systémové souvislosti.

Z marxistů se světonázorovou stránkou Leibnizovy filozofie zabýval Franz Mehring. V protikladu k Vol-

¹⁾ Viz L. Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, vyd. W. Schuffenhauer, Berlin 1969, str. 215. O Feuerbachově pojetí Leibnize srov. nyní článek W. Schuffenhauera, K názoru L. Feuerbacha na Spinozu a Leibnize, Filozofia 1981, str. 319 an.

tairově satíře se Mehring domnívá, že Leibnizův metafyzický optimismus „otřásl ortodoxní představou země jako slzavého údolí“. Na Leibnizově filozofii podtrhuje její panteistický ráz a ztotožňuje se s Lessingovým výrokem, že Leibniz byl „v srdci sám spinozistou“.¹⁾

Zatímco Marx a Engels zdůrazňovali Leibnizovy vědecké zásluhy, nezanechali nám však souvislejší rozbory jeho filozofie, zabýval se Lenin Leibnizem obsáhleji při příležitosti svého studia Feuerbachovy monografie. Vedle rysů, které již podtrhl Feuerbach, všimá si Lenin dialektičnosti Leibnizova principu individuality, podtrhuje význam Feuerbachovy kritiky Leibnizovy teorie lidského rozumu jako mohutnosti nezávislé na smyslovém názoru a se souhlasem si vypisuje Feuerbachovy kritické poznámky proti tomu, co bychom mohli nazvat antropologickým idealismem (například teze, že jsme si sebe samých vědomi dříve než existence svého těla). Kladné ocenění věnuje Lenin Leibnizovu dynamismu, v němž vidí princip blízký jednotě hmoty a pohybu. Pokud jde o hodnocení teologického motivu, zdá se, že Lenin souhlasí s Feuerbachovou charakteristikou teismu překonávaného naturalismem (zkratka NB vedle odstavce obsahujícího tento výpisek).²⁾

Pokud jde o současné marxistické interpretace, upozorňujeme především na knihu Narského, která vyšla ruský v roce 1972 a německy v roce 1977. Je spolehlivým hodnotícím a kritickým průvodcem po všech cestách myšlenkového labyrintu, kterým Leibnizova filozofie je. Její zvláštní hodnota je v tom, že si pozorně všimá vztahů Leibnizovy filozofie k jeho vědeckým výkonům a k vědě jeho doby. Populárnější ráz má stejnojmenná kniha W. Seidela (Lipsko 1975), která si všimá zejména Leibnizových snah o praktickou aplikaci vědeckých poznatků.

Milan Sobotka

¹⁾ Viz F. Mehring, Die Lessing-Legende, Berlin 1953, str. 267, 444.

²⁾ Viz V. I. Lenin, Spisy, sv. 38, Praha 1960, str. 394.

ÚVAHY O POZNÁNÍ, PRAVDIVOSTI A IDEJÍCH¹⁾

(1684)

Sporné otázky, týkající se pravdivosti a nepravdivosti idejí, jsou v přítomné době horlivě projednávány mezi vynikajícími muži,²⁾ a protože sám Descartes nikterak nenalezl pro tento problém, jenž má velký význam pro poznání pravdy, uspokojivé řešení, chtěl bych krátce vyložit, co lze podle mého mínění stanovit o rozlišujících znacích a kritériích idejí a poznatků. Nuže poznání je buď temné, nebo jasné, jasné je zase zmatené, nebo zřetelné, zřetelné je buď adekvátní, nebo neadekvátní, a rovněž symbolické, nebo intuitivní; nejdokonalejší poznání bude posléze to, které je zároveň adekvátní a intuitivní. *W. Scherer 5. 18*

Temný je pojem, který postačuje k tomu, abychom představovanou věc znovu poznali, jako když si sice vzpomínám na nějakou květinu či nějaké zvíře, které jsem dříve jednou viděl, avšak nestačí to k tomu, abych je mohl v případě, že se mi znovu naskytne, opět poznat a rozlišit od jiného, jež je mu podobné. Či uvažují-li o nějakém pojmu, který není ve školách zevrubně vysvětlován, jako jsou Aristotela entelechie nebo příčina, pokud se bere zároveň jako materiální, formální, působící a finální a jiné podobné, o nichž nemáme žádnou určitou definici, bude také soud, do něhož taková představa vchází, temný. *Jasně* bude naopak poznání, umožňuje-li mi znovu poznat představovanou věc, a takové poznání je zase zmatené, nebo zřetelné. *Zmatené* je, jakmile nejsem schopen jednotlivě vyjmenovat znaky, jež postačují k rozlišení věci od jiných věcí, i když takové

znaky a určení jsou ve věci samé a pojem věci lze na ně převést. Tak sice dokážeme se zevrubnou jasností poznávat a odlišovat od sebe barvy, pachy, chutě a jiné zvláštní smyslové objekty, přece však se to děje podle prostého svědectví smyslů, nikoli však podle znaků, jež by bylo možné uvést. Proto také nemůžeme slepci vysvětlit, co je „červené“, a také jiným můžeme takové znaky a určení označit jen tím, že je přivedeme k přítomné věci samé, že je necháme, aby ji skutečně viděli, čichali či ochutnali, nebo alespoň připomeneme podobný dřívější vjem. Nicméně jsou představy těchto kvalit jistě složené, a protože kvality samy mají příčiny, musí být možné je dále rozložit. Podobně můžeme pozorovat, že malíři a jiní umělci zcela případně poznávají, co je uděláno správně a co chybně, avšak nezdědka nejsou schopni vyjádřit svůj soud a na dotaz odpovídají pouze, že na věci, která se jim nelíbí, něco postrádají, ale sami nevědí co. *Zřetelná představa* je však taková, jakou mají zlatníci o zlatě na podkladě znaků a zkoušek, jež postačují, aby věc byla odlišena od všech jiných podobných těles. Máme ji obvykle o pojmech, které, jako číslo, velikost a tvar, jsou společné více smyslům³⁾, rovněž tak o mnohých duševních afektech, tak třeba o strachu a naději, jedním slovem o všem tom, o čem máme *nominální definici*, která není ničím jiným než výčtem postačujících znaků. Jsou však také zřetelné poznatky o nedefinovatelných pojmech, jsou-li totiž *původní*, to znamená, jsou-li nerozložitelné, jsou-li poznávány pouze samy sebou, a nemají-li tak žádné další určení. Ve složených pojmech jsou však jednotlivé elementy občas poznávány sice jasně, ale přece zmateně, jako tíže, barva, lučavka a jiné, co patří ke znakům zlata; takové poznání zlata je pak sice zřetelné, přesto však *neadekvátní*. Je-li naopak vše, co vchází do zřetelného pojmu, opět poznáváno zřetelně, čili je-li analýza provedena až do konce, pak je poznání *adekvátní*. Naše lidské vědění nepodává ovšem snad žádný dokonalý příklad takového poznání, přece se mu však

velmi přibližuje poznání čísel. Ve většině případů, zvláště při delší analýze, nepřehlédneme však na jednu celou přirozenost předmětu, nýbrž místo k předmětům samým se obracíme k určitým znakům, jejichž vysvětlení v jednotlivém případě pro stručnost zpravidla vynecháváme, přičemž víme nebo se domníváme, že bychom je, kdyby to bylo nutné, mohli podat. Myslí-li si třeba tisícúhelník neboli mnohoúhelník mající 1000 stran, jež si jsou rovny, neuvažují vždy o povaze strany, rovnosti a čísla tisíc, tj. třetí mocniny deseti, nýbrž užívám místo idejí, které o nich mám, ona slova, protože se rozpomínám, že jejich význam znám, jejich vysvětlení však teď nepokládám za nutné. Takové poznání obvykle označuji jako *slepé* nebo také jako *symbolické*. Užívá se ho stejně v algebře jako v aritmetice, ba skoro všude. Vskutku nemůžeme, je-li nějaký pojem velmi složený, myslet zároveň všechny znaky, které do něho vstupují. Kde to je přece možné a v té míře, jak to je možné, nazývám takové poznání *intuitivním*. O zřetelných, původních představách není možné jiné poznání než intuitivní, zatímco myšlení složených představ je obvyčejně pouze symbolické.

Z toho již vyplývá, že o tom, co zřetelně poznáváme, máme ideje pouze tehdy, užíváme-li intuitivní myšlení. Nezřídka se ovšem stává, že mylně věříme, že máme v duchu ideje, když nesprávně předpokládáme, že jsme již vysvětlili některá označení, jichž používáme. Tvrzení, že bychom nemohli o nějaké věci mluvit s pochopením toho, co říkáme, aniž bychom měli její ideu, je totiž nesprávné nebo nikoli bez dvojznačnosti. Často totiž sice rozumíme jednotlivým slovům, nebo si vzpomínáme, že jsme jim dříve rozuměli, protože se však spokojujeme s tímto slepým poznáním a nedovádíme analýzu pojmů dost daleko, může nám snadno uniknout spor, jenž je ve složeném pojmu možná obsažen. K přesnějšímu zkoumání této okolnosti mne kdysi přiměl proslulý scholastický důkaz existence boží, jenž byl opět obnoven Descartem. Co vyplývá z ideje nebo definice nějaké věci,

praví se v něm, může se vypovídat o věci samé. Existence vyplývá z ideje Boha (jako nejdokonalejší bytosti, nad níž nelze myslet dokonalejší). Nejdokonalejší bytnost totiž zahrnuje všechny dokonalosti, mezi něž patří i existence. Lze tedy Bohu připisovat existenci.⁴⁾ Vpravdě však je třeba vědět, že tím je dáno pouze to, že boží existence vyplývá sama sebou, jakmile je dokázána možnost Boha. Nemůžeme totiž použít k usuzování definice, aniž bychom se předtím neujistili, že jsou *reálné* nebo že neobsahují žádný spor. Z pojmů, jež obsahují spor, může se totiž současně usuzovat i opak, což je protismyslné. K vysvětlení uvádím obyčejně příklad nejrychlejšího pohybu, který obsahuje paradox. Předpokládáme-li totiž, že nějaké kolo se otáčí nejrychlejším pohybem, je snadné uhádnout, že prodloužíme-li paprsek kola ven přes obvod, bude se jeho koncový bod pohybovat rychleji než hřebík, který leží na obvodu. Jeho pohyb není tedy nejrychlejší, což odporuje předpokladu. A zatím by se mohlo na první pohled zdát, jako bychom měli ideu nejrychlejšího pohybu. Vždyť přece rozumíme, co tím říkáme, přesto však nemůžeme mít žádnou ideu nemožných věcí. Právě tak nestačí myslet si nejdokonalejší bytnost, abychom mohli tvrdit, že máme její ideu, a v právě uvedeném důkazu musí být možnost nejdokonalejší bytnosti buď prokázána, nebo předpokládána, abychom mohli učinit správný závěr. Avšak je naprosto pravda, že máme ideu Boha a že nejdokonalejší bytnost je možná, ba dokonce nutná. Úsudek však není dostatečně konkluzivní a také již Tomáš Akvinský jej zavrhoval.

Zde získáváme rozlišující znak mezi *nominálními definicemi*, které obsahují pouze znaky k rozlišení od jiných věcí, a *reálnými definicemi*, z nichž vysvitá možnost věci. Tímto způsobem lze čelit také Hobbesovu názoru⁵⁾, podle něhož mají být všechny pravdy libovolné, protože závisí na nominálních definicích, přičemž neuvážil, že reálnost definice není v naší volbě a nelze vzájemně spojovat jakékoli libovolné pojmy. Nominální definice nepostačují

k dokonalému vědění, není-li odjinud jisté, že definovaná věc není možná. Také z toho vyplývá, která idea je *pravdivá* a která je *nepravdivá*. Idea je pravdivá, je-li pojem možný; je nepravdivá, obsahuje-li pojem spor. *Možnost věci však poznáváme buď a priori, nebo a posteriori*. To první je, rozložíme-li pojem na jeho určení, tj. na jiné pojmy, jejichž možnost je známa, a víme-li, že v nich není obsaženo nic vzájemně neslučitelného. To je například případ, kdy rozumíme způsobu, jak lze předmět vyrobít, pro což mají kauzální definice značný význam. A posteriori poznáváme naopak možnost věci, máme-li zkušenost o věci jako skutečně existující, neboť to, co skutečně existuje či existovalo, je v každém případě možné. Kdykoli tedy máme adekvátní poznání, máme i apriorní poznání možnosti, jestliže se totiž provedla analýza až do konce, a není-li patrný žádný spor, je prokázána možnost pojmu. Zda však kdy budou lidé moci provést dokonalou analýzu pojmů k *prvním možnostem* a nerozložitelným pojmům, či zda, což znamená totéž, někdy převedou své myšlenky na samy absolutní atributy boží jako první příčiny a poslední důvod věci, to bych se nyní neodvažoval rozhodnout. Obvykle se spokojujeme s tím, že jsme poučeni o realitě určitých pojmů prostřednictvím zkušenosti, abychom pak z nich skládali po vzoru přírody jiné.

Myslím, že z toho lze posléze poznat, že odvolávání se na ideje není vždy nesporné a že mnozí zneužívají tohoto oslepujícího jména, aby zajistili platnost jakýmsi svým domněnkám. Že nemáme ideu každé věci, již si jsme vědomi, ukázal právě příklad nejrychlejšího pohybu. Neméně se dnes zneužívá, jak vidím, velmi vynášeného principu: „*Vše, co z nějaké věci jasně a zřetelně zachycuji, je pravdivé neboli lze to o ní vypovídat.*“ Nezdídko se totiž při ukvapeném soudu něco zdá být jasné a zřetelné, co je vpravdě temné a zmatené. Tento axióm je tedy bez užítku, nesáhne-li po kritériích jasného

a zřetelného, která jsme stanovili, a není-li prokázána pravdivost idejí. V ostatním jsou jako *kritéria* pro pravdivost soudů hodna pozornosti *pravidla obecné logiky*, jichž používají také geometři, například předpis připouštět jako jisté pouze to, co je zaručeno spolehlivou zkušeností nebo striktním důkazem. Důkaz je však striktní tehdy, když odpovídá předpisům logické formy. Nevyžadují se sice vždy obvyklé školské sylogismy, jakých použili Christian Herlinus a Konrad Dasypodius⁶⁾ v prvních šesti Euklidových knihách, vyžaduje se pouze, aby důkaz dával závěr díky své formě. Jako příklad *důkazu provedeného striktní formou* by bylo lze uvést i kterýkoli výpočet podle pravidel. Nesmějí se tedy vynechávat žádné nutné premisy a všechny premisy musí být již předem dokázány, nebo sice přijaty jako hypotéza, ale v takovém případě má pak závěr pouze hypotetickou platnost. Jestliže toho pečlivě dbáme, dokážeme se snadno vyvarovat klamných idejí. S tím souhlasí téměř úplně duchaplný *Pascal*, který ve svém proslulém „*Pojednání o geometrickém duchu*“, jehož úryvky jsou obsaženy ve znamení knize proslulého Antoina Arnaulda „*Umění myslet*“⁷⁾, označuje za úkol geometra definovat všechny *jen poněkud* temné termíny a dokázat všechny *jen poněkud* pochybné pravdy. Přál bych si jen, aby byl určil hranice, za nimiž představa nebo výpověď již nemůže být temná nebo pochybná. To, čeho je k tomu třeba, vyvěrá však při pozorné úvaze snadno z předchozího, a tak se chceme nyní přidržet stručnosti.

Co se týká sporné otázky, zda nazíráme všechny věci v Bohu,⁸⁾ což je ostatně stará myšlenka, která není neudržitelná, rozumí-li se jí dobře, nebo zda máme vlastní ideje, je třeba uvážít, že i kdybychom nazírali všechny věci v Bohu, je zároveň nutné, abychom měli i vlastní ideje, a to nikoli jako nějaký druh obrázků, nýbrž jako afekce či modifikace našeho ducha, podle toho, co bychom vnímali v Bohu. Za všech okolností dochází totiž při střídání myšle-

nek ke změně v našem duchu. A také ideje věci, na něž aktuálně nemyslíme, jsou obsaženy v našem duchu jako Herkulova podoba v neotesaném mramoru. V Bohu je však nutně přítomna nejen idea absolutní a nekonečné rozprostraněnosti, nýbrž i idea jakéhokoli tvaru, jenž není nic jiného než modifikace absolutní rozprostraněnosti. Vnímáme-li ostatně barvy nebo pachy, vnímáme přitom zajisté pouze tvary a pohyby, avšak tak rozmanité a nepatrné, že je naše mysl ve svém současném stavu nemůže jednotlivě zřetelně pozorovat a následkem toho nedokáže zaznamenat, že její vjem sám se skládá z krajně nepatrných tvarů a pohybů. Tak vnímáme při smíšení částic žlutého a modrého zelenou barvu, a třebaže přitom vnímáme pouze žluté a modré v nejtěsnějším smíšení, nepozorujeme to a vymýšlíme si, že je něčím novým.

Poznámky

¹⁾ Latinsky psaný spis patří k několika málo pracem, které Leibniz sám uveřejnil, a to v lipských Acta eruditorum v listopadu 1684.

²⁾ V r. 1683 vyšel Arnauldův spis Pojednání o pravdivých a nepravdivých ideách, Traité de vraies et de fausses idées, namířený proti Malebrancheovi. Jím bylo zahájeno kritické zkoumání pojmu „idea“ u Descartových přívrženců a následovníků.

³⁾ Zde navazuje Leibniz na Aristotelovo rozlišení smyslových kvalit (O duši, 418a 18, překl. A. Kříže, 1942, str. 65), podle něhož jsou jedny — např. barva a chuť — zprostředkovány jedním smyslovým orgánem, zatímco druhé — číslo a velikost, pohyb a tvar — náleží více smyslům. Leibniz později (v Nových úvahách o lidské soudnosti) tvrdí, že tyto pojmy pocházejí z ducha samotného (české vydání 1932, str. 82).

⁴⁾ Tento tzv. ontologický důkaz boží existence byl poprvé formulován Anselmem z Canterbury (1033–1109) v Proslógiu, kap. 2 a 3. Descartes jej obnovil v Principech filozofie (1, 14) a v Úvahách o první filozofii, čes. vyd. 1970, str. 63 nn.

⁵⁾ Th. Hobbes, De corpore, I, kap. 3, par. 7–9.
⁶⁾ Conrad Dasypodius a Christian Herlinus vydali v letech 1564 až 1566 latinsky a řecky Euklidovy Elementy. Jejich komentář k prvním šesti knihám obsahuje všechny důsledky vyvozené důsledně na základě figur sylogismu.

⁷⁾ Leibniz prostudoval Pascalovy spisy, mezi nimi De L'esprit géométrique, již v době svého pařížského pobytu. Fragment tohoto spisu je ve čtvrté části tzv. Port-Royalské logiky od A. Arnaulda a P. Nicola, nazvané Logika či umění myslet, (Logique ou l'art de penser), Paříž 1662.

⁸⁾ Poslední odstavec pojednání nemá vnitřní souvislost s předchozím textem. Leibniz přechází od metodických výkladů k metafyzické otázce pod vlivem vnějšího podnětu. „Že všechny věci nazíráme v bohu“, je hlavní teze Malebrancheovy filozofie a stojí v popředí pozornosti Arnauldova pojednání, které zavdalo podnět k Leibnizovu spisku.

K UNIVERZÁLNÍ CHARAKTERISTICE¹⁾

Staré rčení říká, že Bůh stvořil vše podle váhy, míry a čísla. Mnohé však nelze vážit: totiž vše to, čemu nepřísluší žádná síla či potence, mnohé také nemá žádné části, a tak se vymyká měření. Naproti tomu neexistuje nic, co by nebylo podrobena číslu. Číslo je tedy jakousi základní metafyzickou formou a aritmetika je jakýmsi druhem statiky vesmíru, skrze niž lze vyzkoumat síly věcí.

O tom, že čísla v sobě skrývají nejhlubší tajemství, jsou lidé přesvědčeni již od dob Pythagorových. Sám Pythagoras přenesl podle věrohodné zprávy tento názor jako mnohé jiné do Řecka z Orientu. Protože však lidé neměli správný klíč k tajemství, byla tu žádostivost po vědění posléze svedena k nicotnostem a pověře všeho druhu, z čehož nakonec povstal jakýsi druh vulgární kabaly, která má daleko k pravdě, a — pod klamným jménem magie — rozmanité báchorky, jimiž se knihy hemží. A přece se dosud udržela v lidech stará náklonnost věřit, že pomocí čísel, znaků a nějakého nového jazyka, jež někteří nazývají „adamovským“ a Jacob Böhme řečí přírody, ještě dosáhneme podivuhodných objevů.

Přesto však dosud snad nikdo neprohlédl pravdivý důvod toho, že každému předmětu lze přiřadit jeho určité charakteristikové číslo. Vždyť nejučenější mužové, když jsem jim příležitostně něco takového naznačil, mi přiznávali, že nerozumějí tomu, co tím chci říci. Znamenití mužové sice již dávno vymysleli jakýsi druh „jazyka“ nebo „univerzální charakteristiky“, již by měly být veškeré pojmy a věci uvedeny

do patričního řádu a s jejíž pomocí by mělo být různým národům možné, aby si sdělovaly svoje myšlenky a ve vlastním jazyce četly záznamy psané v jazyce cizím. Nikdo se však dosud nepustil do jazyka či charakteristiky, která by zároveň zahrnovala techniku objevu nových vět a jejich posouzení, tj. jejíž znaky neboli charaktery by tak dokázaly totéž co aritmetické znaky pro čísla a algebraické pro veličiny vůbec. A přece je tomu tak, jako kdyby Bůh, když propůjčil lidskému pokolení obě tyto vědy, nám chtěl pouze naznačit, že náš rozum v sobě skrývá ještě daleko hlubší tajemství, jehož jsou pouze stínovým obrazem.

Již jako chlapec jsem byl jakoby nějakým posláním přiveden k těmto úvahám, které od té doby vždy zůstaly, jak to u prvních sklonů bývá, co nehlouběji vštípeny do mého ducha. Přitom mi podivuhodně prospívalo dvojí, co jinak často bývá povážlivé a mnohému škodlivé, a to, že jsem byl téměř úplně samotkem, a pak, že jsem v každé vědě, na kterou jsem narazil, ihned pátral po něčem novém, nežádka ještě dříve, než jsem zcela pochopil její známý, obvyklý obsah. Tím jsem však získal dvojí: nepřepíňoval jsem si hlavu prázdnými větami, jež jsou přijaty spíše s ohledem na učenou autoritu než na skutečné důvody a jež je třeba později opět zapomenout. Dále jsem však nepřestal dříve, dokud jsem nepronikl do vláken a kořenů každé nauky a nedospěl k samotným principům, z nichž jsem pak z vlastní síly dokázal nalézt vše, čím jsem se zabýval.

Když jsem byl proto od dějepisných knih, v nichž jsem od mládí nalézal mimořádné zalíbení, a od slohových cvičení, která jsem pěstoval jak v próze, tak ve vázané řeči s takovou lehkostí, že se moji učitelé již obávali, že chci u těchto zábav zůstat, přiveden k logice a filozofii, vrhl jsem na papír, sotva jsem jen něco z toho pochopil, spoustu chimerických nápadů, jež se vynořily v mém mozku, a předložil jsem je svým učitelům k jejich úžasu. Mimo jiné jsem jednou dal podnět k pochybnosti

o predikamentech. Mínil jsem totiž, že tak, jako máme predikamenty neboli třídy jednoduchých pojmů, musí existovat i nový druh predikamentů, které by obsahovaly samotné věty neboli komplexní termíny v jejich přirozeném řádu. O metodě důkazu jsem totiž neměl tušení a nevěděl jsem, že právě to, co jsem požadoval, činí geometrii, když řadí své věty podle toho, jak jedna vyplývá z druhé. Proto byla moje úvaha ovšem zbytečná, protože však mi ji moji učitelé nevyřešili, usiloval jsem sám, uchvácen její neobyčejností, abych zjistil takové predikamenty komplexních termínů neboli vět. Při svých horlivých snahách o vyřešení tohoto problému jsem pak s vnitřní nutností dospěl k úvaze obdivuhodného dosahu: bylo by jistě možné, jak jsem mínil, vymyslet jakousi abecedu lidských myšlenek a pomocí spojení jejích písmen a analýzy slov, která se z nich skládají, objevit a posoudit všechno ostatní. Tento nápad mi pak působil zcela mimořádnou radost, která byla ovšem pouze dětinská, protože jsem pravou důležitost věci tehdy ještě nechápal. Později však s každým dalším pokrokem mého poznání ve mně zároveň sílilo rozhodnutí, abych předmět takového významu sledoval dále. Náhoda tomu chtěla, že jsem jako dvacetiletý mladík měl napsat akademické pojednání. Tak jsem napsal disertaci o „ars combinatoria“, která byla roku 1666 uveřejněna knižně a v níž jsem vyložil svůj podivuhodný objev. Je ovšem na tomto pojednání vidět, že to je dílo mladíka, který právě teprve opustil školu a nebyl obeznamen s reálnými vědami, neboť tam, kde jsem byl, nebyla matematika pěstována. Kdybych byl strávil své dětství v Paříži jako Pascal, byl bych možná dospěl dříve k tomu, abych povznesl vědu. Avšak ze dvou důvodů nelituji, že jsem napsal toto pojednání: především proto, že se mu dostalo mimořádného uznání mnohých, nejvýš duchaplných mužů, a pak proto, že jsem již v něm učinil náznak svého objevu, a tak nemohu upadnout v podezření, že jsem to vše vymyslel teprve nedávno.

Že se dosud nikdo, pokud sahá nějaké písemné svědectví, nepustil do předmětu takové důležitosti, tomu jsem se ovšem často divil. Neboť kdyby se jen bylo postupovalo přísně metodicky, byly by se musely hned zpočátku takové úvahy naskytnout, jako jsem na ně připadl já sám ještě jako chlapec při studiu logiky a ještě bez znalosti matematiky, přírodních věd a duchovněd, a to jedině proto, že jsem vždy hledal první a původní principy. Avšak pravý důvod, proč byl přístup k nim promeškán, tkví zajisté v tom, že principy bývají obvykle suché a málo přitažlivé, a proto, když jsou pouze letmo dotčeny, ponechávají se samy sobě. Udivuje mne však, že zejména tři mužové nenarazili na problém této důležitosti: Aristotelés, Joachim Jungius a René Descartes. Vždyť Aristotelés v Organu a v Metafyzice s velkým důvtipem probádal nejvnitřnější přirozenost pojmů. Avšak Joachim Jungius z Lübecku, který je ovšem v samotném Německu jen málo známý, je mužem takové pronikavosti úsudku a tak obsáhlého ducha, že by se mu bylo mohlo jako nikomu jinému — samotného Descarta nevyjímaje — přičítat fundamentální obnovení věd, kdyby byl jen poznán a podpořen. Byl však již stařec, když začalo Descartovo působení, a je třeba velmi litovat, že se oba navzájem neznali. Co se týká Descarta, není zde místa oslavovat toho, který je velikostí svého ducha téměř povznesen nad veškerou chválu. Jistě nastoupil pravou a správnou cestu v říši idejí, která by byla vedla k našemu cíli, později se však, jak se zdá, nechal ve svém bádání příliš určovat ohledem na úspěch, přetřhl proto nit zkoumání a spokojil se tím, že podal metafyzické meditace a pokusy o vlastní geometrii, čímž na sebe obrátil oči všech. V ostatním pak pojal záměr prozkoumat povahu těla pro účely lékařství, čímž jednal jistě správně, jen kdyby byl předtím vyřešil jiný úkol, který si vytyčil: řád pojmů a idejí. Neboť právě odtud by bylo padlo jasnější světlo, než bychom věřili, i na experimenty. Že nezaměřil svoje úsilí k tomu, může

tedy mít důvod pouze v tom, že nepostihl hlubší význam problému. Kdyby byl totiž viděl metodu, jak odůvodnit racionální filozofii stejně nenapadnutelné jasnosti, jakou má aritmetika, nebyl by zřejmě zvolil jinou cestu než tuto, aby založil školu, o což jeho ctizádost tak velice usilovala. Neboť škola, která by se přidržovala takové metody filozofie, strhne na sebe přirozeně hned od svých počátků vládu v říši rozumu a nezanikne ani nezakolísa, dokud v lidském pokolení vpádem nějakého nového barbarství nezaniknou vědy vůbec.

Pouze z tohoto důvodu jsem setrval u těchto úvah, jakkoli jsem byl i jinak velmi zaměstnán a od nich odváděn, a to jedině proto, že jsem prohlédl jejich celý význam a poznal podivuhodně snadnou cestu, jak dospět k cíli. Je to totiž právě tato cesta, co jsem konečně našel usilovným přemýšlením. K tomu, abych sestavil charakteristiku, o kterou usiluji, alespoň pokud jde o gramatiku tohoto obdivuhodného všeobecného jazyka a slovník, jenž postačuje pro většinu případů a pro případy nejčetnější, abych jinými slovy pro všechny ideje stanovil charakteristiková čísla, není zapotřebí ničeho jiného než zdůvodnění matematicko-filozofické výuky podle nové metody, kterou mohu popsat a která nemá větší obtíže než každý jiný postup, protože se příliš neodchyluje od navykých pojmů a obvyklého způsobu psaní. Nevyžadovala by také více práce, než se již nyní vynakládá na kursy nebo encyklopedie. Myslím, že někteří vyvolení by mohli vše zvládnout v pěti letech, že se však již po dvou letech dostanou k tomu, aby ovládali nauky, kterých se v praktickém životě nejvíce používá, tj. věty morálky a metafyziky, nemomylným početním postupem.

Budou-li pak jednou charakteristiková čísla stanovena pro většinu pojmů, bude tím mít lidské pokolení nový orgán, jenž zvýší výkonnost ducha daleko více, než optické přístroje zesilují ostrost očí, a jenž předčí mikroskopy a dalekohledy stejnou měrou, jak je rozum nadřazen zrakovému smyslu.

Toto souhvězdí poskytne větší podporu všem těm, kteří plují po moři bádání a experimentů, než poskytla kdy magnetická strelka lodníkům. Co z toho bude jinak vyvěrat, je ponecháno na vůli osudu, vcelku to však může být jen významné a výhodné. Všechny ostatní dary mohou totiž člověka zkazit, jedině pravý rozum je pro něj bezpodmínečně spásný. Na jeho pravost však již nebude moci být vržena žádná pochybnost, když se bude moci prokázat všude stejně jasným a jistým jako dosud pouze v aritmetice. Pak zanikne ona tíživá námitka, kterou nyní často jeden sužuje druhého a která mnohému vůbec bere chuť usuzovat a argumentovat. Neboť místo aby přezkoumal argument, vznáší protivník všeobecnou námitku: Odkud víš, že tvůj rozum je lepší než můj? Jaké máš kritérium pravdy? Když se pak první opět odvolává na své důvody, chybí posluchači trpělivost, aby je přezkoumal. Většinou musí být totiž předtím řádně vyřízeno ještě velké množství jiných otázek, což by představovalo práci na týdny, kdybychom se při tom přesně řídili dosud platným postupem usuzování a jeho zákony. Proto si po dlouhém mluvení pro i proti nakonec většinou odnášejí vítězství afekty, nikoli rozumové důvody a spor končí tím, že gordický uzel je přefat, místo aby byl rozvázán. To platí zvláště o úvahách praktického života, v nichž musí být nakonec učiněno nějaké rozhodnutí. Zde je dáno jen nemnohým, aby odvážili jako na váze užitek i nevýhodu, jež jsou nezřídka rozličně rozděleny na obou stranách. Čím silněji si proto jeden zpřítomňuje jednu okolnost a druhý jinou podle své proměnlivé nálady, nebo čím lépe ji dovede proti druhým výmluvně a účinně vyzvednout a vyličít, tím rozhodněji se sám rozhoduje nebo strhává s sebou druhé, zvláště když obratně využívá jejich sklonů. Naproti tomu sotva existuje jediný, kdo by byl schopen spočítat při úvaze celý sloupec pro i proti na obou stranách, tj. nejen pouze sečíst užitek a nevýhodu, nýbrž je také vzájemně správně vyvážit. Proto mi připadají dva debatující

skoro jako dva kupci, kteří by si vzájemně dlužili mnohé jistiny, kteří však nechtějí sestavit vzájemnou bilanci, nýbrž místo toho by střídavě každý z nich přehnaně zdůrazňoval svá aktiva a některé zvláštní položky podle jejich splatnosti a výše. Tímto způsobem by ovšem jejich spor nemohl nikdy skončit. Nelze se proto divit, že tomu tak dosud je ve většině sporů, kde je věc neurčitá, tj. kde není převedena na čísla.

Naše charakteristika však zredukuje všechny otázky vcelku na čísla, a tak vytvoří jakýsi druh statistiky, s jejíž pomocí budou moci být váženy rozumové důvody. Neboť i pravděpodobnosti podléhají výpočtu a důkazu, protože se může vždy odhadovat, který případ z daných okolností lze očekávat s větší pravděpodobností. Kdo je posléze pevně přesvědčen o pravdivosti náboženství a o tom, co z toho vyplývá, a zároveň ve své lásce k lidskému pokolení touží po jeho obrácení, jistě, jakmile pochopí naši metodu, bude muset přiznat, že si (kromě zázraků a činů světců nebo vítězství velkého panovníka) k rozšíření víry nelze vymyslet žádný účinnější prostředek než objev, o němž tu je řeč. Jakmile totiž jednou budou moci misionáři zavést tento jazyk, pak bude také zajištěno právě náboženství, které je v přesné shodě s rozumem, a odpadnutí od něho bude třeba se v budoucnosti obávat právě tak málo, jako se obáváme odvrácení lidí od aritmetiky a geometrie, které se jednou naučili. Opakuji proto, co jsem často říkal, že někdo, kdo není ani prorok ani kníže, si nemůže vytyčit žádný úkol, který by měl větší význam jak pro blaho lidského pokolení, tak k chvále boží. Nesmíme však zůstat stát u slov. Protože je však následkem podivuhodného spojení, v němž jsou všechny věci, krajně obtížné určit zvláštních věcí, vymyslel jsem obratný návod, jímž je možno ukázat, že úsudky lze potvrdit číselnými výpočty. Vytvořil jsem totiž fikci, jako by ona podivuhodná charakteristická čísla byla již dána a na

nich byla pozorována nějaká obecná vlastnost. Pak přijímám prozatím čísla, která s touto vlastností nějak souhlasí, a s jejich pomocí mohu ihned s obdivuhodnou lehkostí číselně dokázat všechna pravidla logiky a zároveň určit kritérium pro to, zda daná argumentace je co do formy správná. Avšak zda je nějaký důkaz vhodný a správný co do látky, to bude možno posoudit bez námahy a nebezpečí omylu teprve tehdy, až budeme mít pravá charakteristická čísla věcí samých.

Poznámky

¹⁾ Latinsky psaná stať, která byla snad určena k otištění v lipských Acta eruditorum, nemá název. Spolu s ostatními Leibnizovými pracemi k tomuto tématu není datována. Zařazujeme ji za spis O poznání, pravdivosti a idejích podle Cassirerova řazení. Studie je založena na myšlence rozkladu pojmů na poslední elementy významu. Problém se v Leibnizově době těšil obecnějším zájmu — Leibniz sám se zajímal o obdobné tendence u svých současníků Josepha Glanvilla (1636—1680) a Johna Wilkinse, jednoho ze zakladatelů Královské společnosti věd v Londýně.

H. H. Holz k problému poznamenává, že „Leibnizovu ideálu logicky jednoznačné charakteristiky . . . se v praxi staví v cestu nepřekonatelné obtíže. Tyto obtíže zdůrazňuje také novější kritika, která ovšem připouští použitelnost návrhu pro speciální, úzce omezené oblasti vědy. Návrh má — především — následující chyby: Reprodukovat elementární pojmy a provádět jejich stále nové kombinace v zájmu objevů je prakticky sotva možné, protože počet elementárních . . . pojmů je mnohem větší, než se Leibniz domníval. V důsledku toho je počet možných kombinací nadměrně velký. Pouze ve speciálních vědách je výstavba pojmů ze základních pojmů dosažitelným, či přesněji řečeno aproximativním posledním cílem. Teorie atomu a teorie dědičnosti jsou pro nás stejně skvělými příklady, jako byla pro Leibnize geometrie a matematika.“ (H. H. Holz, Leibniz, str. 89.)

METAFYZICKÉ POJEDNÁNÍ¹⁾

1. Nejběžnější a nejjobsažnější pojem, který máme o Bohu, je sice docela dobře vyjádřen výrazy, že Bůh je absolutně dokonalá bytnost, přece však z této věty nebyvají vyvozovány dostatečné důsledky. Chceme-li tu pokročit dále, musíme dbát především toho, že v přírodě existují zcela různé druhy dokonalosti, že Bůh je má všechny zároveň a že každý mu náleží v nejvyšším stupni. Je také třeba poznat, co se má dokonalostí rozumět, pro což existuje dosti jisté kritérium, že totiž ty formy či přirozenosti, které podle své povahy nepřipouštějí nejvyšší stupeň, jako například číslo nebo tvar, nemohou být dokonalostmi. Neboť největší ze všech čísel — neboli číslo čísel — právě tak jako největší ze všech tvarů zahrnuje v sobě spor; největší vědění a všemohoucnost neobsahují však nic nemožného. Moc a vědění jsou proto dokonalosti a nemají, pokud náležejí Bohu, žádné meze. Z toho plyne, že Bůh, jenž je nejvyš a nekonečně moudrý, jedná také nejdokonalejším způsobem, a to nejen v metafyzickém, nýbrž i v morálním smyslu. Z našeho hlediska to lze vyjádřit také tak, že čím více budeme pronikat do děl božích a obeznamenovat se s nimi, tím se staneme ochotnějšími shledávat je znamenitými a odpovídajícími všem požadavkům, které jen lze vznést.

2. Proto jsem dalek mínění těch, kteří tvrdí, že v přirozenosti věcí nebo v idejích, jež Bůh o nich má, nejsou žádná pravidla týkající se dobroty a dokonalosti a že boží díla jsou dobrá pouze z čistě for-

málního důvodu, že je stvořil Bůh. Neboť kdyby tomu tak bylo, nepotřeboval by je Bůh, jenž ví o sobě jako o jejich tvůrci, dodatečně pozorovat a shledávat dobrými, jak to dosvědčuje Písmo, které si posloužilo touto antropologickou představou jistě jen proto, aby nám ukázalo, že znamenitost božích děl lze poznat, pozorují-li se sama o sobě, zvláště když toto holé označení, které poukazuje na jejich příčinu, není reflektováno. To platí tím více, že uvažováním o dílech lze objevit samotného tvůrce, když přece díla musí nést na sobě jeho charakter. Opačný názor se mi jeví být otevřeně řečeno mimořádně nebezpečným a velmi blízkým názoru těch nedávných zastánců novot, podle nichž jsou krása vesmíru a znamenitost, které připisujeme božím dílům, pouze chimérami lidí, kteří chápou Boha podle svého. Tvrzením, že věci jsou dobré nikoli podle vnitřního pravidla znamenitosti, nýbrž jedině pouhou boží vůlí, se také ničí, jak se mi zdá, aniž jsme si toho vědomi, všechna láska k Bohu a jeho veškerá sláva. Neboť jak by měl být chválen za to, co stvořil, jestliže by byl stejně hoden chvály, kdyby byl stvořil všechno opačně? Jak se to pak má s jeho spravedlností a moudrostí, zůstává-li pouze jakýsi druh despotické moci, nastupuje-li vůle na místo rozumu a jestliže podle pravého pojmu tyranu to, co se líbí nejmocnějšímu, se už tím samo stává spravedlivým? Kromě toho lze mít za to, že každá vůle předpokládá důvod chtění a tento důvod musí přirozeně vůli předcházet. Proto také shledávám nanejvýš podivným vyjádření některých jiných filozofů, že totiž věčné pravdy metafyziky a geometrie, a v důsledku toho také pravidla dobroty, spravedlnosti a dokonalosti, pocházejí pouze z boží vůle. Mně se naopak zdá, že vyplývají z jeho rozumu, který je právě tak málo závislý na jeho vůli jako jeho bytnost.²⁾

3. Rovněž tak nechci sdílet mínění některých novodobých myslitelů, kteří odvážně tvrdí, že boží dílo nemá nejvyšší stupeň dokonalosti a že je mohl

vytvořit daleko lépe. Neboť se mi zdá, že důsledky tohoto názoru naprosto odporují slávě boží. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.*³⁾ Co jiného znamená jednat nedokonale, než počínat si s menší dokonalostí, než jaké jsme schopni. Znamená to hanět dílo architekta, ukazujeme-li, že je mohl udělat lépe. Také to odporuje Písmu, jež nás ujišťuje o dobrotě božích děl. Protože totiž nedokonalosti mají nekonečný počet odstupňování, mělo by se dílo boží, ať by je stvořil jakkoli, ovšem stále ještě relativně a v porovnání s méně dokonalými stupni nazývat dobrým, kdyby to samo stačilo; přece však je nějaká věc stěží hodna chvály, je-li dobrá jen takto.⁴⁾ Také věřím, že se v Písmu a u církevních otců najde velmi velký počet míst, která podporují můj názor, nikoli však názor novodobých myslitelů, jenž je, pokud vidím, celému starověku neznámý a zakládá se pouze na příliš nepatrné znalosti, kterou máme o všeobecné harmonii vesmíru a o skrytých důvodech božího řízení. To samo nás vede k opovázlivému soudu, že velmi mnoho věcí by bylo mohlo být uděláno lépe. Ostatně zmínění novodobí myslitelé se opírají o některé sotva udržitelné úvahy. Představují-li si totiž, že nic není tak dokonalé, aby neexistovalo něco dokonalejšího, pak to je omyl. Také se domnívají, že tím pomohou boží svobodě, jako by nebylo nejvyšší svobodou jednat podle nejvyššího rozumu v dokonalosti. Neboť věřit, že Bůh něco koná, aniž má nejmenší důvod pro svou vůli, je, nehledě na to, že se to jeví nemožným, mínění, které je málo přiměřené jeho slávě. Předpokládejme například, že Bůh volí mezi A a B a rozhodne se pro A, aniž má nejmenší důvod dát A přednost před B. Pak by toto jednání boží přinejmenším nebylo vůbec hodné chvály, neboť každá chvála musí přece spočívat na nějakém rozumovém důvodu, který zde podle našeho předpokladu není. Já jsem naopak toho mínění, že Bůh nečiní nic, za co nezaslouží být veleben.

4. Všeobecné poznání této velké pravdy, že Bůh jedná vždy tím nejdokonalejším a nejžádoucnějším způsobem, jaký je jen možný, je podle mého mínění důvodem veškeré lásky, již jsme Bohu povinni víc než všem ostatním věcem, protože přece milující hledá své uspokojení v blaženosti nebo dokonalosti milovaného předmětu a jeho činů. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.*⁵⁾ Také by asi bylo obtížné milovat Boha správnou láskou, nejsme-li ochotni chtít, co chce on, za předpokladu, že bychom měli moc změnit boží vůli. Vskutku lze ty, kdo nejsou spokojeni s jeho činy, přirovnat k nespokojeným poddaným, kteří se ve svém smýšlení příliš neliší od rebelů. Tvrdím tedy, že bychom jednali ve shodě s pravou láskou k Bohu, pak podle těchto zásad nestačí nutit se násilně k trpělivosti, nýbrž musíme být opravdu spokojeni se vším, co se nám podle jeho vůle přihodilo. Tento souhlas chápu ve vztahu k minulosti, neboť co se týká budoucnosti, nemáme být kvietisty ani, což by bylo směšné, vyčkávat se založenými rukama, co Bůh učiní, podle onoho sofismatu, jež staří nazývali líný rozum, LOGOS AERGOS. Spíše je třeba jednat podle předpokládané vůle boží, pokud o ní můžeme soudit, a pokoušet se s veškerou silou přispět k obecnému dobru, především však ke zlepšení a zdokonalení všeho, co nás obklopuje, co je nám blízké a co leží v našem dosahu. Neboť i když nám snad výsledek dá poznat, že Bůh nyní nechtěl, aby naše dobrá vůle dosáhla svého cíle, přece z toho neplyne, že nechtěl, bychom činili to, co jsme učinili. Naopak, Bůh, protože je nejlepší ze všech pánů, se ptá výlučně po pravém smýšlení, a pokud jde o ostatní, jediné on sám zná hodinu a místo vhodné k tomu, aby nechal naše dobré úmysly dojít zdaru.

5. Stačí tedy, máme-li důvěru k Bohu, že činí vše tak, aby to bylo nejlepší, a že těm, kdo ho milují, nemůže nic uškodit. Znat však v podrobnostech důvody, jež ho přiměly zvolit tento řád vesmíru, trpět hříchy, udělovat své spasitelné milosti určitým

způsobem, to přesahuje síly konečného ducha, zvláště dokud ještě nedosáhl blaženosti patření na Boha. Přece však lze o řízení prozřetelnosti při spravování věci učinit několik poznámek obecného charakteru. Tak lze říci, že ten, kdo jedná dokonale, se podobá vynikajícímu geometrovi, který dovede nalézt nejlepší řešení nějakého problému, dovednému architektu, který nejvýhodněji využívá místo a určený stavební pozemek a který nedává stavět nic, co by uráželo oko a co by umenšovalo krásu stavby, dobrému hospodáři, který nakládá se svým majetkem tak, že nic nezůstává zanedbáno a bez užitku, dovednému strojníkovi, který dosahuje zamýšleného účinku nejjednodušším způsobem, jež lze zvolit, a učenému spisovateli, který dovede podat co největší obsah na co nejmenším prostoru. Nejdokonalejší ze všech bytností jsou pak duchové, kteří zaujímají nejmenší prostor, tj. navzájem si nejméně překážejí, a jejichž dokonalosti záleží v jejich ctnostech. Je proto mimo veškerou pochybnost, že blaženost duchů je hlavním božím cílem a že ji uskutečňuje, pokud to dovoluje všeobecná harmonie. O tom řekneme brzy ještě více. Co se týká jednoduchosti božích cest, prokazuje se ve volbě prostředků, zatímco se naopak v cílech a účincích projevuje nejbohatší rozmanitost a hojnost. Přitom musí být obě hlediska navzájem v rovnováze jako náklady rozpočtené na budovu a velikost a krása, které se přitom požadují. Námaha u Boha je ovšem jistě menší než u filozofa, který buduje z hypotéz imaginární svět, protože Bůh nepotřebuje než svá rozhodnutí, aby dal vzniknout reálnému světu. Tázeme-li se však po moudrosti, zaujímají rozhodnutí, nebo hypotézy v té míře, čím jsou na sobě nezávislejší, místo výdajů, neboť rozum žádá, aby hypotézy nebo principy nebyly zbytečně rozmnožovány; přibližně jako v astronomii má jednodušší soustava vždy přednost.

6. Volní projevy nebo skutky boží se obvykle rozdělují na obvyčné a neobvyčné. Je však třeba si

ujasnit, že Bůh nekoná nic, co by postrádalo řád. Platí-li přitom něco za neobvyčné, má to smysl pouze s ohledem na nějaký zvláštní řád, stanovený mezi stvořenými bytostmi. Neboť pokud jde o všeobecný řád, nemůže se z něho nic vymknout. To je tak pravda, že nejenže se ve světě neděje nic, co by bylo naprosto bez řádu, ale nelze si nic takového ani myslet.⁶⁾ Neboť předpokládejme například, že někdo zcela nazdařbůh nakreslí na papír řadu bodů, jak to dělají ti, kdo se oddávají směšnému umění geomantie. Tvrdím, že je možné nalézt geometrickou čáru mající konstantní, jednoduché vymezení podle určitého pravidla, která prochází všemi těmito body, a to ve stejném směru, jak je ruka nakreslila. Dokonce jestliže někdo nakreslí jedním tahem čáru, která by byla střídavě přímá i kulatá i jiná, lze nalézt pojem nebo pravidlo či rovnici pro všechny body této čáry, na jejímž základě musí u čáry dojít přesně ke stejným změnám. Neexistuje například žádný obličej, jehož obrysy by neprobíhaly podle nějaké geometrické čáry a který by nebylo možno načrtnout jedním tahem pomocí určitého usměrněného pohybu. Je-li však nějaké pravidlo příliš komplikované, pak obvykle platí to, co je podle něho pravidelné, za nepravidelné. Lze proto tvrdit, že ať by Bůh stvořil svět jakýmkoli způsobem, měl by přece jen vždy zákonitost a byl by podle určitého všeobecného řádu. Bůh však zvolil ten řád, který je nejdokonalejší, tj. takový, který je nejjednodušší, pokud jde o hypotézy, a nejbohatší, pokud jde o jevy, jako by tomu bylo v případě nějaké geometrické čáry, jejíž konstrukce by byla snadná a jejíž vlastnosti a důsledky by byly obdivuhodné a velkého dosahu. Těchto přirovnání však užívám pouze proto, abych nastínil jen jakousi nedokonalou podobu božské moudrosti a abych alespoň nějakým způsobem povznesl našeho ducha k chápání toho, co se nikdy nedá úplně vyjádřit slovy; nemám však v úmyslu vysvětlit jimi velké tajemství, na němž závisí celý vesmír.

7. Protože pak nemůže nastat nic, co by nebylo podle řádu, lze říci, že zázraky jsou rovněž podle řádu jako přirozené děje, jež se nazývají přirozené proto, poněvadž jsou přiměřené jistým podřízeným principům, jež označujeme jako přirozenost věcí. Neboť se může tvrdit, že tato „přirozenost“ je pouze božím zvykem, přes který se Bůh může přenést, je-li silnější důvod než ten, který jej pohnul, aby se těchto principů přidržel.⁷⁾ Pokud jde o akty obecné a zvláštní vůle, lze tvrdit, podle toho, jak věc bereme, dvojí. Jednak lze říci, že Bůh činí vše podle své nejobecnější vůle, jež je ve shodě s nejdokonalejším řádem, který zvolil, jednak však lze připustit, že má také akty zvláštní vůle, jež jsou výjimkami ze shora zmíněných podřízených principů, neboť nejobecnější božský zákon, který řídí celý běh vesmíru, nezná žádnou výjimku. Lze rovněž říci, že Bůh opravdu chce to, co je předmětem jeho zvláštní vůle, zatímco u předmětů jeho obecné vůle, například u činů tvorů, zvláště rozumných, při nichž Bůh spolupůsobí, je třeba rozlišovat. Je-li totiž čin o sobě dobrý, lze říci, že Bůh jej chce a přikazuje, i když se neuskuteční, je-li však o sobě a pro sebe špatný a stává-li se nahodile dobrým pouze prostřednictvím okolností, jež jsou jemu samému cizí (protože totiž běh věcí, a zvláště trest a pokání původní zlo činů ruší, a tak je dostatečně odciňují, takže se nakonec způsobí větší dokonalost, než kdyby se vůbec nic zlého nepříhodi- lo), musí se říci, že Bůh takový čin dopouští, nikoli však, že jej chce, třebaže při něm spolupůsobí v důsledku jím stanovených přírodních zákonů, ale protože z něho dovede vytěžít tím větší dobro.

8. Rozlišovat boží činy od činů tvorů je dosti obtížné. Někteří totiž věří, že Bůh působí vše sám, zatímco jiní si představují, že udržuje pouze sílu, kterou tvorům dal. V dalším uvidíme, nakolik lze jedno či druhé říci. Protože ale činnost a trpnost náleží ve vlastním smyslu individuálním substan- cím (*actiones sunt suppositorum*)⁸⁾, museli bychom

vysvětlit, co se takovou substancí rozumí. Je ovšem pravda, že přiřazuje-li se více predikátů stejnému subjektu, zatímco tento subjekt nemůže být při- řazen žádnému jinému subjektu jako predikát, nazývá se individuální substancí; přece však tato definice nestačí a takové vysvětlení je pouze nominální. Musí se tedy uvážít, co se chce říci, říkáme-li o nějakém predikátu, že pravdivě přísluší nějakému subjektu. Jisté je to, že každá pravdivá predikace má nějaký důvod v přirozenosti věcí, že tedy, není-li nějaká věta identická, tj. není-li predikát obsažen v subjektu *výslovně*, musí v něm být obsažen *virtuálně*. Filozofové vyjadřují tento vztah slovem „*in-esse*“, když říkají, že predikát „je v subjektu“. Pojem, který označuje subjekt, musí proto vždy zahrnovat pojem predikátu, takže ten, kdo by dokonale chápal pojem subjektu, musel by zároveň usoudit, že mu náleží příslušný predikát. Je-li tomu tak, můžeme říci, že povaha individuální substance neboli bytí úplného v sobě je taková, že máme pojem tak úplný, že všechny predikáty subjektu, jemuž je tento pojem přiřazen, z něho mohou být pochopeny a dedukovány.⁹⁾ Akcident je naopak bytnost, jejíž pojem ni- kterak nezahrnuje vše to, co lze ještě mimo něj připisovat subjektu, jemuž se tento pojem přiřazuje. Tak vlastnost být králem, která přísluší Alexandru Velikému, nepostačuje, je-li myšlena odděleně od svého subjektu, k určení nějakého individua a neza- hrnuje ostatní vlastnosti téhož objektu, ani vše to, co tkví v pojmu tohoto vladaře. Naproti tomu Bůh, jenž vidí individuální pojem neboli „*totost*“¹⁰⁾ Alexandrovu, vidí v ní zároveň základ a důvod pro vše- chny predikáty, jež se o něm mohou pravdivě vy- povídat, jako například, že porazí Dareia a Pora, a do- konce ví a priori, a nikoli ze zkušenosti, zda Alexandr zemřel přirozenou smrtí či jedem, o čemž nás může poučit pouze historie. Uvažuje-li se proto správně o souvislosti věcí, lze říci, že v Alexandrově duši jsou neustále přítomny pozůstatky všeho, co se mu při- hodilo, a rovněž náznaky toho, co ještě prožije, a do-

konce stopy toho, co se děje ve vesmíru, třebaže jedině Bohu přísluší je celkově poznat.

9. Z toho vyplývají různé důležité paradoxy, tak například, že není možné, aby dvě substance si byly navzájem podobné a lišily se od sebe *pouze počtem* (*solo numero*), a že také to, co tvrdí sv. Tomáš o andělech a duších (*quod ibi omne individuum sit species infima*),¹¹⁾ platí o všech substancích, přičemž se však druhový rozdíl má brát tak, jak to dělají geometři u svých obrazců. Dále z toho plyne, že substance může počít jediné stvořením a může zaniknout jedině zničením, že je nemožné rozdělit jednu substanci ve dvě jiné nebo ji učinit ze dvou jiných, že podle toho počtu substancí přirozeně nepřibývá ani neubývá, třebaže nezřídka podléhají změnám. Spíše je každá substance jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, který každá vyjadřuje svým způsobem a podle svých vlastností, právě tak jako jedno a totéž město se představuje různě podle různých stanovíšť, která pozorovatel volí. Tímto způsobem je vesmír do určité míry zmnožován tolikrát, kolik je substancí, a právě tak se stejnou měrou rozmnožuje boží sláva, jako existuje mnohost navzájem zcela odlišných zobrazení jeho díla. Lze dokonce říci, že každá substance v sobě určitým způsobem nese charakter nekonečné moudrosti a všemohoucnosti boží, a pokud je toho schopna, jej napodobuje. Neboť všechny události ve vesmíru, minulé, přítomné i budoucí, jsou v ní, i když pouze zmateně, vyjádřeny, v čemž tkví určitá podobnost s nekonečnou percepcí, nebo nekonečným poznáním. Protože dále všechny ostatní substance tuto jedinou rovněž svým způsobem vyjadřují a ztožňují se s ní, lze říci, že rozšiřuje svou moc na všechny ostatní, a tím také napodobuje všemohoucnost Stvořitele.

10. Zdá se, že jak staří, tak i mnozí zdatní učitelé teologie a filozofie v dřívějších staletích, uvykli hlubokým spekulacím, z nichž někteří jsou oceňováni pro svou svatost, do určité míry pochopili právě

zmíněnou myšlenku. Snad právě proto zavedli a hájili dnes tak vykřičené substanciální formy, přičemž nejsou tak vzdáleni od pravdy ani tak směšní, jak si obvyčejně představují naši novodobí filozofové. Připouštím, že uvažování o těchto formách nevede v jednotlivostech fyziky k ničemu a že je třeba je vyloučit při vysvětlování jednotlivých zvláštních jevů. V tom scholastikové a lékaři dřívější doby, kteří se jich přidržovali,¹²⁾ pochybili, když se domnívali, že mohou vysvětlit zvláštní vlastnosti těl tím, že zavedou formy a kvality, aniž si přitom dají námahu prozkoumat zvláštní způsob jejich působnosti. To není nic jiného, než kdybychom se u hodinek spojili s tím, že bychom řekli, že mají vlastnost ukazovat hodiny, aniž bychom brali v úvahu, v čem právě tato vlastnost záleží. Tomu, kdo kupuje hodinky, to může vskutku stačit za předpokladu, že jejich údržbu přenechá někomu jinému. Toto chybné a nesprávné používání forem nás však nesmí svést k tomu, aby chom zcela odmítali pojem, jehož poznání je v metafyzice tak nutné, že bez něho, jak tvrdím, není možné správně chápat nejvyšší principy, ani se povznést k poznání netělesných přirozeností a obdivuhodných božích děl. Jako se geometr nepotřebuje znepokojovat pro pověstný labyrint složení kontinua¹³⁾ a jako si morální filozof nebo dokonce právník nebo politik nemusí dělat starosti s velkými nesnáze, jež tkví v problému smíření svobodné vůle s boží prozřetelností — neboť geometr může dovést do konce všechny své důkazy a politik učinit všechna rozhodnutí, aniž by pojednali o těchto otázkách, jež si přesto podržují ve filozofii a teologii svou nutnost a důležitost — tak může i fyzik zhodnotit experimenty, když se odvolá jednak na jednodušší, již známé zkušenosti, jednak na důkazy z geometrie a mechaniky, aniž by potřeboval obecné úvahy, jež náleží do jiného oboru. Jestliže se však zde odvolá na spolupůsobení boží nebo na nějakou duši, archaeus či něco takového, vybočí právě tak ze svých mezí jako ten, kdo by se při důležitém praktickém rozhodnutí chtěl zaplétat

do vznešených úvah o přirozenosti osudu a naší svobody. Je to chyba, které se lidé často nevědomky dopouštějí, když matou svého ducha úvahou o fatální nutnosti, která ovládá všechny věci, nebo se tím dokonce dají odvést od rozumného rozhodnutí nebo nutného jednání.

11. Jsem si vědom toho, že vyslovuji velký paradox, když se pokouším znovu přivést do určité míry ke cti starou filozofii a připomínat již téměř zapuzené substanciální formy. Přece však mne snad nebudou lehkovážně odsuzovat, dozvědí-li se, že jsem nauky novodobé filozofie řádně zvažil a vynaložil mnoho času na fyzikální pokusy a geometrické důkazy, že jsem byl sám dokonce po určitou dobu přesvědčen o bezvýznamnosti těchto forem, přece však jsem je posléze musel jakoby z donucení a proti své vůli opět připustit, když mne moje výzkumy přesvědčily o tom, že naši novodobí myslitelé nebyli vůči sv. Tomáši a jiným velkým mužům jeho doby dosti spravedliví a že mnohé názory scholastických filozofů a teologů jsou spolehlivější, než si obyčejně představujeme, ovšem za předpokladu, že se jich užívá správným způsobem a na správném místě. Jsem dokonce přesvědčen, že kdyby si nějaký vědecký a spekulativní duch dal námahu, aby promyslel a objasnil jejich myšlenky tak, jak se to dělá v analytické geometrii, nalezl by v nich poklad nanejvýš důležitých a přísně průkazných pravd.

12. Abychom však opět navázali nit našich úvah, věřím, že každý, kdo bude přemýšlet o mnou podaném vysvětlení povahy substance, shledá, že povaha těla nemůže záležet jedině v rozprostraněnosti, tj. ve velikosti, tvaru a pohybu, nýbrž že se v ní nutně musí uzнат ještě něco, co má vztah k duším a co se obvykle nazývá substanciální formou. Přijetím této formy se ovšem ve *fenoménech* nemění ani to nejmenší, právě tak, jako lze užít duši živých, mají-li nějakou, u nich k vysvětlení tělesných jevů. Lze dokonce dokázat, že pojmy velikosti, tvaru a pohybu nejsou tak zřetelné, jak se obvykle myslí,

a že zahrnují něco imaginárního, co se vztahuje k našim percepčním,¹⁴⁾ jak to platí, ačkoli v mnohem větší míře, o barvě, teple a jiných obdobných kvalitách, u nichž může být pochybné, zda vskutku existují v přirozenosti věci mimo nás. Z tohoto důvodu pak nemohou také tyto druhy kvalit konstituovat žádnou substanci. Za předpokladu, že v tělesech není žádný jiný *princip identity* než právě zmíněné vlastnosti, nemohlo by žádné těleso trvat déle než okamžik.¹⁵⁾ Duše a substanciální formy těles jsou však velmi odlišné od duší obdařených rozumem, jež jedině mohou poznávat své činy a jež nejenže přirozenou cestou nezanikají, nýbrž si dokonce uchovávají základ vědomí o sobě samých. Jedině tato okolnost je uschopňuje k přijímání trestu či odměny a dělá z nich občany onoho univerzálního státu, jehož vládařem je Bůh. Z toho také plyne, že všechna ostatní stvoření jim musejí sloužit, o čemž budeme níže ještě podrobněji hovořit.

13. Avšak dříve, než půjdeme dále, musíme se pokusit čelit jedné velké obtíži, která může vzniknout ze shora podaných základů. Řekli jsme, že pojmem individuální substance zahrnuje jednu provždy vše, co se jí kdy může přihodit, a že lze z úvahy o tomto pojmu seznat ve stejném smyslu vše, co o něm může být pravdivě vypovídáno, jako můžeme v přirozenosti kruhu zároveň spatřit všechny vlastnosti, jež se z ní dají dedukovat. Zdá se však, že tím se odstraňuje rozdíl mezi nahodilými a nutnými pravdami, že lidská svoboda je zrušena a nad všemi našimi činy stejně jako nad všemi ostatními událostmi ve světě vládne absolutní fatum. Na to namítám, že se musí rozlišovat mezi tím, co je jisté, a tím, co je nutné. Že všechny budoucí nahodilé události jsou jisté, to se obecně uznává, neboť Bůh je předvídá. Nemíní se tím však, že jsou nutné. Avšak, namítne někdo, lze-li nějaký závěr s neklamnou jistotou odvodit z nějaké definice či pojmu, bude právě tím nutný. My pak tvrdíme, že vše, co se má nějaké osobě přihodit, je již virtuálně zahrnuto v její přirozenosti nebo v je-

jím pojmu tak, jako jsou vlastnosti kruhu obsaženy v jeho definici. Potíž však trvá dále, nyní jako předtím. Abychom ji spolehlivě odstranili, říkám, že existují dva druhy spojení nebo následnosti. Jeden je absolutně nutný a jeho opak implikuje spor; tato deduktivní souvislost se projevuje ve věcných pravdách, například v pravdách geometrie. V druhém případě je naopak spojení nutné pouze *ex hypothesi* a takřkajíc *per accidens*¹⁶⁾, samo o sobě je však nahodilé, protože jeho opak neimplikuje spor. Tento druh spojení není založen na čistých idejích a na pouhém božím rozumu, nýbrž předpokládá kromě toho jeho svobodná rozhodnutí a poslušnost ve vesmíru.

Vezměme příklad, že se Julius Caesar stane trvale diktátorem a pánem republiky a zničí svobodu Římanů. Tento jeho čin je obsažen v jeho pojmu. Předpokládáme totiž, že přirozenosti dokonalého pojmu nějakého subjektu je zahrnovat vše, aby v něm byl predikát vskutku obsažen, *ut possit inesse subjecto*¹⁷⁾. Mohlo by se ovšem říci, že se Caesar nemusel dopustit tohoto činu následkem tohoto pojmu nebo této ideje, neboť mu tento pojem přísluší pouze s ohledem na boží vševědoucnost. Naproti tomu se budeme odvolávat na to, že jeho přirozenost nebo jeho forma tomuto pojmu odpovídá a že je pro něj nutné, když mu Bůh jednou tuto osobnost přidělil, učinit jí zadost. Mohl bych se zde odvolat například na nahodilé budoucí události, neboť také ony ještě nemají žádnou realitu kromě v božím rozumu či jeho vůli, a protože jim Bůh předem určil tu či onu formu, musí jí právě tak odpovídat. Přece však chci raději potíže odstranit, než je omlouvat příkladem jiných podobných potíží, a myslím, že to, co bude následovat, přispěje stejnou měrou k objasnění obou problémů. Zde tedy, říkám, musíme dbát rozlišení mezi druhy spojení a nazývat to, k čemu musí dojít podle určitých předběžných podmínek, *jistým*, nikoli však *nutným*. Neboť kdyby někdo činil opak, nečinil by tím nic o sobě nemožné-

ho, ačkoli je ovšem *ex hypothesi* nemožné, aby se to událo. Kdyby tak byl někdo schopen podat úplný důkaz, jímž by mohl demonstrativně prokázat spojení, které je mezi subjektem „Caesar“ a jeho úspěšným počínáním, pak by tím vskutku dokázal, že budoucí Caesarova diktatura má své odůvodnění v pojmu Caesara nebo v jeho přirozenosti a že v ní je důvod toho, že se spíše rozhodl překročit Rubikon, místo aby se před ním zastavil, a že získal, a nikoli ztratil den u Pharsalu, a že tedy posléze bylo rozumné, a v důsledku toho jisté, že se toto vše událo. Neudálo se to však proto, že to bylo samo o sobě nutné, ani proto, že opak toho implikuje spor. Podobně je rozumné a jisté, že Bůh bude činit vždy to nejlepší, i když ani méně dokonalé neimplikuje spor. Neboť by se shledalo, že důkaz pro tento Caesarův predikát není tak absolutní jako důkazy aritmetiky a geometrie, že spíše předpokládá celkové uspořádání věcí, které Bůh svobodně zvolil a které spočívá na jeho prvním svobodném rozhodnutí, podle něhož koná vždy to nejdokonalejší, a na jeho rozhodnutí ohledně lidské přirozenosti, závislém na onom prvním, že člověk, třebaže je svobodný, koná vždy to, co se mu jeví jako nejlepší. Každá pravda, která je založena na takových volných rozhodnutích, je pak nahodilá, i když jistá; tato rozhodnutí totiž nemění možnosti věcí. Třebaže tedy Bůh, jak bylo řečeno, jistě volí vždy to nejlepší, proto přece je a zůstává méně dokonalé o sobě možným. K dokonalosti ovšem nedospěje, a není to však jeho nemožnost, nýbrž jeho nedokonalost, která to nepřipouští. Nic pak není nutné, čeho opak je možný. Budeme tedy schopni čelit potížím tohoto druhu, ať se zdají být jakkoli velké (a vskutku jsou neméně naléhavé i z hlediska těch, kteří již dříve pojednávali o této látce), jen když patřičně uvážíme, že u všech nahodilých vět existují důvody, proč jsou spíše tak, než jinak, nebo také, což je totéž, že pro jejich pravdivost existují důkazy *a priori*, jež je činí jistými a jimiž se ukazuje, že spojení subjektu a predikátu v těchto

větech má základ v přirozenosti obou. Nejsou to však nutné, demonstrativní důkazy, protože ony důvody jsou založeny pouze na tom, co je nebo se zdá být nejlepší z mnoha stejně možných věcí, zatímco nutné pravdy jsou založeny na principu sporu a na vnitřní možnosti či nemožnosti bytností samých, aniž se přitom bere ohled na svobodnou vůli Boha či tvorů.

14. Když jsme do jisté míry poznali, v čem záleží povaha substancí, musíme se pokusit vysvětlit jejich vzájemnou závislost, jejich činnost a trpnost. Je pak především velmi zřejmé, že stvořené substance jsou závislé na Bohu, jenž je zachovává, ba dokonce je jistým druhem emanace nepřetržitě tvoří, stejně jako my tvoříme své myšlenky. Neboť když Bůh ze všech stran a všemi možnými způsoby obrací sem a tam univerzální systém jevů a shledává, že je dobré jej stvořit pro zjevení jeho slávy, a když přitom pozoruje všechny strany světa ze všech možností, protože není žádný vztah, jenž by unikl jeho vševědčnosti, je výsledkem každého takového pohledu na vesmír, jenž by byl nazírán z určitého místa, nějaká substance, vyjadřující vesmír podle onoho božského nazírání, zlíbí-li se Bohu, aby učinil svou myšlenku tvůrčí a onu substancí stvořil. A protože je boží nazírání vždy pravdivé, jsou takové rovněž naše percepcce, pouze naše soudy, jež pocházejí od nás samých, nás někdy klamou. Z toho plyne, že, jak jsme již řekli výše, každá substance je jakoby světem pro sebe, který je kromě Boha na všech ostatních věcech nezávislý. Proto nejsou všechny naše fenomény, tj. vše, co nás kdy může potkat, nic jiného než následky naší bytnosti. Protože pak tyto fenomény dodržují určitý řád, jenž odpovídá naší přirozenosti nebo takřikajíc světu v nás, a umožňuje, že můžeme konat užitečná pozorování za účelem řízení našeho chování, jež jsou ospravedlňována úspěchem při budoucích jevech, takže tedy nezřídka můžeme, aniž se klameme, soudit o budoucnosti podle minulosti, stačilo by to samo k tvrzení, že tyto fenomény jsou pravdivé, aniž by-

chom se potřebovali starat o to, zda jsou mimo nás a jsou-li vnímány také ostatními. Je však naprosto pravda, že percepcce neboli vyjádření všech substancí jsou ve vzájemném souhlasu, takže každý, kdo se pečlivě řídí rozumovými důvody nebo zákony získanými z pozorování, shoduje se v tom s druhým, který činí totéž, tak jako různé osoby, které se smluvily, že se určitého předem stanoveného dne setkají na nějakém místě, to mohou skutečně učinit, chtějí-li. Třebaže však všechny substance vyjadřují tytéž fenomény, přece z toho neplyne, že jejich vyjádření si jsou navzájem dokonale podobná, ale stačí, že jsou úměrná; právě tak, jako věří více diváků, že viděli tutéž věc a skutečně se mezi sebou dorozumějí, ačkoli každý z nich ji mohl vnímat a posuzovat pouze ze svého hlediska. Tedy jedině Bůh, z něhož vesmírně emanují všechna individua a jenž nevidí ustávit pouze tak, jak jej vidí ona, nýbrž ještě zcela jinak, když na ně všechna hledí v jejich souhrnu, je příčinou tohoto souhlasu jejich fenoménů a způsobuje, že to, co pro jednoho platí jako zvláštní, dosahuje obecné platnosti; jinak by nebylo žádného spojení. Mohlo by se tedy určitým způsobem a plným právem, i když odchylně od obvyklého způsobu vyjadřování, říci, že jednotlivá substance nikdy nepůsobí na jinou substancí, ani od ní nepřijímá žádné působení, bere-li se totiž v úvahu, že vše, co se přihází každé substancí, je jen a jen důsledkem její ideje nebo jejího úplného pojmu, protože tato idea již zahrnuje všechny predikáty nebo události a vyjadřuje celý vesmír. Skutečně nás nemůže potkat nic než myšlenky a percepcce a všechny naše budoucí myšlenky a percepcce nejsou ničím jiným než, třeba nahodilými, následky našich předchozích myšlenek a percepcí, právě tak, jako kdybych byl schopen zřetelně poznat, co mě potkává či zdá se potkávat v tomto přítomném okamžiku, mohl bych v tom spatřit vše, co se mi kdy přihodí nebo objeví. A nebylo by tomu jinak ani tehdy, a spíše by tomu bylo právě tak, kdyby všechno kromě mne bylo zničeno,

takže bychom zůstali pouze Bůh a já sám. Protože však zpravidla připisujeme to, co vnímáme, vnějším, od nás odlišným *věcem* jako působícím příčinám, musíme uvážít důvod tohoto soudu, a co je na něm pravdivé.

15. Aniž bychom se pouštěli do delší diskuse, postačí prozatím, abychom metafyzický způsob vyjadřování uvedli do souhlasu s praxí, poznamenat, že z dobrého důvodu připisujeme nám samotným především ty fenomény, jež jsou našim prostřednictvím dokonaleji vyjádřeny, zatímco ostatním substancím připisujeme to, co každá z nich vyjadřuje nejlépe. Tak bude substance, mající nekonečnou rozprostraněnost, pokud vůbec vyjadřuje vše, omezena více či méně dokonalým *způsobem* vyjadřování. V tomto smyslu je třeba rozumět, říká-li se, že substance si navzájem překáží, nebo se vzájemně omezují. V tomto smyslu lze také říci, že na sebe vzájemně působí a že jsou nuceny takříkajíc se vzájemně přizpůsobovat. Neboť se může stát, že změna, která se z hlediska jedné substance jeví jako rozmnožení a zdokonalení v ní vyjádřeného obsahu, musí být z hlediska druhé označena jako zmenšení. Síla zvláštní substance záleží v tom, že náležitě vyjadřuje slávu boží, a čím více a čím lépe to činí, tím méně je omezena. Každá věc roste do dokonalosti a rozprostraněnosti, pokud vyvíjí sílu či moc, tj. pokud je činná. Dochází-li tedy ke změně, již je zasaženo více substancí, jak se totiž vskutku každá změna dotýká všech substancí, pak lze, jak věřím, říci, že ta substance, která změnou bezprostředně dosahuje vyššího stupně dokonalosti neboli dokonalejšího způsobu, jak vyjadřovat vesmír, vyvíjí svou moc a *působí*, a naopak ta, která přechází na nižší stupeň a *dává* poznat svou slabost, *trpí*. Také se domnívám, že každá činnost substance obdařená percepcí s sebou nese nějakou *slast* a každá trpnost nějakou *bolest* a *naopak*. Může však tomu docela dobře být tak, že přítomná výhoda je ve svém důsledku obrácena nůvce větším zlem. Tak je třeba chápat to, že je

možné i v hříšném jednání projevovat svou moc a nacházet v něm slast.

16. Nyní zbývá jen ještě vysvětlit, jak je možné, že Bůh může mít občas vliv na lidi a jiné substance mimořádným a zázračným spolupůsobením, protože se jim přece, jak se zdá, nemůže přihodit nic mimořádného a nadpřirozeného, pokud jsou totiž všechny jejich prožitky pouze následky jejich přirozenosti. Musíme si však připomenout, co jsme řekli shora o zázracích, k nimž ve vesmíru dochází a jež jsou vždy přiměřené vše obsahujícímu zákonu obecného řádu, třebaže překračují nižší principy. Protože je pak každá osoba či substance jakoby světem v malém, který vyjadřuje onen velký, lze v tomto smyslu říci, že mimořádné působení, jímž Bůh působí na nějakou substancí, zůstává vždy zázračným, i když je v obecném řádu vesmíru zahrnuto potud, že je vyjádřeno bytností nebo individuálním pojmem této substance. Proto se substancí nemůže přihodit nic „nadpřirozeného“, rozumíme-li její přirozenosti vše, co vyjadřuje, neboť tato její přirozenost se rozprostírá nad všemi událostmi, protože účinek je vždy výrazem své příčiny a Bůh je pravou příčinou substancí. Protože však to, co naše přirozenost vyjadřuje dokonaleji, náleží jí specificky, neboť právě v tom, jak bylo shora vyloženo, se projevuje moc omezené substance, pak existuje velmi mnohé, co přesahuje síly naší přirozenosti a rovněž síly všech omezených přirozeností. Abychom tedy mluvili jasněji, tvrdím, že pro zázraky a případy mimořádného spolupůsobení božího je charakteristické to, že nemohou být předvídaný rozumem stvořeného ducha, ať by byl jakkoli osvícený, protože zřetelné chápání obecného řádu přesahuje všechny jeho síly. Naproti tomu vše to, co se nazývá „přirozeným“, závisí na méně obecných principech, které tvorové mohou pochopit. Aby tedy bylo slovo a smysl v dokonalé shodě, bylo by dobré spojovat určité myšlenky s určitými způsoby vyjadřování a nazývat naší bytností asi vše to,

co je vyjadřováno naší substancí. Protože však je v tom zahrnuto i naše spojení s Bohem, je naše bytnost v tomto smyslu bez mezí a neexistuje nic, co by ji přesahovalo. Avšak to, co je v nás omezené, lze nazvat naší *přirozeností* či *schopností*, a z tohoto hlediska pak označovat jako „nadpřirozené“ to, co přesahuje přirozenosti všech stvořených substancí.

17. Zmínil jsem se častokrát o podřízených principech či přírodních zákonech a zdá se mi nyní vhodné uvést jejich příklad. Naši novější filozofové tu obvykle uvádějí proslulé pravidlo, že Bůh ve světě zachovává stále stejné množství pohybu. Toto pravidlo je vskutku velmi přesvědčivé a já jsem je také dříve pokládal za nepochybné. Od té doby jsem však poznal, v čem je jeho chyba. Descartes a s ním určitý počet zdatných matematiků totiž věřili, že množství pohybu, tj. rychlost násobená velikostí pohybujícího se tělesa, úplně souhlasí s pohybující silou čili, abych se vyjádřil geometricky, že síly jsou úměrné součinu rychlosti a masy.¹⁸⁾ A rozum nám mimoto říká, že ve vesmíru se stále zachovává stejná síla. Také při pozorování fenoménů je zřejmé, že mechanické perpetuum mobile je vyloučeno, jinak by bylo možné, aby se bez nového podnětu zvnějšku znovu obnovovala a následkem toho i sama od sebe zvětšovala síla stroje, která se třením neustále o něco zmenšuje, a proto se musí brzy vyčerpat až do konce. Pozorujeme také, že síly tělesa ubývá pouze tou měrou, jak ji předává sousedním tělesům nebo svým vlastním částem, pokud mají vlastní pohyb. Tak se předpokládá, že to, co platí o síle, platí i o množství pohybu. Abych však ukázal rozdíl, předpokládám, že těleso, které padá z určité výše, nabývá síly, aby znovu vystoupilo do stejné výše, za předpokladu, že je tam vede směr jeho pohybu a že nenarazí na nějaké překážky. Tak by například kyvadlo vystoupilo do výše, z níž spadlo, kdyby odpor vzduchu a jiné nepatrné překážky poněkud nezmenšovaly sílu, jež mu byla udělena. Dále předpokládám, že potřebujeme právě

tolik síly, abychom těleso *A*, vážící 1 libru, zvedli o výšku *CD*, dlouhou 4 sáhy, jako je jí třeba k tomu, abychom zvedli těleso *B* vážící 4 libry o výšku *EF* (= 1 sáh). To vše připouštějí také naši novější filozofové. Je tedy zjevné, že těleso *A*, jež spadlo z výše *CD*, nabylo přesně tolik síly jako těleso *B*, jež spadlo z výše *EF*. Neboť těleso (*B*), jež se dostalo do *F*, uchovalo si sílu stoupat znovu až do výše *E* a má tedy (podle prvního předpokladu) sílu zvednout čtyřliberní těleso (totiž své vlastní) do výšky *EF* (1 sáh). Právě tak těleso (*A*), které se dostalo do *D* a uchovalo si sílu vystoupit znovu až do *C*, má sílu zvednout těleso o váze jedné libry, totiž opět své vlastní, o výšku *CD*, což jsou 4 sáhy. Je tedy (podle druhého předpokladu) síla obou těchto těles stejně velká. Přihlédneme-li nyní k tomu, zda je také množství pohybu na obou stranách stejné, budeme překvapeni, že tu nacházíme ohromný rozdíl. Neboť, jak dokázal Galilei, je rychlost získaná pádem *CD* dvakrát tak velká než rychlost dosažená při pádu *EF*, zatímco výška je čtyřnásobná. Znásobíme-li tedy těleso *A* (rovno 1), jeho rychlostí = 2, bude součin neboli množství pohybu roven 2; jestliže však znásobíme těleso *B* (rovno 4) jeho rychlostí = 1, bude součin neboli množství pohybu roven 4; množství pohybu tělesa (*A*) v bodě *D* je tedy jen polovinou množství, které má těleso (*B*) v bodě *F*, přesto však jsou jejich síly stejně velké. Je tu tedy vskutku značný rozdíl mezi množstvím pohybu a silou, což mělo být dokázáno. Z toho je vidět, že síla se musí vypočítávat podle velikosti účinku jí způsobeného, například podle výšky, na niž lze zvednout těžké těleso určité velikosti a objemu, což je třeba dozajista rozlišovat od rychlosti, kterou lze tělesu udělit. Chceme-li mu dát dvojnásobnou rychlost, potřebujeme k tomu více než dvojnásobek síly.¹⁹⁾ Není nic jednoduššího než tento důkaz a Descartes se tu zmýlil jen proto, že příliš důvěřoval svým myšlenkám, které v něm ještě dostatečně neuzrály. Já pak žasnu, že jeho stoupci tuto jeho chybu

dosud nezpozorovali, a obávám se, že se jim postupně povede jako peripatetikům, jimž se vysmívají, že si totiž stejně jako oni zvyknou raději brát v potaz knihy svého učitele než rozum a přírodu.

18. Tato úvaha, podle níž se má rozlišovat síla od množství pohybu, nemá význam pouze pro fyziku a mechaniku, aby se našly pravdivé zákony přírody a pravidla pohybu a aby se napravily i mnohé omyly praktického druhu, jež se vloudily do spisů některých důvtipných matematiků, ale je důležitá i pro metafyziku, aby se dospělo k lepšímu pochopení jejích principů. Neboť pohyb, uvažujeme-li pouze o tom, co se jím rozumí přesně a formálně, totiž pouhá změna místa, není něčím plně reálným, a když více těles mění svou vzájemnou polohu, je — jak bych mohl snadno ukázat geometricky, kdybych se teď chtěl u toho zastavovat — nemožné určit pouze pozorováním těchto změn, kterým z nich je třeba přiznat pohyb nebo klid. Síla čili bezprostřední příčina těchto změn je však něco reálnějšího a nacházíme dost důvodů, abychom ji přiznávali spíše jednomu tělesu než jinému, a také lze pouze jejím prostřednictvím poznat, kterému tělesu přednostně náleží pohyb. Tato síla je pak odlišná od velikosti, tvaru a pohybu. Z řečeného lze tedy usuzovat, že pojem tělesa nezáleží výlučně v rozprostraněnosti a jejích modifikacích, jak si to namlouvají naši novodobí filozofové. Tak jsme nuceni v jistém smyslu znovu zavést bytnosti či formy, které oni zapudili. A třebaže všechny zvláštní přírodní fenomény mohou ti, kdo je chápou, vysvětlit matematicky nebo mechanicky, přece se ukazuje čím dál více, že alespoň obecné principy fyzické přírody a samotné mechaniky jsou spíše metafyzické než geometrické a že, jinak řečeno, musíme považovat za příčiny jevů spíše určité formy a nedělitelné přirozenosti než pouhou tělesnou či rozprostraněnou masu.²⁰ Díky této úvaze se zajisté dá mechanická filozofie novodobých myslitelů spojit s uvážlivostí mnohých rozumných mužů plných

nejlepších úmyslů, kteří se ne zcela bez důvodu obávají, že bychom se mohli na újmu zbožnosti příliš vzdálit od nehmotných bytností.

19. Nerad posuzuji lidi ze špatné stránky, a proto si nechci stěžovat na naše novodobé filozofy, kteří by chtěli vypudit z fyziky finální příčiny. Nicméně musím doznat, že důsledky tohoto mínění se mi zdají být nebezpečné, zvláště když přihlížím k názoru odmítnutému již na počátku tohoto pojednání, který směřuje k popírání úplně všech účelů a k tvrzení, že Bůh nemá při svém jednání na očích účel jakéhokoli druhu ani žádné dobro a že dobro není předmětem jeho vůle. Domnívám se naopak, že právě zde je třeba hledat princip všech jsoucen a přírodních zákonů, protože Bůh směřuje vždy k volbě toho nejlepšího a nejdokonalejšího. Rád připustím, že jsme vystaveni omylu, chceme-li je omezovat pouze na nějaký zvláštní úmysl a věříme-li, že měl na očích pouze jedinou věc, zatímco jeho pohled je současně obrácen na všechno. Věříme-li například, že Bůh stvořil svět pouze kvůli nám, pak je to hrubý omyl, třebaže je zcela správné, že jej v celém jeho rozsahu stvořil pro nás a že ve vesmíru neexistuje nic, co by nebylo v nějaké souvislosti s námi a co by se nepřizpůsobovalo, podle shora vyložených principů, božím ohledům vůči nám. A tak pozorujeme-li nějaký dobrý účinek nebo nějakou dokonalost, která je bezprostředně či nepřímo obsažena v dílech božích, můžeme s jistotou říci, že si ji stanovil jako svůj cíl. Neboť nečiní nic náhodně a není nikterak podoben nám, kterým jen občas jaksi uklouzne nějaký dobrý čin. A může-li se tedy i nejbystřejší politik zmýlit, když hledá v plánech knížat až příliš lsti a prohnání, nebo hledá-li vykladač u svého autora až příliš učenosti, pak nekořečně moudrosti nemůžeme nikdy přisuzovat dost rozvahy a smíme se zde méně než kdekoli jinde obávat omylu, pokud nečiníme nic jiného než že jí přitakáváme a varujeme-li se záporných soudů, jimiž by plány boží mohly být omezovány.

Všichni, kdo pozorují podivuhodné ustrojení živočichů, nemohou jinak než uznat moudrost Tvůrce věcí, a těm, kdo mají cit pro zbožnost a pravou filozofii, radím, aby odmítli fráze tak mnohých domýšlivých hlav, které tvrdí, že vidíme právě proto, že máme oči, a nikoli, že by oči byly proto, abychom viděli. Pustíme-li se vážně do takových názorů, které ponechávají všechno na nutnosti hmoty nebo na nějakém druhu náhody — třebaže se obojí musí zdát těm, kteří pochopili naše výše uvedené výklady, stejně směšné — pak by mohlo být obtížné uznat rozumného tvůrce přírody. Neboť účinek musí odpovídat své příčině a je sám nejlépe poznáním příčiny. Proto je nerozumné zavádět svrchovanou rozumnou bytost, která věci řídí, a pak užívat k vysvětlení jevů pouze vlastností hmoty místo její moudrosti. Je tomu tak, jako kdyby dějepisec, když pojednává o dobytí nějakého důležitého místa nějakým velkým knížetem, chtěl začít vysvětlením, že se to stalo proto, že malá tělíska střelného prachu byla působením jiskry roztržena a vymrštěna velkou rychlostí, což umožnilo vrhnout proti hradbám tvrze tvrdé a těžké těleso, zatímco malé částčky, z nichž se skládala měď děla, byly navzájem dostatečně dobře spojeny, takže se při této rychlosti nerozpadly, místo aby ukázal, jak chytrá předvídatost dobyvatele mu umožnila zvolit vhodnou dobu a vhodně prostředky a jak jeho moc překonala všechny překážky, které mu stály v cestě.

20. Připomíná mi to jedno krásné místo o Sókratovi v Platónově „Faidónu“, které zcela podivuhodně odpovídá mým názorům o této otázce a které se zdá být zcela výslovně napsáno proti našim příliš materialistickým filozofům. Tento vztah proto ve mně vzbudil chuť přeložit toto místo, třebaže je poněkud dlouhé. Někoho může snad tato ukázka pohnout k tomu, aby vybral jiné krásné a dobře zdůvodněné myšlenky, které lze nalézt ve spisech tohoto slavného autora.²¹⁾

21. Moudrost boží, která byla vždy uznávána

v podrobnostech mechanické struktury jednotlivých těl, musí se tak zajisté zjevovat i v obecné správě světa a v ustanovení přírodních zákonů. Vskutku lze právě v obecných zákonech pohybu postřehnout úradky této moudrosti. Neboť kdyby tělesa nebyla ničím jiným než pouhou rozprostraněností a pohyb ničím jiným než změnou místa a vše by bylo možno a nutno dedukovat s geometrickou nutností pouze z těchto definic, pak by z toho vyplývalo, jak jsem ukázal na jiném místě, že i nejnepatrnější těleso, které by narazilo na větší těleso jsoucí v klidu, předalo by mu svou rychlost, aniž by ztratilo sebe-menší díl své vlastní, a museli bychom připustit řadu jiných takových pravidel, zcela protichůdných uspořádání vesmírné soustavy.²²⁾ Avšak rozhodnutím božské moudrosti, podle něhož se v úhrnu vždy zachovává stejná síla a směr, byl zjednáán soulad. Shledávám dokonce, že mnohé přirozené účinky lze dokázat dvojím způsobem, především totiž úvahou o působící příčině a posléze i úvahou o finální příčině, přičemž se odvoláváme například na to, že Bůh rozhodl, aby každý jím zamýšlený účinek byl vyvolán nejjednodušší a nejjistější cestou. To jsem ukázal na jiném místě, kde jsem pojednal o pravidlech katoptriky a dioptriky²³⁾; ostatně budu muset o tom brzy říci ještě více.

22. Tato poznámka je užitečná také pro smíření těch, kteří doufají, že vysvětlí vznik první organizace živočicha a celý mechanismus jeho částí mechanicky, s těmi, kteří zdůvodňují tuto strukturu finálními příčinami. Obojí je dobré, obojí může být užitečné nejen proto, abychom obdivovali umění velkého mistra, nýbrž i proto, abychom dospěli k užitečným objevům ve fyzice stejně jako v lékařství. Jen by se neměli autoři, kteří jdou těmito různými cestami, navzájem hanět. Neboť ten, kdo se zaměřuje na to, aby vysvětlil krásu božské anatomie, vysmívá se, jak vidím, tomu, kdo míní, že zdánlivě nahodilý pohyb určitých kapalin mohl způsobit tak krásnou rozmanitost údů, a zachází s ním jako s pobloudilcem

a rouhačem. A ten zase vidí ve svém odpůrci pouze prostáčka a pověřivého člověka. Podobně pohlíželi dřívější lidé na fyziky jako na bezbožníky, protože fyzikové tvrdili, že hromy nemetá Jupiter, nýbrž že pocházejí z hmoty, která je v mracích. Nejlepší by bylo oba způsoby uvažování spojit. Je-li totiž dovoleno užít obyčejného přirovnání, pak poznávám a oceňuji obratnost dělníka nejen tím, že ukazují, jaké měl plány, když zhotovil jednotlivé části svého stroje, ale i tím, že vysvětlím nástroje, jichž ke zhotovení každé části použil, zvláště když tyto nástroje jsou jednoduše a důmyslně vymyšleny. A Bůh je dostatečně obratný umělec, aby vytvořil stroj, který je ještě tisíckrát důmyslnější než stroj našeho těla, aniž by přitom použil jiných prostředků než dost jednoduchých kapalin, jež jsou výslovně utvořeny tak, že je třeba pouze běžných zákonů přírody, aby byly náležitě smíšeny a aby vznikl tak podivuhodný účinek. Ale i pak je správné, že by k tomu nedošlo, kdyby Bůh nebyl tvůrcem přírody. Avšak cesta působících příčin, která je vskutku hlubší a do jisté míry bezprostřednější a apriorní, je zato dost obtížná, dostáváme-li se k podrobnostem, a věřím, že naši filozofové jsou od ní ve většině případů ještě velmi vzdáleni. Naproti tomu cesta finálních příčin je snazší a zhusta slouží k tomu, aby odhalila důležité a užitečné pravdy, které se musely dlouho hledat touto druhou, spíše fyzikální cestou, o čemž nám anatomie může podat pozoruhodné příklady²⁴). Věřím také, že Snellius²⁵), jenž je prvním objevitelem zákonů lomu světla, by byl mohl dlouhou dobu čekat, než by je byl vynalezl, kdyby chtěl nejprve zkoumat, jakým způsobem vzniká světlo. Zjevně však použil metody, jíž používali staří v katoptrice a která skutečně postupuje pomocí finálních příčin. Když totiž hledali nejjednodušší cestu, jak vést paprsek z daného bodu pomocí odrazu od dané roviny od jiného bodu, předpokládající, že to je úmysl přírody, našli rovnost úhlu dopadu a úhlu odrazu, jak je možno vidět

ze spisku Héliodóra z Larissy²⁶) a jiných. Tohoto způsobu uvažování, jak věřím, použil Snellius a po něm, i když zcela nezávisle na něm, Fermat²⁷) ještě důmyslněji na lom paprsků. Je-li totiž u homogenních médií poměr mezi sinem úhlu dopadu a sinem úhlu lomu konstantní, a to rovný poměru odporů v obou médiích, ukazuje se, že to je nejjednodušší nebo alespoň nejjistější cesta, jak se dostat od daného bodu v jednom prostředí k danému bodu v jiném prostředí. Naproti tomu důkaz této poučky, který chtěl podat Descartes cestou působících příčin, není zdaleka tak dobrý. Přinejmenším lze mít za to, že by jej nikdy touto cestou nenalezl, kdyby se byl v Holandsku neseznámil se Snelliovým objevem.²⁸)

23. Považoval jsem za vhodné pozdržet se poněkud déle u těchto úvah o finálních příčinách, netělesných přirozenostech a rozumem obdařené příčině ve vztahu k tělům, abych vyložil použití těchto pojmů i ve fyzice a v matematice, a tím jednak očistil mechanickou filozofii od podezření z bezbožnosti, která se jí připisuje, jednak ale i pozvedl ducha našich filozofů od pouze mechanických úvah k vznešenějším úvahám. Nyní bude na místě vrátit se od těl k nehmotným přirozenostem, zvláště k duchům, a říci něco o způsobu, jímž je Bůh osvěcuje a na ně působí. Neboť nelze pochybovat, že i pro to existují určité přírodní zákony, o nichž bych chtěl na jiném místě hovořit podrobněji. Pro tuto chvíli snad postačí dotknout se krátce nauky o idejích a otázky, zda nazíráme všechny věci v Bohu, a jakým způsobem nás osvěcuje. Přitom pak je třeba poznamenat, že nesprávné užití idejí bývá podnětem k četným omylům.²⁹) Představujeme si totiž, že již máme *ideu* o věci, když o ní uvažujeme, a to je základ, na němž někteří staří i novější filozofové vybudovali určitý důkaz existence boží, který je velmi nedokonalý. Neboť, říkají, musím přece zajisté mít nějakou *ideu* o Bohu nebo o dokonalé bytnosti, protože na něho myslím a protože bez ideje myslet nelze; *idea* této bytnosti zahrnuje pak všechny dokonalosti,

a protože je existence jednou z nich, tedy Bůh existuje.³⁰⁾ My však zhusta myslíme na nemožné pomysly, například na nejvyšší stupeň rychlosti, na nejvyšší číslo, na setkání konchoidy se svou základnou neboli regulí³¹⁾; tento závěr je tudíž neuspokojivý. V tomto smyslu lze tedy říci, že jsou pravdivé a nepravdivé ideje, totiž podle toho, je-li jim odpovídající předmět možný nebo nemožný. Teprve pak se můžeme pyšnit, že máme ideu o předmětu, jsme-li si jisti jeho možností. Podle toho dokazuje shora uvedený argument přinejmenším to, že Bůh existuje nutně, je-li možný. Vskutku je to nejznamenitější výsada božské přirozenosti, že potřebuje pouze své možnosti nebo své bytnosti, aby aktuálně existovala, a to je právě to, co se označuje jako *ens a se* (bytí od sebe sama).

24. Abychom lépe pochopili povahu idejí, musíme se poněkud dotknout rozmanitosti poznatků. Mohu-li popsat nějakou věc mezi jinými věcmi, aniž mohu říci, v čem záleží její rozdíly či zvláštnosti, pak je takové poznání *zmatené*. Tímto způsobem poznáváme někdy *jasně* a aniž bychom byli v nejmenším na pochybách, zda je nějaká báseň nebo malba dobrá či špatná, protože v ní tkví *cosi*, co nás uspokojuje nebo odpuzuje. Mohu-li však vysvětlit určující a rozlišující znaky, pak se poznání nazývá *zřetelným*. Takové je poznání prubíře, který rozlišuje ryzí zlato od nepravého pomocí určitých zkoušek a znaků, jež ve svém souhrnu tvoří definici zlata. Také zřetelné poznání má však stupně, neboť obyčejně mají samy pojmy vstupující do definice zapotřebí definice a jsou poznávány jen zmateně. Je-li však vše, co vstupuje do definice nebo do zřetelného poznání, samo zřetelně poznáno, a to až k původním pojmům, pak nazýváme takové poznání *adekvátním*. A jestliže můj duch jakoby jedním pohledem a zřetelně chápe všechny původní složky pojmu, pak má jejich *intuitivní* poznání, jež je však velmi vzácné, protože většina lidských poznatků je pouze zmatená, tj. obsahuje určité, dále neanalyzované *předpoklady*.

Je také užitečné rozlišovat nominální a reálné definice; o *nominální* definici mluvím, lze-li ještě pochybovat, zda je definovaný pojem možný. Řeknu-li například, že „nekonečný šroub“ je trojrozměrná čára, jejíž části jsou navzájem shodné, čili že je možné, aby se vzájemně kryly, pak bude moci někdo, kdo jinak neví, co je nekonečný šroub, pochybovat, zda je taková čára vůbec možná, třebaže to vskutku je vlastnost odpovídající nekonečnému šroubu, neboť jiné čáry, jejichž části jsou vzájemně shodné — obvod kruhu a přímka — jsou *rovinné*, tj. mohou být popsány *in plano*, v rovině. To ukazuje, že každé věci odpovídající vlastnost může sloužit k nominální definici. Dává-li však vlastnost poznat možnost věci, vytváří reálnou definici. A pokud máme pouze nominální definici, nemají závěry z ní vyvozené žádnou jistotu, neboť kdyby v ní byl skryt nějaký spor nebo nemožnost, bylo by možné z ní vyvozovat vzájemně protichůdné konsekvence. Pravdy tedy nezávisí na jménech a nejsou nijak libovolné, jak věřili někteří novější filozofové.³²⁾ Nadto ještě existuje velký rozdíl mezi různými druhy reálných definic, neboť dokazuje-li se možnost pouze zkušeností, jako u definice rtuti, jejíž možnost je známa, protože se ví, že skutečně existuje těleso, které je krajně těžkou kapalinou, a přesto dosti prchavé, pak je definice pouze reálná a nic víc. Dodává-li se však důkaz možnosti *a priori*, pak je definice *reálná a kauzální*, protože zahrnuje možné vytvoření věci. Dovádí-li však analýzu do konce až k původním pojmům, aniž sebezně předpokládá to, co vyžaduje *apriorního* důkazu své možnosti, pak je definice dokonalá čili je to *definice bytnostná*.³³⁾

25. Je tedy zřejmé, že nemáme žádnou ideu pojmu, je-li nemožný. A je-li poznání pouze supozitivní (tj. obsahuje-li dále neanalyzované předpoklady), není idea to, o čem uvažujeme, i kdybychom ji měli, neboť takový pojem není poznáván jiným způsobem než pojmy, jejichž nemožnost je skrytá, a i když je možný, nejsme o tom tímto druhem poznání nijak

ujištění. Myslím-li například na číslo tisíc nebo na tisícúhelník, činím tak nezářídka, aniž uvažuji o ideji, jako když říkám, že tisíc je 10×100 , aniž si dávám námahu přemýšlet o tom, co je 10 a 100, a protože *předpokládám*, že to vím, nepokládám za nutné zdržovat se teď u těchto pojmových určení. Tak se může dobře stát, jak se vskutku dost často stává, že se mýlím, pokud jde o nějaký pojem, o němž předpokládám nebo věřím, že jej chápu, zatímco ve skutečnosti je nemožný nebo přinejmenším neslučitelný s jinými pojmy, s nimiž jej spojuji. Ať se již mýlím nebo ne, přece zůstává tento supozitivní způsob chápání ve svém principu stále stejný. Tedy pouze tehdy, když je naše poznání *jasné* tam, kde jde o zmatené pojmy, a *intuitivní* tam, kde jde o zřetelné pojmy, nahlížíme celou ideu.

26. Abychom dobře pochopili, co je idea, musíme předejít jednu dvojnáčetnost. Mnozí totiž vidí v ideji formu nebo specifický znak našich myšlenek, takže podle tohoto pojetí, jen když na něco myslíme, máme o tom v duchu ideu, a kdykoli na to myslíme znovu, máme jiné ideje o téže věci, i když podobné předchozím. Zdá se však, že jiní považují ideu za bezprostřední objekt myšlenky nebo za jakýsi druh trvalé formy, která trvá i poté, když na ni neobracíme svou pozornost.³⁴⁾ Naše duše má ovšem vskutku v sobě vždy tu vlastnost, že si může představovat jakoukoli přirozenost nebo formu, jakmile se jen naskytá příležitost na ni myslet. Já pak věřím, že právě tato schopnost naší duše, pokud vyjadřuje určitou přirozenost, formu či bytnost, je idejí předmětu, která je v nás, a to stále, ať na ni myslíme nebo ne. Neboť naše duše vyjadřuje Boha a vesmír a všechny bytnosti právě tak jako všechna jsoucna. To plně souhlasí s mými principy, neboť od přirozenosti nevstupuje do našeho ducha nic zvnějšku, a je to špatný předpoklad, který v nás vzbuzuje myšlenku, jako by naše duše přijímala jakási poselství zvnějšku a jako by měla dveře a okna. Všechny tyto formy jsou obsaženy v našem duchu a neustále v něm pří-

tomny, zatímco duch stále vyjadřuje všechny své budoucí myšlenky a myslí zmateně na vše, na co bude jednou myslet zřetelně. Proto se nemůžeme naučit ničemu, čeho ideu bychom již předtím neměli v duchu. Idea je jakoby hmota, z níž se vytváří myšlenka. To poznal Platón ve své nauce o *rozpomínání*³⁵⁾ zcela výstižně. Je to nauka dobře odůvodněná, jen musí být správně pojata a očištěna od omylu preexistence, když si tedy nepředstavujeme, že duše kdysi již zřetelně věděla a myslila vše, čemu se nyní učí a nač myslí. Platón také svůj názor potvrdil krásnou zkouškou, když hoch, jehož přivedl, vede krok za krokem k velmi obtížným geometrickým pravdám o nesouměřitelných veličinách, aniž ho předtím sebedemně poučil, pouze tím, že klade otázky ve správném pořadí a vhodným způsobem.³⁶⁾ To ukazuje, že naše duše ví virtuálně vše a že potřebuje pouze *pozornosti*, aby poznala pravdy; že tedy přinejmenším v sobě má ideje, na nichž tyto pravdy závisí. Lze dokonce říci, že tyto pravdy již vlastní, rozumějí-li se jimi vztahy mezi idejemi.

27. Aristotelés dal přednost tomu, že přirovnal naši duši k nepopsané desce, na níž je místo pro rozličné písmo, a formuloval větu, že nic není v našem rozumu, co nepochází ze smyslů.³⁷⁾ To je ovšem více ve shodě s obecnými názory, jak to je u Aristotela obvyklé, zatímco Platón jde více do hloubky. Takové teoretické a praktické poučky lze snad připustit pro obyčejnou potřebu, jako i stoupenci Koperníkovi nepřestávají mluvit o východu a západu slunce. Shledávám dokonce, že takovým obrátům lze často dát dobrý smysl, podle něhož neobsahují nic nepravdivého. Objasnil jsem již shora, v jakém smyslu lze pravdivě mluvit o vzájemném působení substancí. Právě tak lze říci, že přijímáme poznatky zvnějšku prostřednictvím smyslů, protože určité vnější věci obsahují nebo obzvláštní měrou vyjadřují důvody, jež určují naši duši k určitým myšlenkám. Jde-li však o exaktní metafyzické pravdy, pak je důležité poznat okruh a nezávislost naší duše, která

se prostírá nekonečně dále, než se obvykle myslí, třebaže se jí v obyčejném vyjadřování našeho života připisuje pouze to, čeho si jsme nejzřejměji vědomi a co nám zvláště přináleží; nemá to totiž žádný smysl jít zde dále. Měli bychom však volit termíny, které se hodí v jednom i druhém smyslu, aby se zamezilo každé dvojznačnosti. Mohli bychom tedy ona vyjádření, jež jsou v naší duši, ať již jsou pochopena či nikoli, nazvat *idejemi*, zatímco ona, jež jsou chápána nebo vytvářena, by se mohla jmenovat *pojmy*, *conceptus*. Ať se však na to díváme jakkoli, je přece v každém případě nesprávné říkat, že všechny naše pojmy pocházejí ze smyslů, jež jsou označovány jako vnější, neboť pojem, který mám o sobě samém a o svých myšlenkách, a následkem toho i pojmy bytí, substance, činnosti, identity a řada dalších pocházejí z vnitřní zkušenosti.³⁸⁾

28. Ve striktním smyslu metafyzické pravdy neexistuje pak žádná vnější příčina, která by na nás působila, vyjma samotného Boha, jenž se nám sděluje bezprostředně, díky naší ustavičné závislosti na něm. Z toho plyne, že neexistuje žádný jiný vnější předmět, který by se mohl dotýkat naší duše a bezprostředně vzbuzovat naše percepce. Ideje všech věcí také máme v naší duši jen díky neustálému božímu působení na nás, tj. jen proto, že každý účinek *vyjadřuje* svou příčinu a bytnost naší duše je také jistým vyjádřením, napodobením či obrazem boží bytnosti, myšlenky a vůle a všech idejí v nich obsažených. Lze tedy říci, že jedině Bůh je naším bezprostředním vnějším objektem mimo nás a že všechny věci vidíme jeho prostřednictvím. Vidíme-li například slunce a hvězdy, pak je to Bůh, jenž nám je dal, zachovává v nás ideje a také nás svým obvyklým spolupůsobením určuje k tomu, abychom na ně vskutku mysleli v době, kdy naše smysly jsou podle jím zavedených zákonů k tomu určitým způsobem přizpůsobeny. Bůh je sluncem a světlem duší, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*³⁹⁾, a tento názor se nedatuje teprve ode dneška.

Nehledě na Písmo a církevní otce, kteří byli vždy spíše pro Platóna než pro Aristotela, si vzpomínám, že jsem kdysi upozornil na to, že od dob scholastiků mnozí věřili, že Bůh je světlem duše, a jak se zpravidla vyjadřovali, *intellectus agens animae rationalis*.⁴⁰⁾ Averroisté to obrátili ve špatném smyslu⁴¹⁾, avšak jiní, k nimž, jak věřím, patřil také Vilém ze St. Amore⁴²⁾ a různí mystičtí teologové, to pojali způsobem hodným Boha a vhodným k tomu, aby duše byla povznesena k poznání svého pravého dobra.

29. Nejsem však toho mínění jako někteří zdatní filozofové, kteří, jak se zdá, chtějí tvrdit, že naše ideje samy jsou v Bohu, a nikoli v nás samých.⁴³⁾ K tomuto omylu dochází dozajista proto, že ještě dostatečně neuvážili to, co jsem zde právě vyložil o substancích, ani rozsah a nezávislost naší duše, čímž v sobě chápe vše, co se jí může přihodit, a podle toho vyjadřuje Boha a s ním všechna možná i aktuální jsoucna, jako účinek vyjadřuje svou příčinu. Také je nepochopitelné, jak mám smyslet prostřednictvím idejí někoho jiného⁴⁴⁾. Duše přece musí být nějak skutečně ovlivněna, aby myslela na určitý obsah, a k tomu potřebuje předem nejen pasívní schopnost být afikována zcela určitým způsobem, která je již úplně určena, nýbrž také ještě aktivní sílu, podle níž jsou v její přirozenosti vždy přítomny náznaky budoucího vytvoření té či oné myšlenky a dispozice, aby ji v pravý čas pochopila. To vše však již zahrnuje ideu, která té myšlence odpovídá a je v ní obsažena.

30. Co se týká božího působení na lidskou vůli, je tu řada dost obtížných otázek, jejichž sledování by nás teď zavedlo příliš daleko. Zhruba lze o tom říci asi toto. Když Bůh spolupůsobí při našich činech, obvyčejně se přitom řídí pouze zákony, jež sám zavedl, tj. uchovává a ustavičně tvoří naši bytnost tak, aby v nás myšlenky vznikaly spontánně a svobodně podle řádu, jež v sobě nese pojem naší individuální substance, v němž mohly být již od veškeré věčnosti předvídaný. Kromě toho díky rozhodnutí, podle něhož naše vůle usiluje vždy o to, co se jí jeví jako dob-

ro, vyjadřujíc nebo napodobujíc v jistých zvláštních podmínkách vůli boží, vzhledem k nimž zahrnuje toto zdánlivé dobro vždy něco z pravého dobra, určuje Bůh naší vůli, aby volila to, co se jí jeví jako nejlepší, aniž by ji nutil. Neboť, řečeno absolutně, vůle boží setrvává v lhostejnosti, pokud ji klademe proti nutnosti, a má schopnost jednat i jinak nebo ve své činnosti úplně ustát, neboť obě rozhodnutí jsou možná a možnými zůstávají. Závisí tedy na duši, aby se proti překvapením smyslového zdání obrnila pevnou vůlí řídit se rozumovými úvahami a v určitých případech vůbec nejednat a nesoudit, dokud vše náležitě a zrale neuvážila. Je však správné, ba od věčnosti jisté, že určitá duše této schopnosti za těch či oněch okolností nepoužije. Avšak čím to je vina a může naříkat na někoho jiného než sama na sebe? Neboť všechny tyto nářky po činu jsou nespravedlivé, byly-li nespravedlivé před činem.⁴⁵⁾ A mohla by snad duše předtím, než zhřeší, naříkat na Boha, že ji předurčil k hříchu? Boží určení se nedají v těchto věcech předvídat. Odkud tedy duše ví, že je určena k tomu, aby zhřešila, ledaže již vskutku hřeší? Jde pouze o to, aby nechtěla, a lehčí a spravedlivější podmínku by byl Bůh opravdu nemohl na vykonání činu vázat. Právě tak také všichni soudcové nepátrají po důvodech, jež nějakého člověka svedly ke zlé vůli, nýbrž se přidržují pouze posouzení a zvážení, do jaké míry je jeho vůle zlá. Ale což je-li od věčnosti dáno, že mám hřešit? Na to si odpovíme sami: což když tomu tak není! Tedy místo abyste dlouho hloubali o tom, co nemůžete poznat a v čem si nemůžete zjednat jasno, jednejte raději podle své povinnosti, kterou znáte. Ale, řekne jiný, odkud to přijde, že tento člověk zcela jistě spáchá tento hřích? Odpověď je velmi prostá: kdyby jej nepáchal, nebyl by to právě tento člověk. Bůh totiž vidí od věků, že jednou bude člověk jménem Jidáš, jehož pojem nebo jehož idea, jak ji Bůh chová ve svém duchu, zahrnuje to a ono budoucí a svobodné jednání. Zbývá tedy ještě pouze otázka, proč takový zrádce Jidáš,

který je v boží ideji pouze možný, vskutku existuje. Na tuto otázku však nelze zde na zemi očekávat žádnou odpověď, nanejvýš lze zcela obecně říci, že považoval-li Bůh za dobré, aby existoval, vzdor hříchu, který předvídal, musí se toto zlo i s úroky ve vesmíru vyrovnat, že Bůh z něho vytěží větší dobro a že úhrnem se takový běh věcí, v němž je zahrnuta existence hříšníkova, osvědčí jako nejdokonalejší ze všech možných. Avšak vysvětlit vždy v jednotlivostech obdivuhodnou ekonomii této volby je nemožné, pokud jsme pouhými pozemskými poutníky, stačí, že o ní víme, i když ji nemůžeme pochopit. Zde se sluší, abychom uznali *alitudinem divitiarum*,⁴⁶⁾ hloubku a propast božské moudrosti, aniž bychom chtěli pátrat po podrobnostech, jež zahrnují nekonečné množství úvah.

V každém případě však je vidět, že Bůh nemůže být příčinou zla. Vždyť vláda dědičného hříchu nastala teprve po ztrátě stavu nevinnosti, nýbrž již předtím byla původní omezenost a nedokonalost, která je stejně přirozená všem tvorům a uschopňuje je k hříchu. Není tu proto větší obtíž, pokud jde o supralapsarie, než vzhledem k jiným.⁴⁷⁾ A názor sv. Augustina a jiných, že kořen zla tkví v nicotě, lze převést, jak věřím, na náš názor, že totiž má svůj základ v omezenosti a ohraničenosti tvorů, které Bůh ve své milosti napomáhá takovým stupněm dokonalosti, jaký se mu zlíbí propůjčit. Tato milost boží, ať již je obyčejná či neobyčejná, má své stupně a míry a je sama o sobě vždy účinná a postačující k tomu, aby vyvolala určitý, jí přiměřený účinek, ba dostačuje vždy, aby nás nejen uchránila od hříchu, nýbrž nám i zjednala spásu, za předpokladu, že člověk, pokud to záleží na něm, se s ní spojí. Přece však vždy nestačí úplně překonat lidské sklony, neboť jinak by člověk již neusiloval o žádný jiný cíl, a právě to je vyhrazeno absolutně účinné milosti, která je vždy vítězná, ať již sama sebou nebo šťastnou shodou okolností.

31. Posléze jsou akty boží milosti zcela čistými

akty milosti, na něž tvorové nemají žádný nárok. Přece však nestačí, když zdůvodňujeme volbu, již se Bůh při udělování těchto milostí řídí, odvolávat se na nepodmíněné či podmíněné předvídaní budoucích skutků lidí, ani si představovat absolutní rozhodnutí, nemající žádnou rozumnou pohnutku.⁴⁸⁾ Co se týká víry nebo Bohem předvídaných dobrých skutků, je velmi správné, že Bůh vyvolil pouze ty, jejichž víru a činnou lásku předvídal, *quos se fide donaturum praescivit*.⁴⁹⁾ Vrací se však otázka, proč Bůh dává milost víry nebo dobrých skutků spíše jednom než druhým. A co se týká božeho vědění, pokud není jen předvídaním víry nebo dobrých skutků, nýbrž se vztahuje i na jejich obsah a předurčení nebo na to, čím člověk ze své strany k nim přispívá, neboť ve skutečnosti je jak na straně člověka, tak na straně milosti různorodost a je třeba, aby člověk, třebaže musí být nejprve zvnějšku podnícen a obrácen k dobru, potom přece svým příčiněním spolupůsobil, pokud jde tedy o tuto otázku, mnozí míní, že Bůh, předvídáje, co by člověk konal bez milosti nebo bez mimořádné pomoci nebo co by se s ním stalo, kdyby jeho milosti nebylo, rozhoduje se obdařit svou milostí ty, jejichž přirozené vlohy jsou nejlepší nebo alespoň nejméně špatné a nedokonalé. Ale i kdyby tomu tak bylo, mohlo by se říci, že právě samy tyto přirozené vlohy, obzvláště jsou-li dobré, jsou stále ještě účinkem třeba jen obyčejné milosti, jež je ve shodě s řádem, podle něhož Bůh dal jednom přednost před druhými. Neboť vědí-li zajisté, že jim propůjčené přirozené přednosti budou pohnutkou k mimořádné milosti a přispění, nepřevádí se tedy posléze všechno výlučně na jeho milosrdenství? Věřím tedy, protože nemůžeme vědět, jak dalece a jakým způsobem bere Bůh při udělování svých milostí ohled na přirozené vlohy, že, jak jsem již poznámal, je nejpřesnější a nejjistější, řekneme-li podle našich principů, že mezi možnými bytostmi je také osoba Petrova či Janova, v jejichž *pojmu* nebo *ideji* je obsažen celý

sled obyčejných i neobyčejných milostí, i všechny ostatní události se svými bližšími okolnostmi, a že se Bohu zlíbilo vybrat k aktuální existenci tyto osoby z nekonečného počtu jiných, stejně možných. Tím jsou, jak se zdá, zodpovězeny všechny otázky a mizí všechny obtíže. Neboť pokud jde o jedinou a velkou otázku, proč se zlíbilo Bohu vybrat kteroukoli osobu z tolika jiných možných osob, bylo by velmi nerozumné nechtít se spokojit s obecnými důvody, jež jsme uvedli, neboť podrobné zdůvodnění přesahuje naše chápání. Tedy místo abychom se odvolávali na absolutní rozhodnutí, které, jsouc bez pohnutky, by bylo nerozumné, nebo se utíkali k důvodům, jež nakonec nemohou obtíž vyřešit, bude nejlépe říci ve shodě se sv. Pavlem, že pro to jsou jisté vznesené důvody moudrosti a harmonie, jež, neznámý smrtelníkům, spočívají na obecném řádu, jehož cílem je nejvyšší dokonalost vesmíru. K tomu také směřují motivy čerpané ze slávy boží a ze zjevení jeho spravedlnosti, i z jeho milosrdenství a obecně z jeho dokonalosti. Navíc je zde pak ona nezměřitelná hloubka bohatství, již se duše sv. Pavla uchvacovala.

32. Tak se mi zdají být právě vyložené myšlenky, především velký princip dokonalosti ve veškerém božím konání a pojetí substance, podle něhož v sobě předem nese všechny své události s jejich bližšími okolnostmi, nejen bez nebezpečí, nýbrž, jak věřím, slouží spíše k posílení náboženství, k vyřešení největších nesnází, k zanícení duší láskou k Bohu a k povznesení duchů k poznání netělesných substancí, a to v daleko větší míře než všechny dosavadní hypotézy. Neboť je zcela jasně vidět, že všechny ostatní substance závisejí na Bohu stejně, jako vycházejí z naší substance myšlenky, že Bůh je vše ve všem, že je vnitřně spojen se všemi tvory, ovšem podle stupně jejich dokonalosti, a že jedině on sám je určuje zvenci svým vlivem. A jestliže jednat znamená bezprostředně určovat, pak lze v tomto smyslu v jazyce metafyziky říci, že jedině Bůh na mne působí a že jedině on mi může učinit dobro nebo zlo,

zatímco ostatní substance přicházejí v úvahu pouze jako pohnutky tohoto určení, pokud Bůh, jenž bere ohled na všechny, rozděluje také projevy své dobrovosti mezi všechny a nutí je, aby se vzájemně sobě přizpůsobovaly. Také Bůh sám vytváří spojení a souvislost substancí a sám působí, že fenomény jedněch substancí se setkávají s fenomény druhých a jsou s nimi v souhlasu, a že tak naše percepcce obsahují realitu. V praxi se však připisuje jednání ve smyslu, jež jsem shora vyložil, zvláštním důvodům, protože není nutné zmiňovat se v jednotlivých případech vždy o univerzální příčině. Z toho také vyplývá, že každá substance má dokonalou spontaneitu, která u rozumem obdařených substancí vede ke svobodě, že vše, k čemu u ní dochází, je důsledkem její ideje či její bytnosti a že ji neurčuje nic, leč Bůh sám. Z tohoto důvodu říkávala jedna osobnost bohatě obdařená dary ducha, která nadto byla uctívána pro svatost svého způsobu života, že duše musí často myslet tak, jako by byl na světě jen Bůh a ona⁵⁰). A také nic neumožňuje lépe pochopit nesmrtelnost duše než tato její nezávislost a rozmach, neboť tím je zcela zajištěna proti všem vnějším vlivům, protože sama vytváří svůj celý svět a ve spojení s Bohem má samostatnou a soběstačnou existenci. Tím je rovněž nemožné, aby zanikla bez zničení, jako je nemožné, aby svět — jehož je živým, ustavičným výrazem — sám sebe zničil, posléze je nemožné, aby změny oné rozprostrané masy, kterou nazýváme svým tělem, měly na duši sebemenší vliv nebo aby rozpad našeho těla zničil to, co je nedělitelné.

33. Jak je vidět, záleží v tom také objasnění velkého tajemství spojení duše a těla, tj. toho, jak to přijde, že činnost a trpnost jednoho je doprovázena činností nebo trpností či odpovídajícími fenomény druhého. Neboť působení jednoho na druhé nelze nikterak učinit srozumitelným a není rozumné, utíkáme-li se při obyčejném jednotlivém problému k mimořádnému působení univerzální příčiny.

Pravdivé vysvětlení záleží v tomto: vše, k čemu u duše dochází a obecně u každé substance, je, jak bylo řečeno, důsledkem jejího pojmu. Sama idea neboli bytnost duše nese tedy s sebou, že všechny její jevy či percepcce musejí vznikat spontánně z její vlastní přirozenosti, a to přesně tak, že odpovídají samy od sebe všem událostem v celém vesmíru, specifičtěji a dokonaleji však odpovídají změnám těla, jež je jí podřízeno. Neboť duše vyjadřuje určitým způsobem a po určitý čas stav vesmíru podle vztahu, který mají ostatní těla k jejímu vlastnímu. To nám také umožňuje poznat, jak dalece nám přináleží naše tělo, aniž je přece poutáno na naši bytnost. Věřím proto, že vpravdě soudní lidé budou příznivě posuzovat naše principy již proto, že se z nich snadno pozná, v čem záleží spojení duše a těla, které se jinak zdá být nevysvětlitelné. Je z nich také vidět, že percepcce našich smyslů, i tehdy, jsou-li jasné, musí zahrnovat jakýsi zmatený vjem, protože i když jsou těla celého vesmíru ve vzájemném spojení, přijímá naše tělo působení od všech ostatních, a třebaže se naše smysly vztahují ke všemu, přece není možno, aby naše duše dbala všeho zvlášť. Naše zmatené vjemy jsou proto výsledkem rozmanitosti percepcí, jdoucí do nekonečna. Obdobně pochází také zmatený, temný hukot, který slyšíme, když se blížíme k mořskému pobřeží, od množství šumů, jež vznikají narážením nesčíslných vln. Když pak mezi mnoha percepcemi, jež se nespojují v jedinou, není žádná, která by vynikala nad jiné, když je tedy dojem z nich všech stejně silný a poutá k sobě pozornost duše stejně, pak je duše může vnímat pouze zmateně.

34. Předpokládáme-li, že těla, jež o sobě tvoří jednotu (*unum per se*), jako například člověk, jsou substance, které mají substanciální formy, a že živočichové mají duše, pak je třeba přiznat, že tyto duše a tyto substanciální formy nemohou zcela zaniknout právě tak, jako podle názoru jiných filozofů atomy neboli poslední částice hmoty, neboť

žádná substance nezaniká, i když se může stát docela jinou. Ony všechny rovněž vyjadřují celý vesmír, ovšem méně dokonalým způsobem než duchové. Hlavní rozdíl však tkví v tom, že nevědí ani čím jsou, ani co činí, a tím postrádají reflexi, a proto nemohou objevit žádné nutné a obecné pravdy. Z tohoto nedostatku reflexe jim také nepřislouží žádná morální kvalita, z čehož plyne, že i kdyby prošli třeba tisícem proměn, jako vidíme, že housenka se mění v motýla, je z hlediska morálky nebo praxe výsledek přesně týž, jako kdybychom řekli, že hynou, a lze to dokonce říci ve fyzickém smyslu, jako říkáme o tělech, že hynou rozpadem svých orgánů. Avšak rozumná duše, která ví, čím je, a která dokáže vyslovit ono „já“, jež je tak výmluvné, nepřetrává a neexistuje pouze v metafyzickém smyslu — ačkoli tomu tak je ve vyšším stupni než u ostatních substancí — nýbrž zůstává stejnou i morálně a vytváří stejnou osobnost. Neboť je to vzpomínka čili poznání tohoto „já“, co ji činí přístupnou trestu a odměně. Ani nesmrtelnost, jež se požaduje v morálce a náboženství, nezáleží výlučně v pouhém ustavičném trvání, jež příslouší všem substancím stejnou měrou, neboť bez vzpomínky na to, čím jsme byli, by neobsahovala nic žádoucího. Dejme tomu, že nějaký jedinec by se měl náhle stát čínským císařem, ale pod podmínkou, že vše, čím byl předtím, zapomene tak úplně, jako by se znovu narodil. Není to prakticky a s ohledem na všechny vědomé účinky totožné s tím, jako kdyby měl být zničen a na jeho místě by měl být ve stejném okamžiku stvořen čínský císař? Onen jedinec by neměl k takovému přání žádný důvod.⁵¹⁾

35. Abychom však podpořili přirozenými důvody myšlenku, že Bůh nebude trvale zachovávat pouze naši substancí, nýbrž také naši osobu, tj. vzpomínku na to a vědění o tom, čím jsme (i když zřetelné vědomí může být na čas přerušeno jako ve spánku a mdlobě), musíme morálku a metafyziku vzájemně sjednotit, tj. musíme pohlížet na Boha nejen jako na prin-

cip a příčinu všech substancí a bytostí, nýbrž ho navíc myslet jako hlavu všech osob neboli rozumných substancí a jako neomezeného vládce nejdokonalějšího společenství či státu, takového, jakým je vesmírné společenství, jež je sborem všech duchů, z nichž Bůh sám je nejdokonalejší, stejně jako je nejvyšší ze všech duchů. Neboť jsou to jistě duchové, kteří jsou nejdokonalejší a nejlépe vyjadřují božství. Protože pak přirozenost, účel, síla a činnost substancí záleží pouze v tom, že vyjadřují Boha a vesmír, jak bylo zevrubně vyloženo, nemůžeme tedy pochybovat, že by substance, jež vyjadřují obojí s vědomím toho, co činí, a jež jsou schopny poznávat velké pravdy o Bohu a vesmíru, vyjadřují svůj předmět nesrovnatelně lépe než takové přirozenosti, jež jsou buď zvířecí a neschopné pochopit pravdy, nebo takové, jimž zcela chybí vnímání a poznání. Rozdíl mezi rozumnými substancemi a takovými, které jimi nejsou, je proto právě tak velký jako mezi zrcadlem a tím, kdo vidí. Protože pak Bůh sám je největší a nejmoudřejší z duchů, je snadné nahlédnout, že bytosti, s nimiž může vstoupit ve styk a ve společenství, pokud jim zvláštním způsobem sděluje svá mínění a svou vůli, takže mohou poznávat a milovat svého dobrodince, mu jsou nekonečně blíže než ostatní věci, které mohou být pouze nástroji duchů. Tak také vidíme, že všichni moudří hodnotí člověka nekonečně více než nějakou věc, ať je jakkoli drahocenná, a nemůže být pro duši, která je jinak všim opatřena a uspokojena, většího uspokojení než vědět, že je druhými milována, přičemž pro Boha ovšem zůstává ten rozdíl, že jeho sláva a naše uctívání nemůže nijak přispět k jeho uspokojení, protože veškeré vědění tvorů je pouze důsledkem jeho svrchované a dokonalé blaženosti, avšak nijak k ní nepřispívá a ani zčásti není její příčinou. Vše totiž, co je v konečných duchů dobré a rozumné, shledává se v nejvyšším stupni v něm, a jako bychom chválili krále, který by raději ušetřil život člověka než nejcennější a nejvzácnější ze svých

zvírat, nesmíme pochybovat o tom, že nejosvíce-
nější a nejspravedlivější vládce jedná právě tak.⁵²

36. Duchové jsou vskutku substance, jež jsou schopny nejvyššího zdokonalení a jejich dokonalosti mají tu zvláštní přednost, že si vzájemně co nejméně překážejí, spíše se navzájem podporují, neboť jedině nejctnostnější mohou být nejdokonalejšími přáteli. Z toho zjevně plyne, že Bůh, jenž vždy obecně usiluje o největší dokonalost, bude mít největší péči o duchy a že jim bude propůjčovat nejen obecně, nýbrž i každému zvlášť největší míru dokonalosti, jakou jen všeobecná harmonie připouští. Ba lze říci, že Bůh, pokud je *duchem*, je počátkem všeho existujícího, neboť kdyby neměl vůli volit to nejlepší, nebylo by vůbec žádného důvodu, proč by mělo existovat něco možného spíše než něco jiného možného. Proto vlastnost Boha, že je sám duchem, předchází všechny ostatní úvahy, které může mít vzhledem k tvorům. Pouze duchové jsou stvořeni podle jeho obrazu a jsou jakoby vlastní plemeno nebo jako děti v domě, protože mu sami svobodně slouží a mohou jednat vědomě při napodobování božské přirozenosti. Jediný duch platí tedy za celý svět, protože jej nejen vyjadřuje, nýbrž i zná a sám si v něm po způsobu Boha určuje svou cestu. I když tedy každá substance vyjadřuje celý vesmír, pak ostatní substance přece vyjadřují spíše svět než Boha, zatímco naopak duchové vyjadřují spíše Boha než svět. Tato tak ušlechtilá přirozenost duchů, která je přibližuje božství, pokud je to u pouhých tvorů možné, pak způsobuje, že sláva boží se v nich vyjadřuje nekonečně jasněji než v ostatních bytostech, jež slouží duchům jako pouhá látka při chválení Boha. Morální vlastnost Boha, která ho činí pánem a vládcem duchů, týká se proto jeho samého osobně obzvlášť jedinečným způsobem. V tomto vztahu se zlidšťuje, je ochoten trpět antropologická označení a vstupovat s námi ve společenství jako kníže se svými poddanými, a tato úvaha je mu tak drahá a cenná, že se pro něho šťastný a vzkvétající

stav jeho říše, který záleží v největší možné blaženosti jejích obyvatel, stává nejvyšším z jeho zákonů. Neboť blaženost je pro osoby právě tím, čím je dokonalost pro bytnosti. A je-li nejvyšším principem existence fyzického světa rozhodnutí, aby mu bylo dáno tolik dokonalosti, kolik je možné, pak nejvyšší úmysl pro morální svět nebo boží společenství, jež tvoří nejušlechtilejší část vesmíru, musí být v tom, aby se v něm rozšířila největší možná blaženost. Nesmíme tedy pochybovat, že Bůh zařídil vše tak, že duchové nejen mohou žít ustavičně, což je nezbytné, nýbrž si také stále uchovávají svou morální kvalitu, takže jeho společenství neztrácí žádnou osobu, právě tak jako jeho svět neztrácí žádnou substanci. Proto si podrží vždy vědomí toho, čím jsou, neboť jinak by nebyli schopni trestu nebo odměny, což obojí patří k podstatě státu, a zvláště k podstatě nejdokonalejšího, v němž se nesmí nic zanedbávat. A je-li posléze Bůh jak nejspravedlivějším, tak i nejdobrotivějším ze všech vládců a žádá pouze dobrou vůli, za předpokladu, že je upřímná a opravdová, nemohou si jeho poddaní přát lepší podmínky, neboť aby je učinil dokonale šťastnými, nežádá nic, než aby byl milován.

37. Staří filozofové věděli o těchto důležitých pravdách jen málo, avšak Ježíš Kristus je vyjádřil božsky krásným způsobem, a to tak jasně a obecně srozumitelně, že je pochopili i největší prostáčkové. Také jeho evangelium úplně změnilo tvářnost lidských věcí, otevřelo nám nebeské království neboli dokonalý stát duchů, který zaslouží označení „společenství boží“, a objevilo nám jeho podivuhodné zákony. Ukázal také, jak velice nás Bůh miluje a s jakou přesností se postaral o vše, co se nás týká. Ukázal nám, že Bůh, jenž se stará o ptactvo, nezapomene na rozumné tvory, kteří mu jsou nekonečně dražší, že všechny vlasy na naší hlavě jsou sečteny a že spíše pomínou nebe i země než slovo boží a než by se změnilo to, co slouží naší spáse, že Bohu leží více na srdci sebenepatrnější rozumná duše

než celý světový stroj, že se nemáme bát těch, kteří mohou zničit tělo, avšak duším, jež pouze Bůh může učinit šťastnými či nešťastnými, uskodit nemohou, že spravedliví u něho nacházejí jisté útočiště proti všem vesmírným převratům, neboť na ně nemůže působit nic než Bůh sám, že žádný z našich činů není zapomenut, že vše bude odplaceno včetně planých slov i dobře podané lžice vody, že se posléze pro dobré musí vše obrátit k nejlepšímu, že spravedliví budou zářit jako slunce a že náš duch ani naše smysly nikdy neokusily něco z té příští blaženosti, kterou Bůh připravil těm, kdo ho milují.

Poznámky

¹⁾ Pojednání je prvním výkladem Leibnizovy soustavy vcelku. Originál, který je bez nadpisu, pochází z r. 1686. Jako většina Leibnizových děl bylo vydáno teprve za dlouhou dobu po Leibnizově smrti (1846 v Hannoveru a 1857 ve Francii).

²⁾ V tomto bodu se považoval Leibniz za Descartova odpůrce. Myšlenka, že by pravdivost logických vztahů byla závislá na svobodném aktu boží vůle, jej nejvýš pobuřovala. Descartes vyjádřil tuto myšlenku v dopise P. Meslandovi z r. 1644 a v dopise Marinu Mersennovi z r. 1637.

³⁾ Jako méně zlé má charakter dobra, tak má méně dobré charakter zla.

⁴⁾ Podle Leibnize starověcí filozofové učili nerelativní dokonalosti univerza.

⁵⁾ Právě přátelství znamená totéž chtít a totéž nechít.

⁶⁾ Obecná formulace zákonitosti všeho dění.

⁷⁾ Jak vidno, Leibniz vysvětluje zázrak poukazem na to, že některé podřadnější zákonitosti připouštějí variantní průběh. Děje „proti přirozenosti“ v přísném slova smyslu Leibniz popírá. Srovnej polemiku vedenou v dopisech s Clarkem, in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften* (vyd. E. Cassirer), 1904, sv. 1, str. 207.

⁸⁾ Jednání je věc substancí. Scholastická poučka.

⁹⁾ Zde je u Leibnize poprvé rozvinut pojem individuální substance, a to na základě úvahy o logickém subjektu. Srovnej Z korespondence mezi Leibnizem a Arnaudem, str. 101 t. v.

¹⁰⁾ V originále *hecceité*, odpovídá latinskému termínu *haecceitas*, jímž Duns Scotus (1270–1308) označil individualizační princip (od *hic*, *haec*, *hoc*, *tento*).

¹¹⁾ Že tam každé individuum je poslední species. Jednotlivé substance jsou podle Aristotela jedinečné pouze díky tomu, že je v nich druh ozvláštňen spojením s látkou. Andělé jsou, podle Tomáše Akvinského, jedineční, ačkoli jsou bez látky. Podobně jsou monády individuální nikoli díky ozvláštňujícímu principu, bez něhož by jedinečnost postrádaly, nýbrž individualita patří k jejich přirozenosti.

¹²⁾ Míněno učení o archeích, tvořivých živoucích silách, které působí ve všech přírodních procesech. Jeho původcem byl Paracelsus (1473–1541), dále bylo rozvinuto Joh. Bapt. van Helmontem (1477–1644).

¹³⁾ Tj. jak je možné, že kontinuum se skládá z bodů.

¹⁴⁾ Jako barva a zvuk nenáleží věcem jako takovým, nýbrž jsou pouze ve vnímajícím subjektu, tak je i v počítčích tvaru a pohybu něco přimíšeného vnímáním samotným.

¹⁵⁾ Teprve Leibnizova substance spojuje dohromady různé sukcesivní stavy, a je proto s to odůvodnit trvání.

¹⁶⁾ Za určitého předpokladu a za určitých okolností.

¹⁷⁾ Aby mohl být obsažen v subjektu.

¹⁸⁾ To, co Leibniz nazývá silou, odpovídá potenciální energii, množství pohybu je hybnost. Descartes předpokládal, že dvě stejně velké potenciální energie dají při svém uvolnění stejně hybnosti (*m . v*), kdežto Leibniz ukázal, že dvě stejně velké potenciální energie dají při svém uvolnění

dvě stejně velké kinetické energie ($\frac{m}{2} vr^2$)

¹⁹⁾ Descartes formuluje zákon, který vyjadřuje zachování hybnosti (*m . v*). Leibniz jej nahrazuje zákonem o zachování energie a zákonem o zachování průmětu hybnosti ve všech směrech.

²⁰⁾ Tj. k výkladu pohybu je třeba síly.

²¹⁾ Leibniz obhajuje teleologický princip, který ovšem u něho není v rozporu s kauzalitou, nýbrž doplňuje se s ní. Na tomto místě chtěl uvést překlad výňatku 97c–99b z Platónova *Faidóna*, jež rok předtím přeložil do francouzštiny (v Leibnizových rukopisu je zde vynecháno místo). V této pasáži kritizuje Platónův Sókratés Anaxagoru, že uznává sice rozum jako princip nadřazený hmotě, že však ve skutečnosti jej nepoužívá při vysvětlování univerza. (Platón, *Faidón*, přel. Fr. Novotný, 1935, str. 62)

²²⁾ Viz pozn. č. 7.

²³⁾ Katoptrika je nauka o zpětném odrazu světelných paprsků. Dioptrika je nauka o lomu světla.

²⁴⁾ Zde je formulována Leibnizova nauka o nutnosti doplnit kauzální výklad teleologickým hlediskem.

²⁵⁾ Snell van Roijen, více známý jako Snellius (1591–1626) profesor v Leydenu. Podle Huyghense objevil zákon lomu světla.

²⁶⁾ Heliódóros z Larissy, řecký matematik, který žil po

Ptolemaiovi (80–160 n. l.). Je autorem krátkého pojednání o optice.

²⁷⁾ Pierre Fermat (1600–1665) francouzský matematik.

²⁸⁾ Podle E. Cassirera byla tato domněnka pozdějším zkoumáním vyvrácena.

²⁹⁾ Srovnej Úvahy o poznání, pravdivosti a idejích, str. 40–41 t. v.

³⁰⁾ Tzv. ontologický důkaz existence boží je v Descartových Principech filozofie, I, 14 a v Úvahách o první filozofii, přel. Z. Gabriel, 1970, str. 63 nn.

³¹⁾ Tj. představujeme si, že asymptota této křivky, která se jí nekonečně blíží, se s ní posléze setká, což není možné.

³²⁾ Míneň Hobbes, De Corpore, I, 3.

³³⁾ Srovnej Úvahy o poznání, pravdivosti a idejích, str. 42 t. v., Nové úvahy o lidské soudnosti, str. 34, Monadologie, par. 33, str. 162 t. v.

³⁴⁾ Zde se Leibniz dotýká zásadního sporu uvnitř kartezianismu. Zatímco Arnauld pojímá ideu jako aktuální obsah našeho vědomí, považuje Malebranche ideu za trvalý vztah, který staví ostře proti měnícím se „percepčním“ a „modifikacím naší duše“. Idea má vlastní nezávislé bytí v božském rozumu a způsobuje akt poznání tím, že se autonomně sděluje jednotlivým duchům.

³⁵⁾ Platón, Faidón, 72e–75f, překlad Fr. Novotného, str. 23.

³⁶⁾ Platón, Menón, 82a–85b, přel. Fr. Novotný, 1941, str. 92–105. Na toto místo se odvolávají Mikuláš Kusánský, Descartes, Kepler a Galilei.

³⁷⁾ Nesprávně pochopené místo z Aristotelova spisu O duši, 424b 18, český překlad str. 81. Jeho interpretaci převzal Leibniz z tradice.

³⁸⁾ Proti domnělému Aristotelovu empirismu tvrdí Leibniz: v rozumu není nic, co by nebylo dříve ve smyslech, vyjma sám rozum. Srovnej O tom, co přesahuje smysly a hmotu, str. 137 t. v., Nové úvahy o lidské soudnosti, přel. V. Rychetská, 1932, str. 2nn.

³⁹⁾ Světlo, které osvětluje každého člověka, přicházejícího na tento svět — Nový zákon, Evang. sv. Jana, 1, 9.

⁴⁰⁾ Rozumem působícím na rozumovou duši.

⁴¹⁾ Totiž vyvozovali z toho smrtelnost individuální duše.

⁴²⁾ Protivník Tomáše Akvinského a žebravých řádů na pařížské univerzitě.

⁴³⁾ N. Malebranche.

⁴⁴⁾ Tj. boha.

⁴⁵⁾ Tj. stížnosti by byly oprávněné, kdyby duše neměla svobodu využít schopnosti úvahy.

⁴⁶⁾ Nový zákon, List apošt. Pavla k Římanům, 11, 33.

⁴⁷⁾ Leibniz se zde dotýká sporu o poměr lidské svobody k prozřetelnosti. Zwingli a Kalvín byli přívrženci naprosté, na vůli lidí nezávislé predestinace jedněch k hříchu a zavržení, druhých k víře a spáse. Na začátku 17. století vznikl

v reformované církvi spor mezi infralapsarií, kteří věřili, že bůh určil predestinaci teprve po hříšném pádu (infra lapsus), a mezi supralapsarií, kteří tvrdili, že predestinace byla lidstvu uložena před prvotním hříchem, takže Adamův hřích byl bohem předvídan a předem určen.

⁴⁸⁾ První bylo mínění jezuitů, druhé mínění reformované církve.

⁴⁹⁾ O nichž převídal, že jim dá víru.

⁵⁰⁾ Míneň sv. Terezie, španělská mystička, 1515–1582.

⁵¹⁾ Srovnej Principy přírody a milosti, par. 6, str. 149 t. v., Monadologie, par. 72, str. 169 t. v.

⁵²⁾ Koncepce mravní říše duchů, jakési vědomé morální harmonie všech lidí, je motiv, který se opakuje ještě na konci Nové soustavy, Principů přírody a milosti a Monadologie.

Z KORESPONDENCE MEZI LEIBNIZEM A ARNAULDEM¹⁾

LEIBNIZ
ARNAULDOVI
(ČERVEN 1686)

Protože přikládám Vašemu soudu mimořádnou cenu, těšilo mne, že jste zmírnil Vaši hanu, když jste vzal na vědomí větu, kterou považuji za důležitou a která se Vám zdála podivná, že totiž *individuální pojem každé osoby v sobě jednou provždy zahrnuje vše, co se jí kdy přihodí*. Vyvozoval jste z ní zpočátku důsledek, že pak z pouhého božího rozhodnutí stvořit Adama musely vyplynout s fatální nutností všechny ostatní události, jež se přihodily jemu a jeho potomstvu, aniž měl Bůh nadále svobodu jimi disponovat, stejně jako musel nutně stvořit tvora schopného myšlení, když jednou pojal rozhodnutí stvořit mne.

Na to jsem namítl, že *boží plány se týkají vždy celého vesmíru, protože jsou podle jeho nejvyšší moudrosti všechny vzájemně spjaty, a že tedy nepojal žádné rozhodnutí ohledně Adama, aniž bral zároveň ohled na vše, co je s ním v nějaké souvislosti*. Ne tedy na základě rozhodnutí, které učinil o Adamovi, nýbrž na základě současně přijatého rozhodnutí o všech ostatních věcech, které je v nejpřesnější souvislosti s rozhodnutím o Adamovi, rozhodl Bůh ohledně totality lidských událostí. Avšak v tom, jak se mi zdálo, není žádná slepá nutnost ani něco, co by odporovalo svobodě boží, právě tak jako obecně přijímané hypotetické nutnosti, která má platnost i pro Boha a podle níž musí také vykonat to, co jednou rozhodl.

Ve své odpovědi se mnou souhlasíte v tom, že

všechna boží rozhodnutí jsou v neustálém vzájemném spojení, ba upřímně doznáváte, že jste moji větu chápal zpočátku ve zcela jiném smyslu: „Protože se — to jsou Vaše vlastní slova — zvláštním pojmem koule obvykle nerozumí způsob, jak je představována v božím rozumu, nýbrž to, co koule je o sobě, a protože jste (přiznávám, že nikoli bez důvodu) mínil, že vzhledem k individuálnímu pojmu každé osoby platí totéž.“ Avšak pokud jde o mne, věřil jsem, že úplné a obsáhlé pojmy jsou v božském rozumu představovány právě tak, jak jsou o sobě. Když však nyní znáte mou myšlenku, chápete se jí a zkoumáte, dá-li se s její pomocí odstranit potíže. Jak se mi zdá, uznáváte tím, že moje pojetí úplných a obsáhlých pojmů, jak se nacházejí v božském rozumu, je, přibere-li se moje objasnění, nejen bez nebezpečí, nýbrž dokonce nepochybně správné, neboť Vaše slova jsou tato: „Jsem s Vámi zajedno v tom, že poznání, které měl Bůh o Adamovi, když se rozhodl ho stvořit, v sobě zahrnovalo vše, co se mu potom přihodilo a co by se kdy mělo přihodit jeho potomstvu. Chápe-li se individuální pojem Adama v tomto smyslu, pak je to, co o něm poznáváte, úplně jisté.“

Brzy uvidíme, v čem tkví nesnáz, kterou zde ještě nacházíte. Zde se chci jen ještě jedním slovem dotknout důvodu pro rozdíl, který je mezi obecnými druhovými pojmy a pojmy individuální substance. Je to rozdíl, jenž přichází v úvahu spíše pro božskou vůli než pro pouhý božský rozum. Nejabstraktnější druhové pojmy obsahují totiž pouze nutné či věčné pravdy, jež jsou jako takové nezávislé na boží vůli. Ostatně přes všechno, co o této otázce řekl karteziáni,²⁾ se zdá, že jste na jejich mínění nebral ohled. Naproti tomu pojmy *individuálních substancí, které jsou úplně určité, a proto schopné představovat svůj objekt v dokonalém odlišení od všech ostatních, v nichž jsou proto také obsaženy nahodilé neboli faktové pravdy a individuální okolnosti času a místa atd., zahrnují již ve svém pojmu, pokud je tedy uva-*

žujeme pouze jako možné, svobodné rozhodnutí boží, na něž lze rovněž pohlížet jako na možné. Neboť právě tato svobodná rozhodnutí jsou hlavními zdroji jsoucen nebo faktů, zatímco v božím rozumu jsou pravdy obsaženy již před veškerým uvážením vůle. Z toho pak lépe porozumíme všemu ostatnímu a budeme moci čelit nesnázím, jež, jak se zdá, při mém vysvětlení ještě zbývají. Pokračujete totiž takto: „Zdá se mi však, že zde ještě zbývá otázka — a ta představuje moji vlastní nesnáz — zda spojení mezi těmito věcmi (rozumí se zajisté mezi Adamem a pozdějšími událostmi lidského života) existují samostatně a nezávisle na všech svobodných rozhodnutích božích nebo zda na nich závisí, to znamená, zdali Bůh zná budoucí události následkem svobodných rozhodnutí, jimiž vše to, co mělo kdy potkat Adama a jeho potomstvo, předem nařídil, nebo zda naopak existuje nezávisle na těchto rozhodnutích vnitřní a nutné spojení mezi Adamem na jedné straně a vším, k čemu u něho a jeho potomstva dochází na straně druhé.“ Jak se Vám zdá, musím zastávat tento poslední názor, protože jsem řekl, „že Bůh — mezi všemi ostatními možnými — našel jednoho určitého Adama, jemuž vedle jiných individuálních okolností a predikátů připadala také vlastnost mít časem takové potomstvo“. Nyní se domníváte, že připouštím, že možnosti jako takové jsou před všemi svobodnými božími rozhodnutími, nacházíte však za tohoto předpokladu v mém názoru nepřekonatelné potíže: „Neboť existuje — jak zcela správně poznamenáváte — nekonečný počet lidských událostí, které se uskutečnily díky zcela zvláštním božím příkazům, například židovské a křesťanské náboženství, a především vtělení božského slova. Nevěděl bych pak — tak pokračujete — jak dalece by se mohlo tvrdit, že všechny tyto události (které se přihodily na základě svobodných rozhodnutí božích) byly zahrnuty v individuálním pojmu možného Adama. Neboť ‚možnému‘ Adamovi přísluší přece právě pouze ta určení, která jsou nutně

kladena v pojmu Adama — tedy nezávisle na zvláštních božských aktech vůle.“

Chtěl jsem Vaši nesnáz tlumočit přesně a doufám, že ji s Vaším souhlasem mohu takto uspokojit. (Neboť přece zajisté musí být řešitelná, protože opravdu nelze popřít, že vskutku existuje úplný pojem Adama, který, myšlen jako možný, v sobě zahrnuje všechny své predikáty, a že to je tento pojem, jenž je poznáván Bohem, dříve než pojme rozhodnutí stvořit Adama, jak jste to také právě připustil.) Věřím tedy, že dilema dvojího vysvětlení, které navrhuje, připouští střední cestu a že spojení, které přijímám mezi Adamem a lidskými událostmi, je sice vnitřní, přesto však je nutné nikoli nezávisle na svobodných rozhodnutích božích. Neboť právě tato svobodná rozhodnutí patří, pokud jsou nahlížena jako možná, k pojmu možného Adama, právě tak, jako uskutečnil se, jsou příčinou skutečného Adama. Souhlasím s Vámi v opozici vůči karteziánům v tom, že možnosti jsou možné před všemi aktuálními božími rozhodnutími, přesto je třeba někdy přece právě k těmto rozhodnutím přihlížet a předpokládat je, pokud jen se v nich nespátřují skutečná volná rozhodnutí, nýbrž pouze možná. Neboť možnosti individua nebo nahodilé pravdy zahrnují ve svém pojmu možnost svých příčin, to znamená svobodná rozhodnutí boží. Právě v tom se obojí liší od možností, zahrnutých v obecných družích a ve věčných pravdách, které závisí pouze na božím rozumu, aniž se přitom předpokládá jeho vůle, jak jsem to shora vyložil.³⁾

To by mohlo stačit. Abych však učinil svůj výklad lépe srozumitelným, chtěl bych ještě připojit, že podle mého názoru existovalo nekonečně mnoho různých způsobů, jimiž mohl být svět stvořen podle plánu, který si Bůh navrhl, a že každý z těchto možných světů závisel na určitých hlavních úmyslech nebo cílech božích, které jsou jemu vlastní. To znamená na původních svobodných rozhodnutích, jež byly Bohem uváženy z hlediska možnosti — sub

ratione possibilitatis. Tato rozhodnutí představují *obecné zákony řádu* možného vesmíru, pro něž jsou shodné a jehož pojem určují právě tak jako pojmy všech individuálních substancí, které do něho mají vstoupit. Neboť vše se děje podle pevně určeného řádu, i samy zázraky, třebaže ty jsou snad v rozporu s mnohými podřízenými pravidly dění nebo přírodních zákonů. Podle toho se všechny lidské události nemohly nepřihodit tak, jak se přihodily, za předpokladu, že došlo k volbě Adama. Důvod toho však netkví ani tak v individuálním pojmu Adama, i když tento pojem ony události zahrnuje, jako spíše v plánech božích, které rovněž patří k individuálnímu pojmu Adama a které pak zprostředkovaně určují pojem celého vesmíru, to znamená jak pojem Adama, tak i všech ostatních individuálních substancí. Každá z těchto individuálních substancí totiž vyjadřuje celý vesmír, k němuž náleží podle určité řízeného vztahu, následkem spojení, jež je mezi všemi věcmi a jež samo spočívá na souvislosti mezi všemi volnými rozhodnutími Boha.

Shledávám, že vznášíte ještě druhou námitku, která není čerpána, jako ona dřívější, pouze z důsledků, pokud zdánlivě odporují principu svobody, nýbrž z věci samé a z ideje, kterou máme o individuální substancí. „Protože mám v sobě samém ideu individuální substance, totiž svého vlastního „já“, zdá se Vám, že zde musím hledat, čemu se říká individuální pojem, a nikoli ve způsobu, jak Bůh myslí individua. Jako potřebuji vzít v úvahu pouze zvláštní pojem koule, abych z něho usoudil, že počet stop průměru není tímto pojmem určen,“ právě tak — říkáte — poznávám v individuálním pojmu, který mám o sobě samém, že zůstanu stále „já“, ať již podniknu mnou plánovanou cestu nebo ne.“

Abych na to odpověděl přesně, souhlasím s Vámi v tom, že spojení událostí, třebaže je *jisté*, přece není *nutné* a že mám na vybranou podniknout nebo nepodniknout tu či onu cestu. Neboť ačkoli je v mém pojmu zahrnuto, že ji vykonám, je v něm zahrnuto

přece právě i to, že ji podniknu svobodně. A jestliže o sobě uvažuji *sub ratione generalitatis seu essentiae seu notions specificae sive incompletae*,⁵⁾ nenacházím v sobě nic, z čeho bych mohl usuzovat, že ji podniknu nutně, kdežto naopak z toho, že jsem člověk, mohu nutně vyvodit závěr, že jsem schopen myslet. Když tedy tuto cestu nepodniknu, nebude to v rozporu se žádnou věčnou či nutnou pravdou. Protože je však jisté, že ji podniknu, musí přece existovat nějaké spojení mezi „já“ — subjektem — a vykonáním této cesty — predikátem: *semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera.*⁷⁾ Kdybych ji nepodnikl, vzniklo by tedy něco nepravdivého, co by zničilo můj individuální neboli úplný pojem, onen pojem, který má o mně Bůh a který měl ještě dříve, než se rozhodl mne stvořit. Neboť tento pojem zahrnuje *sub ratione possibilitatis*⁸⁾ jsoucna, faktové pravdy nebo, jinými slovy, boží rozhodnutí, na nichž ona fakta závisí.

Souhlasím také s tím, že k posouzení pojmu individuální substance je nutné položit pojem, který mám o sobě samém, jako základ, jako lze pouze ze zvláštního pojmu koule usuzovat na její vlastnosti. Přitom však nelze nepostřehnout velký rozdíl. Neboť pojem tohoto mého zvláštního „já“ a pojem každé jiné individuální substance je svým obsahem nekonečně bohatší a pro pochopení mnohem obtížnější než nějaký obecný pojem, jako je pojem koule, jenž je vždy neúplný a nezahrnuje všechny okolnosti, jež jsou prakticky nutné, abychom dospěli k nějaké *určité* kouli. Abych pochopil, co je toto „já“, nestačí být si vědom, že jsem myslící substancí, nýbrž musel bych zřetelně chápat, co mne odlišuje od všech ostatních možných duchů, o tom však mám pouze zmatenou zkušenost. Proto sice mohu z pojmu koule snadno poznat, že počet stop průměru jím není určen, naproti tomu ale není stejně snadné soudit s jistotou o tom — i když to lze činit s dosti velkou pravděpodobností — zda cesta, kterou zamýšlím podniknout, patří k mému pojmu;

jinak by totiž bylo stejně snadné být prorokem jako geometrem. Jako mne však zkušenost ponechává v nejistotě o převelikém počtu smyslově nevnímatelných událostí v tělech, o nichž mne přesto dokáže přesvědčit všeobecná úvaha o přirozenosti těla a pohybu, tak mohu, třebaže mne zkušenost nepoučuje o všem, co je zahrnuto v mém pojmu, přece poznat obecně a díky přemýšlení o individuálním pojmu, že vše, co mi přináleží, v něm musí být obsaženo.

Protože pak Bůh může vytvořit a skutečně vytváří tento dokonalý pojem, jenž dostačuje k tomu, aby mohly být zdůvodněny všechny události, jež se mi přiházejí, je tedy pojmem možným, a je to pravdivý, úplný pojem toho, co nazývám svým „já“. Právě díky němu mi patří všechny mé predikáty jako jejich subjektu. Bylo by ostatně možné dokázat to docela stejně, aniž bych se při tom zmínil o Bohu (leďa pokud je nutné vyznačit mou závislost). Této pravdě se však dodá silnější důraz, jestliže se tento pojem, o nějž jde, odvodí z božského poznání jako ze svého zdroje. Připouštím, že v božím vědění je mnohé, co nemůžeme pochopit, přece však, jak se mi zdá, není k vyřešení naší otázky třeba do těchto věcí pronikat. Kdyby se v životě nějaké osoby, či dokonce v životě celého vesmíru děla nějaká událost jinak, než tomu vskutku je, nic by nám nebránilo říci, že v tomto případě jde o jinou osobu nebo o jiný možný vesmír, na který připadla boží volba. Pak by šlo vskutku o jiné individuum. Proto musí nutně existovat i *důvod a priori* — nezávisle na mé zkušenosti — který ospravedlňuje tvrzení, že jsem to „já“, který byl v Paříži, a že to není nikdo jiný, kdo se teď nachází v Německu. Jinými slovy, je nutné, aby pojem „já“ spojoval a zahrnoval v sobě různé stavy. Jinak by bylo možno říci, že tu opravdu nejde o totéž individuum, i když *se zdá* být stejným. Vskutku také mnozí filozofové, kteří nepoznali dost důkladně povahu substance a individuálních bytností neboli bytností *per se*, zastávali názor, že nic

nezůstává stejné. To je ostatně jeden z důvodů, z nichž činím závěr, že tělesa by nebyla substancemi, kdyby v nich nebylo nic jiného než rozprostraněnost.

Nyní již věřím, že jsem se vyrovnal s nesnázemi, pokud jde o hlavní větu, protože však činíte ještě mnohé významné poznámky o jiných, spíše vedlejších výrazech, jichž jsem použil, chci se pokusit podat i o nich bližší vysvětlení. Řekl jsem, že základní předpoklad, z něhož mohou být odvozeny všechny lidské události, se nemá hledat ve stvoření nějakého obecného, neurčitého Adama, nýbrž ve stvoření jednoho zcela určitého Adama, jenž byl se všemi vedlejšími okolnostmi vybrán z nekonečného počtu možných Adamů. K tomu činíte dvě významné poznámky: jednu proti většímu počtu Adamů a druhou proti realitě pouze možných substancí. Co se týká první otázky, říkáte zcela právem, že myslet si více možných Adamů, rozumí-li se Adamem individuum, je stejně nemožné, jako myslet si více „já“. V tom s Vámi souhlasím. Mluvil-li jsem však o větším počtu možných Adamů, nebral jsem Adama právě jako určité individuum, nýbrž jako nějakou osobu, která je myšlena *sub ratione generalitatis*⁹⁾ za podmínek, jež sice podle zdání již ono zvláštní individuum Adama určují, avšak *nikoli* dostatečně. Tak lze například rozumět Adamem prvního člověka, jehož Bůh usazuje do zahrady radosti, z níž musí následkem svého hříchu utéci, a z jehož žebra tvoří Bůh ženu. To vše však ještě nedává jeho dostatečné určení a podle toho, i kdybychom se přidržovali všech těchto znaků, mohlo by existovat více navzájem odlišných Adamů, tj. více individuí, jež by splňovala všechny tyto podmínky. Při tom zůstává, i kdybychom vzali jakkoli velký konečný počet predikátů, které o sobě nejsou schopny určit celý obsah pojmu. Neboť to, co *jednoznačně* vymezuje a odlišuje zcela určitého a jistého Adama, musí absolutně zahrnovat všechny jeho predikáty, a teprve tento *úplný* pojem je to, co určuje racionem *generalitatis* ad individuum, obecný pojem k individualitě. Ostat-

ně jsem dosti dalek toho, abych kladl jedno a totéž individuum jako vícekrátě přítomné, ale spíše naopak souhlasím s učením sv. Tomáše o inteligencích a považuji je za obecně platné, že totiž nemohou existovat dvě individua, která by si byla navzájem úplně podobná neboli rozdílná pouze počtem (*solo numero*).

Co se týká reality čistě možných substancí, to znamená těch, které Bůh nikdy nestvoří, říkáte, že jste velmi nakloněn věřit, že to jsou pouhé chiméry. Je to názor, jemuž nechci odporovat, rozumíte-li tím, jak předpokládám, že nemají žádnou jinou realitu než bytí v božském rozumu a v činné moci boží. Avšak právě z toho vidíte, že při vysvětlení je nutné utíkat se k božím vědění a moci. Plně odůvodněnou shledávám i Vaši další poznámku, že abychom si představili čistě možnou substancii, klademe vždy za základ ideu jedné nebo několika skutečných, stvořených substancí. Představujeme si — dodáváte — že Bůh před stvořením světa měl na zřeteli nekonečný počet možných věcí, z nichž jedny zvolil, a jiné zavrhl, že si představoval více možných Adamů — prvních lidí — a každého z nich provázeného velkým potomstvem lidí, s nimiž byl vnitřně spojen. Dále předpokládáme, že spojení všech ostatních věcí s jedním z těchto možných Adamů je zcela podobné tomu, které je mezi skutečně stvořeným Adamem a jeho celým potomstvem, a tím připadáme na myšlenku, že vybral tohoto jednoho mezi všemi možnými, zatímco všechny ostatní zavrhl. Zdá se, že v tom uznáváte, že tyto myšlenky, jež, jak připouštíte, jsou mé — za předpokladu, že pluralita Adamů a jejich možnost je chápána podle mnou podaného vysvětlení a že se v ostatním toto vše bere s omezením, že to představuje náš způsob, jak myslet v myšlenkách a aktech, které připisujeme Bohu, určitý řád — zdá se tedy, říkám, že uznáváte, že tyto myšlenky se nám vtírají zcela přirozeně, jestliže o této otázce trochu přemýšlíme, ba jsou dokonce nevyhnutelné. Možná že vzbudily Vaši ne-

libost jen proto, že jste předpokládal, že vnitřní a nutné spojení je neslučitelné se svobodnými rozhodnutími božími. Vše, co skutečně jest, může být myšleno též jako možné, a je-li pravdivé, že aktuální Adam bude mít časem zcela určité potomstvo, lze vypovídat totéž i o tom, který je chápán jako možný, tím spíše, že Bůh, jak připouštíte, v něm spatřuje všechny tyto predikáty již v tom okamžiku, v němž se rozhoduje ho stvořit. Všechna tato určení mu tedy přísluší a nedovedu nahlédnout, že to, co říkáte o realitě možnosti, je s tím v rozporu. K tomu, abychom něco označili jako možné, stačí, že si o tom lze učinit pojem, který vždy může být přítomen pouze v božském rozumu, jenž je takřikajíc zemí možných skutečností. K tomu, abychom označili nějaký obsah jako možný, stačí tedy, že na jeho základě lze vytvořit pravdivé soudy, jako lze například učinit soud, že dokonalý čtverec neobsahuje žádný spor, i když na celém světě neexistuje žádný dokonalý čtverec. Kdybychom však chtěli bezpodmínečně zavrhnout čisté možnosti, byla by tím zničena nahodilost a svoboda. Kdyby totiž bylo možné pouze to, co Bůh skutečně tvoří, bylo by dílo jeho stvoření nutné a on sám by pak nemohl, kdyby vůbec chtěl něco vytvořit, stvořit nic jiného než právě toto, aniž by mu zůstávala svoboda volby.

Po všech těchto vysvětleních, která jsem podal a pro která jsem vždy snesl důvody, abych Vás přesvědčil o tom, že při nich nejde o výmluvy, které byly vymyšleny jen proto, abych se vyhnul Vaším námitkám, smím zajisté doufat, že Vaše myšlenky nejsou vcelku vzato vůbec příliš vzdáleny od mých, jak se zpočátku zdálo. Schvalujete souvislost mezi všemi božími rozhodnutími, uznáváte moji nejdůležitější větu v tom smyslu, který jsem jí dal ve své odpovědi, jako správnou. Pochyboval jste ještě pouze o tom, zda podle mého pojetí by měla být souvislost mezi věcmi nezávislá na svobodných rozhodnutích božích a takové uvažování Vám plným právem působilo obtíže. Ukázal jsem přece, že podle

mého názoru na těchto rozhodnutích závisí a že tak, třebaže je vnitřně odůvodněná, přece není nutná. Vy jste opětovně zdůraznil, jak by bylo málo vhodné, kdyby se muselo říci, že bych to již nebyl já sám, jestliže cestu, kterou chci vykonat, nekonám. Vysvětlil jsem, jakým způsobem se to může říci či neříci. Posléze jsem udal rozhodující důvod, jenž je podle mého mínění právě tak dobrý jako úplný důkaz, že totiž vždy, *v každé kladné, pravdivé, at již nutné či nahodilé, obecné nebo zvláštní výpovědi je pojem predikátu jistým způsobem zahrnut v pojmu subjektu (praedicatum inest subjecto)*, nebo potom nevím, co by pravdivost jinak znamenala.

Zde pak nežádám žádné jiné spojení než to, které je *a parte rei*¹⁰) mezi termíny správné výpovědi, a jedině v tomto smyslu tvrdím, že pojem individuální substance v sobě zahrnuje všechny její stavy a určení, dokonce i ty, jež se obvykle nazývají vnějšími, tj. ty, jež jí přináleží pouze díky všeobecnému spojení věcí a tím, že ona substance vyjadřuje svým způsobem celý vesmír. Neboť pro spojení termínů výpovědi musí být přece vždy dán určitý základ, který se musí nalézat v jejích pojmech. To je můj velký princip, s nímž, jak věřím, musí být srozumění všichni filozofové a jehož je onen populární axiom, že se neděje nic, aniž by nebylo lze udat důvod, proč k tomu dochází spíše tak než jinak, pouhou konsekvencí. A i když tento důvod nezřídka způsobuje pouze příklon, aniž by byl skutečným donucením, přece je úplná indiference klamným nebo nedokonalým předpokladem.¹¹)

Jak je vidět, vyvozují se ze zmíněného principu překvapivé důsledky, avšak ty jsou takové pouze proto, že nejsme zvyklí nejjasnější poznatky dostatečně rozvíjet a sledovat. Ostatně je věta, která dala podnět k celé této diskusi, velmi důležitá a zasluhuje, aby byla postavena mimo veškerou pochybnost. Plyne z ní totiž, že každá individuální substance vyjadřuje celý vesmír svým způsobem a podle určitého vztahu nebo takřkajíc z hlediska, z něhož jej pozoruje, a že

každý z jejích následujících stavů je — i když svobodným a nahodilým — důsledkem jejího předchozího stavu, jako by byl na světě pouze Bůh a ona. Tak je každá individuální substance neboli každá úplná bytnost jakoby světem pro sebe a není závislá na ničem jiném než na Bohu. Není žádného pádnějšího důkazu nejen pro nezníčitelnost naší duše, nýbrž i pro to, abychom ukázali, že ve své přirozenosti stále uchovává stopy všech předchozích stavů a má na ně virtuální vzpomínku, která může být vždy znovu vzbuzena, protože má *vědomí*, tj. poznává v sobě samé to, co každý nazývá „já“. Právě to jí také dává morální vlastnosti a činí ji schopnou přijmout odměnu nebo trest, dokonce i po tomto životě. Neboť nesmrtelnost bez vzpomínky by nebyla k ničemu. A přece tato nezávislost nebrání vzájemnému společenství substancí, neboť všechny stvořené substance, jsou-li neustále vytvářeny stejnou nejvyšší bytností a podle stejného plánu, protože vyjadřují jeden a týž vesmír neboli tytéž fenomény, jsou mezi sebou v přesném souhlasu. Právě to je pak důvod, proč mluvíme o *působení* jedné na druhou. Tak mluvíme proto, že jedna vyjadřuje zřetelněji než druhá příčinu či důvod změn, asi tak, jako ne bez důvodu připisujeme pohyb spíše lodi než celému moři, třebaže bychom mohli, mluveno abstraktně, vytvořit jinou hypotézu, protože pohyb je sám o sobě a nehledě na jeho příčinu vždy něčím čistě relativním. Tímto způsobem se musí podle mého názoru chápat vzájemné společenství stvořených substancí, místo abychom je mysleli jako reálné fyzické ovlivňování nebo závislost. Něco takového nelze totiž nikdy zřetelně pochopit. Proto museli mnozí při otázce spojení duše a těla a při problému, jak působí náš duch na jiné tvory nebo jak od nich zakouší působení, přiznat, že bezprostřední společenství je zde nepochopitelné. Hypotéza příležitostných příčin však nemůže, jak věřím, žádného filozofa uspokojit. Zavádí totiž jakýsi druh ustavičného zázraku, mluví, jako by Bůh v každém okamžiku měnil zákony tělesného světa z podnětu myš-

lenek našeho ducha nebo jako by měnil pravidelný běh myšlenek tím, že by vzbuzoval v duši při příležitosti určitých tělesných pohybů jiné myšlenky. Krátce, jako kdyby Bůh zasahoval do obvyklého běhu dění jiným způsobem než tím, že uchovává každou substancí v jejím rozvoji a v zákonech pro ni stanovených. Jedině hypotéza *souhlasu neboli vzájemného společenství substancí* podává tedy srozumitelné a Boha důstojné vysvětlení, a dokonce je, jak věřím, přísně dokazatelná a nevyhnutelná, položíme-li za základ větu, kterou jsme právě stanovili. Také souhlasí, jak se mi zdá, daleko lépe se svobodou rozumných tvorů než *hypotéza přímých zásahů nebo příležitostných příčin*.¹²⁾ Bůh stvořil duši od počátku tak, že v obvyklém průběhu věci není zapotřebí zvláštních zásahů, spíše vyrůstá vše, co se v duši odehrává, z jejího vlastního základu, aniž se duše musí důsledně přizpůsobovat tělu, právě tak, jako ani tělo se jí nepřizpůsobuje. Spíše se obojí vzájemně setkává ve stejných fenoménech, řídí se každé svými vlastními zákony, přičemž duše jedná svobodně, zatímco tělo bez volby. Přitom je však duše formou svého těla, protože vyjadřuje fenomény všech ostatních těl podle vztahu, v němž jsou k jejímu tělu.

Větší překvapení snad vyvolá to, že popírám působení jedné tělesné substance na druhou, jež se přece zdá tak jasné. Avšak nehledě na to, že to již učinili také jiní, je představa, kterou si o tom tvoříme, přece více hrou obraznosti než zřetelným pojmem. Je-li těleso substancí, a ne pouhým jevem, jako duha na nebi, tj. není-li pouze nahodilou jednotou, vzniklou nahromaděním, jako hromada kamenů, nemůže jeho bytnost záležet v rozprostraněnosti, nýbrž nutně v něm musíme přijmout něco, co se označuje jako substancíální forma a co jistým způsobem odpovídá duši. Musel jsem se o tom nedávno rovněž přesvědčit proti své vůli, když jsem byl dříve od tohoto názoru dosti vzdálen. Jak stojím prozatím v obecném a takřkajíc metafyzickém vysvětlování *principů* tělesného světa na straně scholastiky, tak jsem přece z druhé

strany při vysvětlování *zvláštních* fenoménů nejradiálnějším stoupencem korpuskulární filozofie. Uvádíme-li zde formy nebo kvality, neříkáme tím naprosto nic. Příroda se musí vysvětlovat matematickým a mechanickým způsobem, za předpokladu, že si zůstáváme vědomi toho, že samy principy, tj. zákony mechaniky nebo síly, nezávisejí pouze na matematické rozprostraněnosti, nýbrž i na některých metafyzických důvodech.¹³⁾

Po tom všem věřím, že teze, jež obsahoval nástin, který jsem Vám zaslal, se nyní budou jevit nejen srozumitelnějšími, ale snad také odůvodněnějšími a významnějšími, než se mohlo zpočátku předpokládat.

P o z n á m k y

¹⁾ Krátce po dokončení Metafyzického pojednání poslal Leibniz jeho obsah A. Arnauldovi. Vzájemná diskuse o pojmu individuální substance, která na základě této korespondence vznikla, má rozhodující význam pro pochopení Leibnizovy filozofické soustavy.

²⁾ Srovnej Metafyzické pojednání, pozn. č. 2, a Monadologie, pozn. č. 29.

³⁾ Možnosti v užším smyslu jsou „věčné pravdy“ logiky, matematiky a morálky. Na tomto základě lze myslet nesčetné možnosti událostí, z nichž většina existuje pouze v božském rozumu, ježto božský rozum je sídlo všech možných pojmů. Mezi nimi jsou však i „úplné“ pojmy jedinečných substancí, tj. rozmanité individuální zákony, mezi nimiž vládne předzjednaná harmonie. Nyní Leibniz tvrdí, že bůh rozhoduje podle principu „toho nejlepšího“, které z rozvíjejících se řad jednáni „připustí“. Toto „připuštění“ podle principu „toho nejlepšího“ je ovšem v pojmech individuálních substancí obsaženo, takže veškeré dění lze předvídat, i když jeho součástí je boží rozhodování podle principu „toho nejlepšího“.

⁴⁾ Rozumí se, že z obecného pojmu koule neplyne, jak veliký je průměr určité koule.

⁵⁾ Z hlediska obecnosti čili bytnosti čili specifického pojmu čili neúplného pojmu.

⁶⁾ Podle Arnaulda se pojem „já“ zakládá na vnitřní zkušenosti, u Leibnize naproti tomu není psychologickou jednotou vyčerpán obsah individuálního pojmu, který se v „já“ uvědomuje.

⁷⁾ V pravdivé větě je totiž pojem predikátu vždy obsažen v subjektu.

⁸⁾ Z hlediska možnosti.

⁹⁾ Z hlediska obecnosti.

¹⁰⁾ Ze strany věci.

¹¹⁾ Zde je formulována zásada dostatečného důvodu (toho, že co je, je, a že je to spíše tak než onak), která má svůj korelát v zásadě, že každý soud o něčem musí být zdůvodněn.

¹²⁾ Rozumí se především pojem síly.

NOVÁ SOUSTAVA PŘÍRODY A VZÁJEMNÉHO SPOJENÍ SUBSTANCÍ, JAKOŽ I JEDNOTY DUŠE A TĚLA¹⁾

Je tomu již více let, co jsem dospěl k myšlence této soustavy a co jsem ji sdělil učencům a především jednomu z největších teologů a filozofů naší doby*), který se doslechl o některých mých názorech od jedné vysoce postavené osobnosti a shledal je velmi paradoxními. Když se mu však dostalo mého vysvětlení, odvolal svůj názor nejušlechtilejším a nejvyšším povznášejícím způsobem; jednu část mých tezí uznal a u druhých, s nimiž zatím nesouhlasil, stáhl svůj odsudek. Od té doby jsem podle okolností pokračoval ve svých úvahách, abych mohl veřejnosti sdělit jen dobře prozkoumané názory. Přitom jsem se snažil odpovědět i na námitky, které byly vzneseny proti mým pojednáním o dynamice²⁾; souvisejí totiž s oněmi otázkami. Když si posléze významní lidé přáli jasněji poznat mé názory, odvážil jsem se k těmto úvahám, jakkoli nejsou nijak obecně srozumitelné, ani se nemohou líbit všem. K tomu jsem se rozhodl proto, abych těžil z názorů těch, kteří se v těchto otázkách dobře vyznají, neboť by bylo příliš obtížné vyhledat jednotlivě a vyzvat k tomu, aby mě poučili, všechny ty, kteří by to mohli udělat. Pokud jde o mne, vždy rád přijmu takové poučení, ovšem za předpokladu, že vzniklo z lásky k pravdě, a ne ze zaujatosti pro předem přijatý názor.

Ačkoli náležím k těm, kteří se důkladně zabývali matematikou, nepřestal jsem od svého mládí uva-

*) Panu Arnauldovi (Leibnizova poznámka)

zovat o filozofii, protože se mi zdálo, že má prostředky k tomu, aby se jasnými důkazy zjistilo něco spolehlivého. Byl jsem již dosti pokročilý ve studiu scholastiky, když na mne matematici a moderní autoři zapůsobili v tom směru, že jsem ji — jako ještě mladý muž — opustil. Jejich výtečný způsob, jak matematicky vysvětlit přírodu, mě okouzлил a já jsem právem začal pohrdat metodou těch, kteří používají pouze formy a potence³⁾, na jejichž základě nelze ničemu porozumět. Avšak od té doby, kdy jsem se pokoušel důkladně prozkoumat samotné principy mechaniky, abych učinil zadost přírodním zákonům, které zkušenost dává poznat, jsem pochopil, že nestačí pouhý zřetel k pojmu rozprostraněné hmoty, nýbrž že je třeba aplikovat ještě pojem síly, který je velmi srozumitelný, ačkoli náleží do oblasti metafyziky. Zdálo se mi také, že domněnka těch, kteří přetvářejí, vlastně snižují zvířata na pouhé stroje, je sice možná, je však proti pravděpodobnosti a proti řádu věcí.⁴⁾ Nejprve, když jsem se osvobodil od jha aristotelismu, oddal jsem se prázdnu a atomům, protože nejvíce uspokojují obrazotvornost. Když jsem se však po důkladných úvahách opět od nich odvrátil, pochopil jsem, že je nemožné najít principy opravdové jednoty v samotné hmotě nebo v tom, co je pouze pasivní, protože to vše je pouhý soubor či nahromadění částecek až do nekonečna. Mnohost může mít totiž svou realitu díky skutečným jednotkám, které jsou jiného původu a jsou něčím naprosto jiným než body, o nichž platí, že z nich nemůže být složeno kontinuum. Abych našel tyto skutečné jednotky, byl jsem nucen vrátit se k reálnému a takřka oživenému bodu, tj. substanciálnímu atomu, který musí zahrnovat něco formového a aktivního, aby mohl vytvořit dokonalé jsoucno.⁵⁾ Bylo tedy třeba povolát zpět a jakoby rehabilitovat substanciální formy, ačkoli mají tak špatnou pověst. To se však muselo stát způsobem, který je činil srozumitelnými a v němž se rozlišilo jejich správné užití od jejich zneužití. Shledal jsem, že jejich povaha záleží v síle a že z toho

vyplývá, že jsou příbuzné počítku a žádostivosti (sentiment et l'appetit). Shledal jsem rovněž, že bylo třeba je pochopit jako podobné pojmu, který máme o duších. Zároveň však jsem soudil, že jako duše se nemá používat k výkladu jednotlivostí ekonomie živočišného těla, tak nelze těchto forem použít k tomu, aby byly vyloženy speciální problémy v přírodě⁶⁾, je jich však třeba k tomu, aby byly stanoveny opravdové obecné principy. Aristotelés je nazývá prvními entelechiemi⁷⁾, já pak snad srozumitelněji původními silami, které neobsahují pouze aktualitu či doplněk možnosti, nýbrž i původní aktivitu.

Viděl jsem, že tyto formy a tyto duše, právě tak jako náš duch, musí být nedělitelné, stejně jako jsem si pak vzpomněl, že to bylo mínění sv. Tomáše Akvinského o duších zvířat. Tato pravda však obnovila velké potíže, pokud jde o původ a trvání duší a forem. Neboť jestliže každá jednoduchá substance, která má opravdovou jednotu, může začít a skončit pouze zázrakem, pak z toho plyne, že jednoduché substance mohou vzniknout pouze stvořením a skončit pouze zničením. Tak jsem byl nucen uznat, že je třeba, aby konstitutivní formy substancí byly stvořeny se světem a aby byly věčné. Rovněž někteří scholastici, jako Albert Veliký a John Baho⁸⁾, tušili část pravdy o jejich původu. Věc se ostatně nemusí zdát tak mimořádná, protože se formám přičítá pouze ono trvání, které přívrženci Gassendiho přiznávají svým atomům.⁹⁾

Přesto jsem soudil, že duchy či rozumné duše není možno bez rozlišení směřovat nebo zaměřovat s ostatními formami či dušemi, protože jsou vyššího řádu a mají nesrovnatelně více dokonalosti než tyto formy ponořené do hmoty, které se nacházejí podle mého soudu všude. Duchové jsou ve srovnání s nimi jako malí bohové, jsou utvořeni k obrazu Boha a mají v sobě paprsek božího světla. Proto Bůh vládne duchům jako kníže svým poddaným, a dokonce o ně pečuje jako otec o děti, zatímco s jinými substancemi

zachází podobně jako inženýr se svými stroji. Duchové mají rovněž zvláštní zákony, které je pozvedají nad přeměny hmoty podle řádu, který v ní stanovil Bůh. Lze říci, že všechno ostatní je pouze pro ně a že samy tyto přeměny jsou přiměřené štěstí dobrých a potrestání zlých.

Nicméně — abych se vrátil k obyčejným formám či materiálním duším — mohlo by trvání, které je jim třeba přiřknout na místo toho, jež bylo dříve přiřítáno atomům, zavdat podnět k domněnkám, zda nepřecházejí z těla do těla (což by byla metempsychóza), přibližně tak, jak si někteří filozofové představovali přenos pohybu a přenos druhových znaků.¹⁰⁾ Tato představa je však velmi vzdálena přirozenosti věcí. Takový přechod prostě neexistuje. V tom mi přispěly transformace, jež byly objeveny pány Swammerdamem, Malphighim a Leuwenhoekem¹¹⁾, nejdůležitějšími badateli naší doby. Jejich příspěvkem jsem došel k názoru, že živočich a každá jiná organizovaná substance naprosto nevzniká tím způsobem, jak my věříme, a že jejich zjevné plození je pouze vývoj a druh přibývání. Zpozoroval jsem rovněž, že autor Zkoumání pravdy, dále pánové Regis, Hartsoeker¹²⁾ a jiní zasloužilí muži nebyli příliš daleko od této myšlenky.

Posud však zůstala největší otázka, co se totiž z těchto duší či forem stává smrtí živočicha či rozrušením jedince, který je organizovanou substancí. To působí největší nesnáž, tím spíše, že se zdá málo rozumné, že duše zůstávají bez užitku v chaosu zmatené hmoty. To mě přivedlo k názoru, že zde zbývá zaujmout pouze jedno stanovisko, že totiž se zachovává nejen duše, ale i živočich a jeho organický stroj, i když jej destrukce větších částí zredukovala do takové nepatrnosti, že uniká našim smyslům stejně jako ta, kterou měl živočich před narozením. Rovněž není nikoho, kdo může přesně udat opravdový okamžik smrti, neboť tu můžeme dlouho považovat za pouhé zrušení vnímatelných činností, ba v zásadě není u jednoduchých živočichů ničím jiným. Důkazem toho je

znovuoživení utonulých much, jsou-li pokryty roztlučnou křídou, a mnoho podobných případů, které dávají dostatečně poznat, že by byla jiná oživení, a po ještě delší době, kdyby lidé byli schopni uvést stroj opět do chodu. Zdá se, že velký Démokritos, i když byl atomista, mluvil o něčem takovém, ačkoli Plinius se tomu vysmívá.¹³⁾ Je tedy přirozené, že byl-li živočich vždy živý a organizovaný, zůstane takovým provždy. A posléze, protože vůbec neexistuje první zrození ani úplně nové plození živočicha, vyplývá z toho, že neexistuje ani poslední vyhasnutí ani úplná smrt v metafyzickém smyslu. Místo stěhování duší je pouze transformace jednoho a téhož živočicha, podle rozmanitosti orgánů a podle toho, zda jsou více či méně rozvinuty.

Rozumné duše podléhají však mnohem vyšším zákonům a jsou osvobozeny od všeho, co by mohlo způsobit, že by ztratily vlastnost občanů společnosti duchů, neboť Bůh se o ně tak postaral, že všechny změny hmoty nemohou přivodit jejich osobnosti ztrátu morálních vlastností. A může se říci, že vše směřuje k dokonalosti nejen vesmíru vůbec, nýbrž i jednotlivě k dokonalosti těchto bytostí, jež jsou určeny k takovému stupni štěstí, že vesmír se na něm ukazuje jako účastný díky boží dobrotivosti, která se sdílí každému v tom stupni, který může nejvyšší moudrost připustit.

Co se týká obyčejného těla zvířat a jiných tělesných substancí, u nichž se dosud věřilo na úplné vyhasnutí a jejichž změny závisí více na pravidlech mechaniky než na morálních zákonech, zaznamenal jsem s potěšením, že antický autor knihy o zdravém způsobu života, která se připisuje Hippokratovi, tušil něco z pravdy, když říká přesně, že živočichové se nerodí, ani neumírají a že věci, o nichž se věří, že počínají a hynou, pouze se objevují a mizejí. To byl také — podle Aristotela — názor Parmenidův a Melissův. Vůbec byli tito staří autoři důkladnější, než se myslí.

Jsem nejvíc ze všech nakloněn tomu, abych byl

spravedlivý k moderním autorům, avšak shledávám, že dovedli reformu příliš daleko a že mezi jiným matou věci přírodní s umělými, protože nemají dost vznešené ideje o majestátu přírody. Domnívají se, že mezi stroji přírody a našimi stroji je pouze kvantitativní rozdíl. To podnítilo nedávno velmi zdatného muže¹⁴⁾ k výroku, že pozorujeme-li přírodu blíže, shledáváme ji méně obdivuhodnou, než jsme věřili, protože není ničím jiným než dílnou řemeslníka. Myslím, že to o ní nedává ani dost pravdivý, ani dost vznešený pojem. Je to pouze naše soustava, která konečkonců umožňuje poznat opravdový a nesmírný rozdíl, který je mezi nejmenšími výtvoři a mechanismy božího vědění, a mezi největšími mistrovskými díly omezeného ducha, přičemž nejde pouze o rozdíl stupně, nýbrž o rozdíl druhu. Je třeba si být dále vědom toho, že přírodní stroje mají nekonečný počet orgánů a jsou tak dobře opatřeny pro každou náhodu, že není možné je zničit. Přírodní stroj zůstává ve svých nejmenších částech stále ještě tímž strojem, jímž byl. Transformuje se pouze v různých peripetiích, jimiž prochází, a je hned více rozprostraněn, hned zmenšen a jakoby zkoncentrován, když se věří, že zašel.

Díky duši čili formě je tu dále opravdová jednota, která odpovídá tomu, co se nazývá, pokud jde o mne, já. Ta nemůže být ani v umělých strojích, ani v pouhé mase hmoty, ať jakkoli organizované. Nemůžeme na ni pohlížet jinak než jako na armádu nebo stádo, či jako na rybník plný ryb, či jako na hodinky složené z per a koleček. Nejsou-li však žádné opravdové substanciální jednotky, nebylo by ani v souboru nic substanciálního nebo reálného. To přimělo pana Cordemoye¹⁵⁾ k tomu, že — aby našel opravdovou jednotu — opustil Descarta a přidal se k Démokritovu učení o atomech. Hmotné atomy odporují však rozumu, nehledě k tomu, že jsou ještě složeny z částí a že nepřekonatelná souvislost jedné části s druhou (pokud ji lze pochopit či rozumně předpokládat) by nijak nevedla k zrušení jejich různosti. Pouze substanciální

atomy, tj. skutečné jednotky a naprosto bez částí, jsou zdrojem činností a prvními naprostými principy složení věcí, stejně jako posledními prvky analýzy substanciálních věcí. Mohly by být nazvány metafyzickými body. Mají něco životního i jakýsi druh percepce a matematické body jim slouží jako hlediska, s jejichž pomocí vyjadřují vesmír.¹⁶⁾ Jsou-li však tělesné substance stlačeny, tvoří všechny jejich orgány pro nás jeden fyzický bod. Z toho vyplývá, že fyzické body jsou pouze zdánlivě nedělitelné. Matematické body jsou přesné, jsou však pouhými modalitami.¹⁷⁾ Pouze metafyzické či substanciální body (konstituované formami či dušemi) jsou pravé a reálné a nic reálného by bez nich nebylo, protože bez opravdových jednotek by nebyla žádná mnohost.

Když jsem to vše stanovil, domníval jsem se, že jsem se dostal do přístavu. Avšak když jsem začal uvažovat o jednotě duše a těla, tu jsem byl jakoby vržený na širé moře. Nenašel jsem totiž žádný prostředek, jak vysvětlit, jak může tělo něco přenést do duše či obráceně, ani jak může být jedna substance ve spojení s druhou stvořenou substancí. Pan Descartes upustil zde od dalších zkoumání, jak můžeme poznat z jeho spisů. Avšak jeho žáci, když viděli, že běžný názor je nepochopitelný, soudili, že vnímáme vlastnosti svého těla, protože Bůh nechává vzniknout myšlenky v duši při příležitosti pohybu hmoty; a když naše duše chce ze svého podnětu pohnout tělem, soudili, že je to Bůh, který pohybuje místo ní. A protože se jim zdálo stále ještě nepochopitelné sdílení pohybu, mysleli, že Bůh propůjčuje tělesu pohyb při příležitosti pohybu jiného tělesa. To pak nazývali soustavou příležitostných příčin, což došlo všeobecné obliby zásluhou krásných úvah autora Zkoumání pravdy.

Je třeba uznat, že jsme dostatečně pronikli do problému, neboť se řeklo, co nemůže být. Nezdá se však, že jsme jej odstranili v tom smyslu, že by se vysvětlilo, co se skutečně děje. Je jistě pravda, že nelze shledat vliv jedné substance na druhou v přísné

metafyzickém smyslu a že všechny věci, se všemi svými realitami, jsou nepřetržitě vytvářeny boží silou. Aby se však rozřešily problémy, nestačí použít obecné příčiny¹⁸⁾ a zavést to, čemu se říká „Bůh ze stroje“. Protože když se to dělá, aniž by to byl jiný výklad, který by byl odvozen z řádu druhotných příčin, znamená to vlastně utíkat se k zázraku. Ve filozofii je třeba se snažit učinit zadost rozumu tím, že se ukáže, jakým způsobem se věci uskutečňují božskou moudrostí ve shodě s pojmem předmětu, o který jde.

Protože jsem tedy byl nucen souhlasit s tím, že není možné, aby duše nebo jiná opravdová substance mohla přijmout něco zvnějška, byl jsem nepozorovatelně veden k myšlence, která mě překvapila, avšak zdála se mi nevyhnutelná, a která má ve skutečnosti velké přednosti i pozoruhodný půvab. Je třeba tedy říci, že Bůh stvořil duši či každou jinou reálnou jednotku především tak, že vše v ní musí vzniknout z jejího vlastního základu, a to dokonalou vnitřní spontánností, a přece v naprosté shodě s věcmi mimo ni. Protože rovněž naše vnitřní počítky (jež jsou v samotné duši a nikoli v mozku nebo v jemných částech těla), jsou jen jevy, které následují vnější věci, čili, protože jsou opravdovými jevy¹⁹⁾ a jakoby dobře řízenými sny, je třeba, aby tyto vnitřní percepce duše přicházely z jejího vlastního původního ustrojení, tj. z její reprezentativní povahy (schopné vyjadřovat věci mimo ni prostřednictvím jejich vztahu k jejím orgánům). Toto její vnitřní ustrojení jí bylo dáno při jejím stvoření a tvoří její individuální charakter. To způsobuje, že je dokonalý souhlas mezi všemi substancemi, protože každá z těchto substancí reprezentuje přesně po svém celý vesmír podle svého hlediska a protože percepce či vyjádření vnějších věcí vznikají v duši v pravý čas silou jejích vlastních zákonů jako ve zvláštním světě a jako by existoval pouze Bůh a ona substance (abych užil výrazu jisté osoby velkého duchovního rozletu, jejíž svatost je uctívána).²⁰⁾

To vytváří týž účinek, jako kdyby tyto substance byly navzájem spojeny přenosem druhů nebo kvalit, jak si to představují školští filozofové. Protože dále duše vyjadřuje organizovanou hmotu, která jí slouží za zorný úhel, blíže než vše ostatní, a protože tato organizovaná hmota je pohotově připravena k jednání sama ze sebe, podle zákonů tělesného stroje, pak v okamžiku, kdy duše chce, aniž by porušovala zákony těla, životní duchové²¹⁾ a krev provádějí pohyby, které jsou třeba, aby tělo odpovídalo vášním a percepčním duše. Tento vzájemný vztah řízený do budoucna v každé vesmírné substancí způsobuje to, co nazývám jejich vzájemným působením, pouze on vytváří jednotu duše a těla. Z toho pak lze porozumět tomu, že duše je v těle tak bezprostředně přítomná, jak je to jen možné. Neboť je v něm stejně, jako je jednotu ve výsledku jednotek, který je mnohostí.

Tato hypotéza je naprosto možná. Neboť proč by Bůh nemohl propůjčit od začátku substancí přirozenost či vnitřní sílu, která by mohla vytvořit podle řádu (jako v duchovním či formovém automatu, avšak svobodném v té substancí, která se podílí na rozumu)²²⁾ vše, co ji potká, tj. všechny jevy či výrazy, které bude mít, a to bez pomoci jiné bytosti? Tím spíše, že přirozenost substance nutně požaduje a podstatně zahrnuje pokrok či změnu, bez níž by vůbec neměla sílu jednat. A protože tato přirozenost duše reprezentuje velmi přesně vesmír (ačkoli více nebo méně zřetelně), sled představ, které duše v sobě vytváří, bude přirozeně odpovídat sledu změn v samotném vesmíru, tak jako na druhé straně je tělo rovněž přizpůsobeno duši ve všech případech, při nichž se na ni pohlíží jako na působící navenek. To je tím přiměřenější rozumu, že těla jsou utvořena pouze pro duchy, kteří jsou jedině schopni navázat společenství s Bohem a oslavit jeho slávu. Jakmile tedy byla nahlédnuta možnost této hypotézy vzájemného souhlasu, nahlíží se také, že je rozumu nejprůměřenější a že skýtá po-

divuhodnou ideu harmonie a dokonalosti božích děl.

Má také tu velkou výhodu, že místo aby říkala, že jsme svobodní jen podle zdání a způsobem dostavčivým pro praxi, jak soudila řada vynikajících mužů, říká spíše, že jsme jen zdánlivě nesvobodní a že v přísně metafyzickém smyslu jsme dokonale nezávislí na vlivu jiných bytostí. To vrhá podivuhodné světlo na nesmrtnost naší duše a na stále stejné uchovávání naší individuality. Tato duše je svou vlastní přirozeností dokonale řízena a chráněna od všech příhod zvnějška, i když se může zdát opak. Nikdy žádná soustava nevykázala s takovou evidencí naší vznešenost. Protože celý duch je jako svět pro sebe, dostává si sám pro sebe, je nezávislý na každé jiné stvořené bytosti, zahrnuje nekonečno a vyjadřuje vesmír, je právě tak trvalý, subsistující a právě tak nepodmíněný jako sám vesmír stvořených bytostí. Musí se tedy dojít k závěru, že každý duch se musí chovat tím způsobem, který je nejvhodnější k tomu, aby přispěl k dokonalosti společenství všech duchů, které vytváří jejich morální jednotu v boží říši.²³⁾ Nacházíme v tom také nový důkaz existence boží, který je překvapivě jasný. Neboť tento dokonalý souhlas tak mnoha substancí které nejsou vůbec navzájem spojeny, může pocházet pouze ze společné příčiny.

Kromě všech těchto výhod, které doporučují tuto hypotézu, možno říci, že je to ještě něco víc než hypotéza, protože se zdá, že je téměř nemožné vysvětlit věci jiným rozumným způsobem, a že mnoho velkých obtíží, které dosud trápily duchy, mizí samo od sebe, jakmile byla tato hypotéza dobře pochopena. Obvyklé způsoby vyjadřování se s ní dobře snášejí, neboť lze říci, že substanci, jejíž dispozice obsahuje rozumný výklad změny, takže se dá usoudit, že všechny ostatní se jí v tomto ohledu od začátku všech věcí přizpůsobily — a to podle řádu božích ustanovení — nutno pochopit jako působící na ostatní. Působení jedné substance na druhou není výron ani přenesení nějaké bytnosti, jak

se mu obvykle rozumí, a nemůže být rozumně pojata jiným způsobem, než který jsem právě uvedl. Na hmotě lze ovšem seznat i výrony i recepce částí, čímž vzniká důvod vyložit všechny jevy fyziky mechanicky. Protože však hmotná masa není žádná substance, lze nahlédnout, že působení samotné substance nemůže být jiné, než jsem právě uvedl.

Jakkoli²⁴⁾ se tyto úvahy zdají metafyzické, jsou ve fyzice obdivuhodně užitečné, pokud jde o stanovení zákonů pohybu, jak bude moci ukázat naše dynamika. Neboť lze říci, že při nárazu těles každé těleso trpí pouze díky své vlastní pružnosti, způsobené pohybem, který je v něm. Co se týká absolutního pohybu, nemůže být matematicky vyjádřeno, protože vše u něho vyúsťuje ve vztahy. To způsobuje, že je vždy dokonalá ekvivalence hypotéz, jako v astronomii, a to toho druhu, že ať se vezme jakýkoli počet těles, je lhostejné, kterým z nich se určí klid nebo určitý stupeň rychlosti, aniž by to mohly vyvrátit fenomény přímočarého, kruhového nebo složeného pohybu. Přece je však rozumné přičítat tělesům skutečné pohyby, a to podle předpokladů, které nejpochopitelnějším způsobem odpovídají fenoménům. Toto označení odpovídá totiž pojmu činnosti, jak jsme jej stanovili.

Poznámky

¹⁾ Pojednání je jediný výklad soustavy, který Leibniz uveřejnil. Vyšlo 27. 6. 1695 v pařížském časopise „Vědecký časopis“ (Journal des Savants). Obsahově se podobá Metafyzickému pojednání, obsahuje však navíc nástin vlastního filozofického vývoje.

²⁾ Týká se Leibnizova pojednání *Nástin dynamiky* (Specimen dynamicur.). Míněny jsou námitky otištěné v lipských Acta Eruditorum v dubnu 1695.

³⁾ Scholastikové.

⁴⁾ Karteziáni. Podle Descarta jsou živočichové, rostliny i lidské tělo stroje s velmi jemným mechanismem.

⁵⁾ Leibniz toto místo obměnil. Původně znělo takto:

„Abych našel tyto skutečné jednoty, byl jsem nucen vrátit se k formovému atomu, protože být materiální neznamená být současně materiální i naprosto nedělitelný, příp. být obdařen opravdovou jednotou.“

⁶⁾ U Aristotela je tzv. forma, tvar principem, který vysvětluje, proč je jednotlivá věc to či ono (např. kůň, člověk). Leibniz odmítá užít principu formy v tomto smyslu.

⁷⁾ Srovnej Metafyzické pojednání, par. 10–12.

⁸⁾ Albert Veliký (1193–1280), zvaný též „univerzální doktor“, doctor universalis, první velký křesťanský aristotelik. John Byconthorpe (též Bacon nebo Bacho), zemřel 1346, významný anglický učenec, který se mj. pokoušel dokazovat, že filozofická stanoviska Tomáše Akvinského a Ibn Rušda (Averroes), který popíral individuální nesmrtelnost duše, nejsou neslučitelná.

⁹⁾ Pierre Gassendi (1592–1655), představitel materialistického směru, orientovaného na fyziku, hledá v soulase s démokritovsko-epikúrovskou tradicí základní elementy světa v atomech.

¹⁰⁾ Přenosem druhových znaků míněna Aristotelova teorie vznikání. U Aristotela se pohyb obecně vysvětluje tím, že trpný činitel přijme tvar od působícího činitele (např. kujné železo přijme tvar od ohně) a pohybuje se k uskutečnění tvaru. Totéž platí o vzniku jednotlivin, kdy se přenáší do trpného činitele druhový tvar.

¹¹⁾ Na Malpighiho, Leewenhoeka a Swammerdama, kteří jej nepochybně inspirovali, se Leibniz odvolává i ve spise Úvahy o učení o jediném všezahrnujícím duchu (Considerations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique), vyd. Gerhart, sv. 6, str. 529 nn. Malpighi, autor spisu Anatomie rostlin (Anatomia plantarum) z r. 1672, zastával poprvé názor, že všechna organická těla jsou složena z buněk. Anton van Leewenhoek (1632–1733) je objevitel spermatozoí, Jan Swammerdam (1637–1680) je znám studiemi o vývojových fázích hmyzu.

¹²⁾ Malebrancheovo Zkoumání pravdy (Recherche de la vérité) vyšlo v letech 1674–1675. Dílo karteziana P. Silvaina Regise Obecná soustava filozofie podle Descartových principů (Système général de philosophie selon les principes de Descartes) vyšlo v r. 1690. Hartsoekerova přírodní filozofie vyšla pod titulem Studie o dioptrici (Essai de Dioptrique) v r. 1695 a v podrobnějším zpracování v r. 1696.

¹³⁾ Srovnej E. Zeller, Philosophie der Griechen, 5. vyd., sv. 2, str. 905.

¹⁴⁾ Mínen Bernard de Fontenelle. Leibnizův text na něj poukazoval slovy: „... autora Rozmluvy o mnohosti světů“ (Entretiens sur la pluralité des Mondes). Tato slova Leibniz později škrtnl.

¹⁵⁾ Gérauld de Cordemoy (1620–1684), předchůdce

okazionalismu, autor Filozofických rozprav o rozlišení těla a duše (Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme).

¹⁶⁾ Tj. matematické body, které ohraničují těleso, jsou pouze určitým vyjádřením povahy věci, která je určena metafyzickými body neboli monádami.

¹⁷⁾ Viz předchozí poznámku.

¹⁸⁾ Tj. když se vzájemné působení duše a těla vykládá působením božím. Podle Malebranche bůh neustále vytváří v duši i v těle pohyby, které si odpovídají, jedny jsou vytvářeny při příležitosti (occasion) druhých – okazionalismus.

¹⁹⁾ Percepce jsou opravdovými jevy, tj. něco reprezentují, vyjadřují.

²⁰⁾ N. Malebranche (1638–1715), hl. dílo Recherche de la vérité, Zkoumání pravdy, 1674–1675.

²¹⁾ Životní duchové zprostředkují u Descarta vztah mezi vědomím a tělem. Patří ještě do hmotné oblasti, jsou však co nejmenší a nejjemnější.

²²⁾ Tj. u člověka.

²³⁾ Společenství či mravní říše duchů jako cíl lidského mravního usilování je motiv, jímž končí i Metafyzické pojednání, Principy přírody a milosti a Monadologie.

²⁴⁾ Důležitý odstavec o aktivitě těles a o absolutním pohybu.

Z KORESPONDENCE MEZI LEIBNIZEM A DE VOLDEREM¹⁾

LEIBNIZ DE VOLDEROVI
24. BŘEZNA
AŽ 3. DUBNA 1699

Nemohl být tak snadno dán skvělejší příklad Vašeho důvtipu a ryzosti Vašeho usilování o pravdu, než jaký jste mi podal ve Vašem znamenitém a tak mimořádně přátelském listě. Prál bych si, aby moje schopnost vyrovnat se Vám ve všech bodech odpovídala mému přání. Avšak „est aliquid prodire tenus“⁽²⁾, tj. to, co se ještě nedá utvrdit strohými důkazy, lze snad doporučit Vaší pozornosti jako jasnou hypotézu, jež je v nejlepší shodě jak se sebou samou, tak s fenomény. Nadto věřím, že větší část z uvedeného se bude pozorně uvažujícímu jevit jako jistá. Axióm, jehož užívám, je tento: „*žádný přechod se neděje ve skocích*“. Tato věta vyplývá podle mého názoru ze zákona řádu a opírá se o stejný rozumový důvod, díky němuž se obecně uznává, že *pohyb* se neděje ve skocích, tj. že těleso, aby se dostalo z jednoho místa na druhé, musí projít určitými místy ležícími mezi výchozím a cílovým místem. Tím pak můžeme ovšem bez nesnázi všude vyloučit skoky, chceme-li přijmout kontinuitu pohybu jako jistou a zamýšlenou Tvůrcem věcí. Jak ji však chceme dokázat, ne-li pomocí zkušenosti nebo racionálními důvody, z řádu? Protože totiž všechny věci vycházejí z Boha díky trvalému znovuvytváření neboli, jak se říká, díky ustavičnému aktu tvoření. Pročpak by byl Bůh nemohl přetvořit těleso takříkajíc z jednoho místa na jiné, vzdálené místo a nechat mezeru, ať již v čase či prostoru, otevřeno tak, že by stvořil těleso například nejprve v *A* a pak ihned

v *B* atd.? O tom, že tomu tak není, nás poučuje zkušenost, zároveň se to však dá prokázat racionálním principem řádu, podle něhož totiž věci, čím více je *myšlenkově rozkládáme, tím více vyhovují rozumu*. To by pro skoky neplatilo, protože tu analýza dochází k ARRÉTA, k něčemu, co je poslední a nerozložitelné. To platí, jak se domnívám, nejen pro přechody z místa na místo, ale i od tvaru k tvaru či od stavu k stavu. Neboť také zde zkušenost odmítá všechny změny ve skocích, z druhé strany však popírá, pokud vidím, každý apriorní důvod, jež by bylo lze proti skoku z místa na místo podat, a rovněž tak i proti skoku ze stavu do stavu . . .

Nevěřím, že rozprostraněnost sama vytváří substanci, neboť její pojem je neúplný. Právě tak nemůže být rozprostraněnost, jak mi připadá, pochopena ze sebe samé, spíše je dále rozložitelným a relativním pojmem. Lze ji totiž rozložit na mnohost, kontinuitu a koexistenci, tj. na současný stav částí. Mnohost je vlastní také číslu, kontinuita také času a pohybu, koexistence je naproti tomu jediné, co patří k rozprostraněnému navíc. Podle toho musí být vždy předpokládáno něco, co se neustále kontinuálně klade nebo šíří, jako u mléka bílá barva, u zlata zabarvení, kujnost a váha, u hmoty odpor. Neboť kontinuita sama pro sebe — rozprostraněnost není totiž nic jiného než simultánní kontinuita — nedokáže právě konstituovat substanci více než mnohost nebo číslo, u nichž je třeba něčeho, co může být počítáno, opakováno nebo v čem lze pokračovat. Věřím proto, že naše myšlení dochází svého završení a spočínutí teprve v pojmu síly, nikoli v pojmu rozprostraněnosti. Také by se nemělo pro pojem schopnosti či síly hledat žádné jiné vysvětlení než to, že síla je atributem, z něhož povstává změna a jehož subjektem je substance sama. Opravdu nevím, co by na tom bylo nepochopitelného. Ještě přesnější podání povaha věci nesnese. Jednota rozprostraněného existuje podle mého přesvědčení pouze *in abstracto*, pokud totiž odhlí-

žime od vnitřního pohybu částí, jímž je každá část hmoty skutečně opět rozkládána v různé části.³⁾ To, že vše je vyplněno, nestojí tomu nikterak v cestě. Hmotné části se také neliší pouze vnějškově, protože se zároveň od sebe různí díky trvale existujícím živočišným duším a entelechiím.

Poznamenal jsem, že i Descartes v jednom ze svých listů uznal podle příkladu Keplerova ve hmotě setrvačnost. Vy ji chcete odvodit ze síly, kterou má každá věc, totiž setrvávat ve svém stavu, a která nemá být ničím jiným než její přirozeností. Věříte tak, že jednoduchý pojem rozprostraněnosti vy- stačí také pro tento jev. Ale již axióm o zachovávání stavu musí být pojat jinak. To, co se pohybuje po křivce (abych dal příklad), nepodržuje totiž své zakřivení o sobě a pro sebe, nýbrž pouze svůj směr. I když však připustíme, že je ve hmotě přítomna síla, díky které zachovává svůj stav, pak tato síla nemůže být v žádném případě odvozena pouze z rozprostraněnosti. Připouštím, že každá věc setr- vává ve svém stavu tak dlouho, dokud není důvodu ke změně. To je princip, jemuž přináleží metafyzická nutnost. Něco jiného však je podržet svůj stav, dokud nenastane něco, co jej změní — což činí i to, co je oběma stavům indiferentní — a opět je něco jiného a mnohem více znamená, když věc není indiferentní, nýbrž má sílu a zároveň tendenci podržet svůj stav, a tak klást *odpor* vůči měnícímu. Já sám jsem dříve v jednom spisu z mládí⁴⁾ vyšel z předpokladu, že hmota je o sobě a pro sebe vůči pohybu a klidu indiferentní, načež jsem za předpo- kladu, že nějaké velmi velké těleso jsoucí v klidu by mělo být uvedeno do pohybu nárazem libovolné- ho přiměřeně malého tělesa, aniž by u něho došlo k sebemenší odchylce, sestavil abstraktní pravidla pohybu v takovém systému. Mohli bychom si vskut- ku vždy myslet jako možný takový svět, v němž by hmota jsoucí v klidu ustupovala před pohybu- jícím se bez jakéhokoli odporu, ale byl by to čirý chaos. Dva důvody, o něž se při takových úvahách vždy

opírám, totiž úspěch v pokusu a úvaha o rozumovém řádu, mne proto přivedly k názoru, že hmota byla Bohem stvořena tak, že v ní je jakýsi druh úsilí proti pohybu a že jí je, stručně, vlastní *odpor*, jímž se těleso jako takové brání pohybu, takže je-li v klidu, brání se jakémukoli pohybu, je-li však v pohybu, brání se každému silnějšímu pohybu v témž směru, a to tak, že oslabuje sílu tělesa, jež na ně tlačí. Protože se tedy hmota o sobě a pro sebe vzpírá pohybu všeobecnou pasívní silou odporu a je puzena k po- hybu zvláštní silou činnosti neboli entelechie, plyne z toho, že setrvačnost klade odpor nepřetržitě do- konce během celého trvání pohybu, jenž je působen entelechií neboli pohybu- jící silou. Z toho jsem v před- chozím listě vyvodil, že spojená síla je silnější neboli, že síla je dvakrát tak velká, jsou-li spojeny dva stupně rychlosti v jedné libře, než jsou-li rozděleny na dvě libry, a že tedy podle toho síla jedné libry pohybu- jící se dvojnásobnou rychlostí je dvojnásobkem síly, kterou mají dvě libry pohybu- jící se rychlostí, jež se rovná jednotce. Ačkoli je totiž velikost rychlosti na obou stranách stejná, klade setrvačnost hmoty při jedné libře pouze poloviční odpor.⁵⁾ Nerovnost sil v obou případech se ovšem dá dokázat i jiným způsobem, a to na podkladě našich principů o míře síly, avšak lze ji také nejlépe odvodit z pozorování setrvačnosti, tak dokonale všechno vzájemně souhlasí. Podle toho obsahuje odpor hmoty dvojí: nepropustnost čili antitypii a vlastní odpor neboli setrvačnost. Do ní pak kladu, protože setrvačnost je všude v tělese stejná nebo úměrná jeho rozprostraněnosti, podstatu pasívního principu neboli hmoty, a pak v aktivní síle, která se rozličným způsobem projevuje v po- hybech, uznávám původní entelechií a, stručně, něco, co se podobá duši. Neboť její přirozenost zá- leží přece v tom, aby vytvořila trvalý zákon pro průběžnou řadu změn, jimiž sama prochází bez úhony. Tento činný princip neboli tento prazáklad činnosti ani nemůže být postrádán, neboť akcidentál- ní či proměnlivé činné síly a samy pohyby jsou ur-

čité střídající se stavy substanciální věci, avšak síly a činnosti nemohou být stavy nějaké pouze pasivní věci, jako je hmota. Z toho tedy plyne, že existuje první činný či substanciální princip, jenž se mění podle dispozice hmoty čili pasivního principu. Sekundární hybné síly i samy pohyby musí být tedy připisovány druhé hmotě neboli samotnému celému tělesu, které se skládá z činného i trpného principu.

A tak tedy přicházím k společenství, které je mezi duší, čili entelechií organického těla,⁶⁾ a samotným organickým strojem. Přitom mě těší, že takovému důvtipnému a soudnému muži, jakým jste Vy, není moje hypotéza zcela proti mysli. Objasňujete ji vskutku docela případně, když připisujete duši adekvátní ideu tělesného stroje, a právě to chci říci svým tvrzením, že přirozenost duše tvoří to, že představuje tělo. Vše, co plyne ze zákonů těla, musí si duše představovat podle řádu, přičemž mnohé zřetelně, jiné naopak — a to se vztahuje na mnohost těl mimo vlastní tělo — zmateně. První se nazývá chápáním, druhé čítím. Prozatím se mnou, jak myslím, souhlasíte v tom, že duše a idea těla neznamenají totéž. Duše totiž zůstává táž, zatímco idea těla se neustále mění podle toho, jak se mění samo tělo, jehož přítomné změny vždy ukazuje. Idea přítomného tělesného stavu je ovšem přítomna vždy v duši, není však ani jednoduchá, ani tak úplně pasivní, nýbrž je spojena s tendencí k nové ideji, vznikající z dřívější, takže duše je tak zdrojem a základem pro všechny ty rozmanité ideje téhož těla jež mají vzájemně ze sebe vycházet podle určitého zákona. Chápete-li pak adekvátní ideu tak, že neoznačuje jednotlivý proměnlivý stav, nýbrž sám trvalý zákon změny, pak nemám, co bych proti tomu namítal, a v tomto smyslu připouštím, že v duši jsou přítomny idea těla a z ní vyvěrající jevy. Ostatně je při tom všem třeba pojednat ještě o některých hlubších problémech, což při dané příležitosti nechci opomenout. Neboť není-li ani pro mne snadné — dokonce ani v otázkách, při nichž osobně

poznávám nutné důvody — odvodit vše a priori s geometrickou přesností nebo úplně vysvětlit, přece se odvažuji slíbit tolik, že nemůže být vznesena žádná námitka, které bych nedovedl čelit. Již tím by se, jak myslím, nemělo opovrhovat u věcí, jež jsou tak dalece odlehlé od věcí smyslových, zejména proto, že k nejmocnějším náznakům pravdy náleží, že věty vědy se shodují jak s jevy, tak mezi sebou navzájem. Závažné námitky však vždy slouží k tomu, aby byla lépe odhalena přirozenost věci. Proto uznávám, že já i vášní přátelé pravdy Vám jsou zcela mimořádně zavázáni. Vašimi námitkami padá totiž na moje myšlenky tolik nového světla, že mi připadá, jako bych jim nyní i já sám lépe rozuměl. Podaří-li se mi jednou s pomocí Vaší, Bernoulliho i jiných mužů (kež jich není příliš málo!) podepřít evidentními *důkazy* to, co nyní ještě hájím tak dobře, jak to jen jde, pak nechci vědení, za něž vděčím z valné části Vám, nikomu upírat. Přinejmenším se nebudu muset, jsem-li si jist Vaším soudem, příliš obávat názorů ostatních.

Poznámky

¹⁾ Burcher de Volder (1643—1709), prof. filozofie, fyziky a matematiky v Leydenu. Hájil karteziánské stanovisko proti Leibnizovým námitkám. Leibniz s ním navázal korespondenci prostřednictvím slavného fyzika a matematika Johanna Bernoulliho.

²⁾ Až po určitou mez.

³⁾ Zkoumáme-li určitý díl hmoty, nenalezneme nikdy úplnou stejnorodost, nýbrž nepravidelnosti a nerovnosti v utváření jednotlivých partikulí. Pojem stejnorodého a kontinuitního rozprostranění je pojem ideální a metodologický, nevyjadřuje však substanci.

⁴⁾ Ve spisu *Nová přírodní hypotéza (Hypothesis physica nova)* z r. 1670.

⁵⁾ Viz pozn. č. 19 k *Metafyzickému pojednání*.

⁶⁾ Definice duše jako první entelechie organického těla — Aristotelés, *O duši*, 412 b, přel. A. Kříž, 1942, str. 50.

O TOM, CO PŘESAHUJE SMYSLY A HMOTU¹⁾

DOPIS KRÁLOVNĚ ŽOFII
CHARLOTTĚ
PRUSKÉ

Dopis, který byl poslán před časem z Paříže do Osnabrückeru paní kurfiřtce a který mi Vaše evang. Veličenstvo dalo v Hannoveru číst, zdál se vskutku duchaplný a krásný. A protože pojednává o těchto dvou důležitých otázkách — *zda v našich myšlenkách je něco, co nepochází ze smyslů, a zda v přírodě je něco, co není hmotné* — otázkách, v nichž, jak jsem se vyslovil, nejsem s pisatelem dopisu úplně stejného mínění, přál bych si, abych se mohl vyjádřit se stejným potěšením jako on, a tak vyhovět rozkazům Vašeho Veličenstva a uspokojit Jeho touhu po věděni.

Podle přirovnání jednoho starého filozofa používáme vnějších smyslů tak jako slepec své hole a ony nás zpravují o svých zvláštních objektech, což jsou barvy, tóny, pachy, chutě a hmatové kvality. Naproti tomu nám nedávají poznat, co jsou tyto smyslové kvality, ani v čem vlastně záleží. Je-li například červené rotační pohyby určitých malých kuliček, které, jak se tvrdí, tvoří světlo, je-li teplo vírem velice jemného prachu, tvoří-li se zvuk ve vzduchu stejným způsobem, jako vznikají kruhy na vodě, vhodíme-li do ní kámen, jak to tvrdí někteří filozofové, přece to vše *nevidíme* a zůstává pro nás nepochopitelné, jak by toto otáčení, tento vír a tyto kruhy, existují-li vskutku, mohly vyvolat právě percepci červeného, tepla a hluku. Podle toho lze říci, že smyslové kvality jsou ve skutečnosti *skryté kvality*, a že proto nutně musí existovat jiné, *zjevnější*, které

je činí vysvětlitelnými. Jsme tedy na hony vzdáleni toho, abychom, jak si mnozí namlouvají, poznávali jen a jen smyslové věci, protože právě ty poznáváme ze všeho nejméně.²⁾ Neboť třebaže nám jsou důvěrně známé, přece je nepoznáváme o nic lépe, právě tak jako kormidelník nechápe o nic lépe než kdokoli jiný přirozenost magnetické střelky a její otáčení k severu, ačkoli ji má v kompassu před očima, a sotva se tomu diví.

Nepopírám, že byla učiněna řada objevů o přirozenosti těchto temných kvalit, například víme, jakým druhem paprsků vznikají modrá a žlutá, a že směs obou těchto barev dává zelenou. Tím však nejsme ještě schopni pochopit, jak percepcie, kterou máme o těchto třech barvách, vyplývá z těchto příčin. Nemáme dokonce ani nominální definice takových kvalit, abychom jimi vysvětlili pojmy. Účelem nominálních definic je podat postačující rozlišující znaky, podle nichž lze věci opět poznat. Například prubíři mají určité znaky, podle nichž mohou rozlišit zlato od každého jiného kovu, a jestliže nějaký člověk zlato nikdy neviděl, bylo by možné ho těmto znakům naučit, aby je podle nich nepochybně poznal, kdyby se s ním jednoho dne setkal. Avšak se smyslovými kvalitami tomu tak není, a proto nelze udat například znak, s jehož pomocí bychom poznali modré, jestliže jsme je ještě nikdy neviděli. Podle toho je modré svým vlastním poznávacím znakem, a aby se člověk dověděl, co to je, musí se mu nevyhnutelně ukázat.

Proto se říká, že pojmy těchto kvalit jsou *jasné*, neboť slouží tomu, aby byly rozpoznány, nikoli však *zřetelné*, protože nelze rozlišit, ani dále rozvíjet, co v sobě obsahují. Je to jakési „nevím co“, jež si uvědomujeme, jež však nemůžeme blíže vysvětlit. Naproti tomu zajisté můžeme někomu jinému sdělit, co je nějaká věc, máme-li její popis nebo nominální definici, i když nemáme tuto věc po ruce, abychom mu ji ukázali. Musíme však smyslům přece přiznat, že nám kromě těchto temných

kvalit dávají poznat i jiné, jasnější, které nám skýtají zřetelnější pojmy. Jsou to ty, které se připisují *obecnému smyslu*,³⁾ protože není žádného vnějšího smyslu, jemuž zvláště náleží a jsou vlastní. Pojmy nebo slova, jichž se pro ně užívá, lze pak definovat. Tohoto druhu je idea čísel, která se nachází rovnou měrou v tónech, barvách a hmatových kvalitách. Tímto způsobem si uvědomujeme také *tvary*, které jsou společné barvám a hmatovým datům, a které naopak u tónů nevnímáme. Zůstává ovšem správné, že abychom poznali zřetelně sama čísla a tvary a vytvořili z nich vědy, musíme se chopit něčeho, co nám smysly nemohou poskytnout a co k nim spíše přidává rozum.

Protože tedy naše duše porovnává například čísla a tvary barev s čísly a tvary hmatových kvalit, musí zajisté být nějaký *vnitřní smysl*, v němž jsou percepce těchto různých vnějších smyslů sjednoceny. Ten se označuje jako *představitivost (imaginace)*, která zahrnuje zároveň pojmy zvláštních smyslů, jež jsou jasné, avšak zmatené, a pojmy obecného smyslu, jež jsou jasné i zřetelné. Tyto jasné a zřetelné ideje, které tvoří předmět představitivosti, jsou pak objekty *matematických věd*, totiž aritmetiky a geometrie jako čistých matematických věd, a jejich použití na přírodu, z něhož vzniká *užitá matematika*. Je také patrné, že zvláštní smyslové kvality jsou přístupné vysvětlitelním a úsudkům pouze potud, pokud zahrnují něco, co je společné předmětům více vnějších smyslů a náleží vnitřnímu smyslu. Neboť jakmile se pokusíme vysvětlit smyslové kvality zřetelně, musíme se vždy utéci k matematickým idejím, ty však vždy zahrnují *velikost* nebo mnohost částí. Matematické vědy samy by ovšem nebyly demonstrativní, kdyby vycházely spíše z prosté indukce nebo pozorování, které by nás nikdy neujišťovalo o dokonalé obecnosti jím získaných pravd, kdyby *představitivosti* a *myslům* nepřispělo ku pomoci něco vyššího, co dokáže poskytnout pouze *rozum*.

Existují tedy ještě předměty jiného druhu, které

nejsou vůbec zahrnuty v předmětech smyslů ani zvláště, ani obecně, a které proto také nejsou objekty představitivosti. Kromě *smyslového* a názorně *představitelného* je tedy také něco čistě *inteligibilního*, co tvoří předmět samotného čistého rozumu. Takového druhu je předmět mého myšlení, myslím-li na sebe sama.

Tato myšlenka *mne samotného*, v níž si uvědomuji smyslové předměty a svou vlastní, k nim se vážící činnost, připojuje něco ke smyslovým předmětům. Je něco zcela jiného, myslím-li na nějakou barvu, nebo reflektuji-li zároveň tuto myšlenku, právě tak, jako je sama barva odlišná od „já“, které ji myslí. Protože pak nahlížím, že také jiné bytosti mohou mít právo říci „já“, nebo že by se to o nich mohlo říci za ně, vyrozumívám z toho, co se označuje obecně jako *substance*. Je to dále uvažování o mně samém, které mi poskytuje jiné *metafyzické* pojmy, jako pojmy příčiny, účinku, činnosti, podobnosti atd., ba i základní pojmy *logiky* a *morálky*. Podle toho lze říci, že v rozumu není nic, co by nepocházelo ze smyslů, vyjma sám rozum nebo toho, kdo rozumí.⁴⁾

Jsou tedy tři třídy pojmů: takové, které jsou *výhradně smyslové* a které tvoří předměty a afekce každého smyslu zvláště, takové, které jsou *zároveň smyslové a inteligibilní* a náleží společnému smyslu, a posléze takové, které jsou *výhradně inteligibilní* a jsou vlastní rozumu. První i druhé jsou přístupny představitivosti, třetí jsou však nad ni povzneseny. Druhé a třetí jsou inteligibilní a zřetelné, první jsou naopak zmatené, ačkoli jsou jasné, a lze je znovu poznávat.

Samo bytí a *pravda* se nedají ze samotných smyslů pochopit. Nebylo by totiž nikterak nemožné, že by nějaké stvoření mělo dlouhé a uspořádané sny, jež by se podobaly našemu *životu*, takže vše, o čem by se domnívalo, že to vnímá svými smysly, by nebylo ničím jiným než pouhým zdáním. Musí tedy být něco, co stojí nad smysly a co odlišuje pravdu od zdání. Pravda přísně demonstrativních věd je nám

však vzorem v těchto pochybnostech a sama má sloužit při posuzování pravdivosti smyslových věcí. Neboť, jak již vhodně upozornili zdatní starší i novější filozofové, kdyby bylo vše to, o čem věřím, že to vidím, toliko snem, i potom by bylo stále pravdivé, že já, který ve snění myslím, jsem něco a že myslím skutečně rozmanitým způsobem, pro což musí vždy být nějaký důvod.⁵⁾

Také to, na co upozornili staří platonikové, je velmi pravdivé a zaslouží, abychom toho neustále dbali, totiž, že existence inteligibilních věcí, a zvláště myslícího „já“, jež se nazývá duchem nebo duší, je nesrovnatelně jistější než existence smyslových věcí a že by podle toho nebylo v přísně metafyzickém smyslu nemožné, že by v podstatě neexistovalo nic než tyto inteligibilní substance, zatímco smyslové věci by byly pouhými jevy. Nedostatek pozornosti je naopak vinen tím, že nahlížíme na smyslové věci jako na jediné pravdivé. Také je třeba si povšimnout toho, že kdybych objevil ve snu nějakou demonstrativní pravdu, ať již matematickou či jinou, což vskutku není vyloučeno, byl bych si jí jist právě tak, jako kdybych bděl. To ukazuje, jak velmi je inteligibilní pravda nezávislá na pravdě nebo existenci smyslových a hmotných věcí mimo nás.

Tento pojem *byti a pravdy* se tedy spíše nalézá v „já“ a v rozumu než ve vnějších smyslech a v percepci vnějších předmětů.

Z toho se také nahlíží, co znamená afirmovat, popírat, pochybovat, chtít a jednat. Především lze však z toho vysvětlit donucující sílu rozumových závěrů, jež tvoří jednu část toho, co se nazývá *přirozeným světlem*. Například z premisy „Žádný mudrc není neřestný“ lze obrácením vyvodit závěr, že žádný neřestný není moudrý. Naproti tomu z premisy „Každý moudrý je hoden chvály“ nemůžeme v žádném případě pomocí obrácení vyvodit závěr „Každý, kdo je hoden chvály, je moudrý“, nýbrž pouze, že někteří, kdo jsou hodni chvály, jsou moudří. Částečně kladné věty lze ovšem vždy obrátit, neboť

jsou-li někteří moudří bohatí, plyne z toho, že někteří bohatí jsou moudří. To však o částečně záporných větách neplatí. Lze například říci, že jsou dobročinní, kteří nejsou spravedliví, což je asi ten případ, když dobročinnost není správně usměrněna, avšak z toho nelze usuzovat, že jsou spravedliví, kteří nejsou dobročinní, neboť ve spravedlnosti je zároveň obsažena dobročinnost i pravidlo rozumu.

Prostřednictvím tohoto *přirozeného světla* se poznávají také axiomy matematiky, například to, že když se ubere dvěma elementům, jež si jsou rovny, stejná veličina, jsou si zbývající elementy rovny; právě tak, je-li na váze vše stejné na obou stranách, žádná ze stran nebude klesat, což předvídáme s jistotou, aniž jsme to kdy zkusili. Na takových základech se však buduje aritmetika, geometrie, mechanika a jiné demonstrativní vědy, u nichž jsou ovšem smysly nutné, abychom si utvořili určité ideje o smyslových věcech, a u nichž jsou nutné pokusy, aby se zjistila určitá fakta a verifikovaly úsudky nějakým druhem zkoušky. Donucovací síla důkazů závisí však na inteligibilních pojmech a pravdách, jež jediné mohou rozhodnout o tom, co je nutné, a dokonce i u věd spočívajících na odhadech dokáží demonstrativně určit stupeň pravděpodobnosti podle pevně daných předpokladů, takže lze mezi opačnými zdánými rozumně zvolit to, které pro sebe vykazuje největší pravděpodobnosti. Nicméně tato část usuzovacího umění nebyla dosud vypěstována tak, jak by měla být.

Abychom se však vrátili k *nutným pravdám*, tedy lze o nich zcela obecně říci, že je poznáváme jediné díky tomuto přirozenému světlu a nikterak díky smyslovým zkušenostem. Neboť smysly nám zajisté mohou dát jistým způsobem poznat, co jest, nikoli však co *musí* být nebo co nemůže být jinak.

Ačkoli jsme například nekonečně často zakusili, že každé těžké těleso padá ke středu Země a nevznáší se volně ve vzduchu, nezískáváme tím ještě jistotu, že tomu tak je nutně, dokud nepoznáme důvod to-

hoto úkazu. Proto také nemůžeme s určitostí tvrdit, že v nějaké části atmosféry, která leží sto nebo několik set mil nad námi, musí nastat totéž, a jsou filozofové, kteří si představují Zemi jako magnet a domnívají se, že přitažlivá síla Země nedosahuje do značné vzdálenosti, tak jako obyčejný magnet již nepřitahuje jehlu, jakmile se od něho poněkud vzdálila. Tím nechci tvrdit, že mají pravdu, nýbrž uvádím to jenom proto, abych ukázal, že nelze jít s plnou jistotou za zkušenosti, jež jsme dosud učinili, nejsme-li podporováni rozumem.

Proto se geometrii vždy domnívali, že všechno, co se v geometrii a aritmetice dokazuje pouze *indukcí* nebo příklady, není nikdy dokonale dokázáno. Tak nás například zkušenost učí, že lichá čísla, přičítáme-li je neustále k sobě, dávají po řadě čísla druhého mocnin, tj. čísla, jež vycházejí při násobení nějakého čísla jím samým. Tak $1 + 3 = 4$, tj. 2×2 ; $1 + 3 + 5$ dává 9, tj. 3×3 ; $1 + 2 + 5 + 7 = 16$, tj. 4×4 ; $1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25$, tj. 5×5 . A stejným způsobem to jde dále. Kdybychom to stotisíckrát vyzkoušeli a pokračovali v počtu dosti daleko, mohli bychom rozumně usoudit, že výpočet musí *vždy* souhlasit. Bezpodmínečnou jistotu o tom však přece mít nebudeme, dokud nepoznáme důkaz této zvláštnosti, který matematikové objevili již dávno. Na základě této nejistoty indukce, kterou ovšem přehnal, chtěl nedávno jeden Angličan tvrdit, že není nutné, že bychom museli zemřít. Neboť, jak říká, z toho, že zemřel můj otec, můj dědeček, můj pradědeček a všichni ostatní, kteří žili před námi, logicky správně neplyne, že my také zemřeme. Neboť jejich smrt nemá na nás žádný vliv. Špatné je, že jsme jim až příliš podobni, takže příčiny jejich smrti trvají i v nás. Neboť podobnost sama o sobě by ještě nestačila, abychom vyvodili jisté důsledky, kdybychom nevzali v úvahu i trvání stejných důvodů.

Ve skutečnosti jsou *experimenty*, které se nesčetně často a obyčejně zdaří, u nichž se přesto v určitých výjimečných případech shledá, že jsou *instance*, kdy

se experiment nezdaří. Kdybychom například stotisíckrát vyzkoušeli, že kus železa, který je vhozen do vody, se potopí, nejsme si přece jisti, že tomu *musí* tak být vždy. Neboť aniž bychom se utíkali k zázraku proroka Eliáše, který nechal železo plavat, víme, že železnou nádobu lze vyhloubit tak, že plave po hladině, a že dokonce dokáže unést i značné břemeno, jako lodi z mědi a železného plechu. Dokonce i abstraktní vědy jako geometrie nám skýtají případy, kdy to, co se obyčejně přihází, nenastává. Má se například za obvyklé, že dvě přímky, jež se k sobě neustále přibližují, se nakonec musí vzájemně protnout, a mnoho lidí by určitě bylo ochotno odpřisáhnout, že zde není možná žádná výjimka. A přece nám geometrie poskytuje zvláštní přímky, jež se nazývají *asymptoty*, které, prodlouženy do nekonečna, se neustále přibližují jedna druhé, a přece se nikdy nsetkají.

Tato úvaha nám také dává poznat, že existuje *světlo zrozené spolu s námi*.⁶⁾ Protože nás totiž smysly a indukce nikdy nepoučují o úplně obecných pravdách ani o tom, co je absolutně *nutné*, nýbrž pouze o tom, co *jest* a co nastává ve zvláštních případech, a poznáváme-li nicméně nutné a obecné vědecké pravdy — čímž jsme právě povzneseni nad živočichy — plyne z toho, že jsme tyto pravdy odvodili zčásti z toho, co je v nás samých. Tak je pak také možné přivést k nim jednoduchými otázkami podle sókratovské metody i dítě, aniž mu řekneme to nejmenší a aniž mu dáme vykonat sebemenší pokusy o pravdivosti toho, nač se ho tážeme. To lze provést velmi snadno u čísel a jiných podobných předmětů.

Přece však připouštím, že jsou pro nás v našem stavu vnější smysly při myšlení nutné, a že kdybychom žádné neměli, nemysleli bychom. Ale co je pro nějakou věc nutné, to přece ještě není její esencí. Vzduch je pro nás nutný k životu, náš život je však něco jiného než vzduch. Smysly nám skýtají materiál pro rozumové uvažování a i do našich nej-abstraktnějších myšlenek se neustále vměšují smys-

lové složky, avšak rozumová úvaha si žádá ještě něco jiného než to, co je smyslové.

Co se týká druhé otázky, *zdali existují nehmotné substance*, je třeba si nejprve blíže objasnit její význam, než se přistoupí k jejímu řešení. Dosud se rozumělo hmotou něco, co zahrnuje pouze trpná a indiferentní určení, jako například rozprostraněnost a neprostupnost, a co musí být určováno k nějaké formě nebo činnosti něčím jiným. Říká-li se podle toho, že existují nehmotné substance, chce se tím říci, že existují substance, které zahrnují jiná určení, totiž percepce a princip činnosti nebo změny, jež nelze vysvětlit ani rozprostraněností, ani neprostupností. Mají-li tyto bytosti vnímání, nazývají se duše, a jsou-li nadané rozumem, jsou to duchové.⁷⁾ Říká-li podle toho někdo, že síla a percepce jsou podstatné pro hmotu, rozumí „hmotou“ úplnou tělesnou substancí, jež zahrnuje formu včetně hmoty neboli duši se všemi jejími orgány. To se rovná témuž, jako kdyby řekl, že všude existují duše. Mohlo by to být správné a neodporovalo by to nauce o nehmotných substancích. Neboť tyto duše nemají být něčím *mimo* hmotu, nýbrž pouze něco více než ona, a nemají být tvořeny ani ničeny změnami, jimž podléhá hmotu, aniž vůbec podrobeny rozpadu, protože nejsou složeny z částí.

Rovněž je třeba přiznat, že existuje jedna substance odloučená od hmoty. K tomuto účelu je zapotřebí pouze uvážit, že existuje nekonečný počet možných uspořádání, který mohla přijmout totalita hmoty, místo onoho sledu a rozmanitosti, které skutečně přijala. Je jasné, že hvězdy by mohly obíhat docela jinak, protože prostor a hmota jsou indiferentní vzhledem ke všem druhům pohybů a tvarů.

Je tudíž bezpodmínečně nutné, aby důvod neboli určující obecná příčina, která působí, že věci jsou a že jsou spíše tak nežli jinak, byla *mimo* hmotu.⁸⁾ Ba dokonce existence hmoty je na ní závislá, protože v pojmu hmoty nelze nijak shledat, že by důvod své existence měla v sobě samé.

Tento poslední důvod věci, jež je jim všem společný a jež v důsledku spojení všech částí přírody zahrnuje vše, je pak to, co se nazývá *Bůh*. Ten musí nutně být nekonečnou a absolutně dokonalou substancí. Přikláním se k mínění, že všechny nehmotné konečné substance — ba i čistí duchové čili andělé podle názoru některých církevních otců — mají orgány a že jsou spojeni s hmotou, ba že všude se vyskytují duše neboli činné formy. Hmota, pokud má vytvořit úplnou substancí, jich ani nemůže postrádat, protože se v ní všude nachází síla a činnost a protože zákony síly závisí na obdivuhodných metafyzických důvodech nebo na inteligibilních pojmech a není možné je vysvětlit výlučně hmotnými nebo matematickými pojmy, či těmi, jež jsou podřízeny představivosti.

Rovněž tak je nemožné vysvětlit percepce nějakým mechanismem, ať by byl jakéhokoli druhu. Lze tedy jistě předpokládat, že všude existuje ve tvorech ještě něco nehmotného, avšak především v nás, kde je tato síla doprovázena dosti zřetelnou percepcí, ba dokonce oním světlem, o němž jsem shora mluvil a které nás činí v malém podobnými božství, jak v poznání stávajícího řádu, tak také řádem, který sami vnášíme do věcí, jež jsou v našem dosahu, napodobující přitom božské uspořádání vesmíru. V tom totiž tkví naše síla a dokonalost, zatímco naše blaženost záleží v radosti, kterou z toho čerpáme.

Protože pak, jakmile vnikneme do základu nějaké věci, nalézáme v ní nejkrásnější řád, jaký si jen lze přát, řád který daleko předčí všechno, co bychom si dokázali představit, jak ví každý, kdo se ponořil do věd, lze z toho usuzovat, že je tomu právě tak všude a že nejen nehmotné substance trvají stále, nýbrž že také jejich život, jejich pokroky a změny jsou řízeny tak, aby směřovaly k určitému cíli, nebo spíše, aby se k němu stále, jak činí asymptoty, přibližovaly. Neboť ačkoli se občas vracejí jako křivky v bodech obratu, přece musí nakonec převládnout a zvítězit pokrok.

Přirozené světlo rozumu nestačí k poznání jednotlivosti tohoto pokroku a naše zkušenosti jsou ještě příliš omezené, než abychom mohli prohlédnout zákony tohoto řádu. Prozatím nás vede světlo zjevení díky víře, lze však odůvodněně předpokládat, že postupem doby budeme o tom i prostřednictvím zkušenosti vědět více a že existují duchové, kteří o tom již vědí více než my.

Filozofové a básníci se prozatím ke škodě věci oddali fikcím o stěhování duší nebo o elysejských polích, aby podali přece nějaké představy, které by činily dojem na obecný dav. Úvaha o dokonalosti věci nebo — což je totéž — o vznešené moci, moudrosti a dobrotě Boha, který tvoří vše nejlepším způsobem, tj. v největším řádu, prozatím stačí uspokojit každého rozumného člověka a přivést nás k přesvědčení, že uspokojení musí růst takovou měrou, jakou jsme ochotni poslechnout řádu či rozumu.

Poznámky

¹⁾ Podnětem k Leibnizově úvaze byl dopis královně Žofie Charlotty.

²⁾ Smyslové kvality nelze popsat nebo definovat, lze je poznat pouze tím, že je ukážeme. Jejich vysvětlení (např. vysvětlení počátku červeně z rotačního pohybu kuliček) nás nečiní způsobilými je poznat. Tyto druhé, které je činí zjevnějšími, jsou smyslové kvality „obecného smyslu“, číslo a tvar.

³⁾ Viz pozn. č. 3 ke stati O poznání, pravdivosti a idejích.

⁴⁾ Podle Leibnize nejen pojem „já“, ale řada dalších ontologických pojmů má svůj základ v sebereflexi. Tyto pojmy jsou pravdivé, protože vznikají porozuměním já, které je prototypem monády.

⁵⁾ V tomto odstavci reprodukuje Leibniz Descartův argument souvislého snu (Úvahy o první filozofii, 2. a 3. úvaha), přičemž zdůrazňuje, že jistota v sebe sama je získána demonstrativním způsobem.

⁶⁾ „Přirozené světlo“ rozumu je Descartova koncepce rozumu zakotveného v individuálním subjektu.

R. Descartes, Úvahy o první filozofii, str. 63.

⁷⁾ Tj. lidé.

⁸⁾ Viz Monadologie, par. 39, str. 162 t. v.

PRINCIPY PŘÍRODY A MILOSTI ZALOŽENÉ NA ROZUMU¹⁾

1. *Substance* je bytnost schopná činnosti. Je buď jednoduchá, nebo složená. *Jednoduchá substance* je ta, která nemá žádné části. Složená je souborem jednoduchých substancí neboli *monád*. Monas je řecké slovo, které znamená „jednotku“ neboli to, co je jedno. Složené věci neboli tělesa jsou mnohosti. Jednoduché substance, živé duše, duchové jsou naproti tomu jednotkami. A tak musí být zajisté všude jednoduché substance, protože bez jednoduchých by nebylo složených; následkem toho je celá příroda plná života.²⁾

2. Protože monády nemají žádné části, nemohou být vytvořeny ani zničeny. Nemohou mít přirozený počátek ani konec, a proto trvají právě tak dlouho jako univerzum, které sice podléhá změně, avšak nikoli zničení. Nemohou mít žádné tvary, neboť pak by měly části; proto lze jednu monádu, vzatou o sobě a v nedělitelném okamžiku, rozlišit od druhé pouze jejími vnitřními vlastnostmi a činnostmi. Ty nemohou záležet v ničem jiném než v jejich *percepcích*, tj. v reprezentacích něčeho složeného nebo existujícího mimo ně v jednoduchém, a v jejich *žádostech*, tj. v jejich úsilí přejít od jedné percepce k jiné. Tyto snahy jsou principy jejich změny. Jednoduchost substance totiž nikterak nebrání mnohosti různých přeměn, jež se musí vyskytovat pohromadě v jedné a téže jednoduché substancí a jež jsou založeny na rozmanitosti vztahů k vnějším předmětům. Vždyť v jednom středu nebo bodě,

jakkoli je jednoduchý, je také nekonečný počet úhlů, tvořených přímkami, které se v něm sbíhají.³⁾

3. V přírodě je vše vyplněno. Všude jsou jednoduché substance, které se od sebe skutečně liší jim vlastními činnostmi, měnicími neustále své vztahy. A tak je každá jednoduchá substance neboli každá odlišená monáda, která tvoří centrum složené substance (například nějakého živočicha) a princip její „jedinosti“, obklopena *masou*, skládající se z nekonečného počtu jiných monád. Ty tvoří vlastní tělo této ústřední monády a ta si podle jeho afektů, jsouc sama jakoby v nějakém centru, představuje věci jsoucí mimo ni. Toto tělo je *organické*, tvoří-li nějaký druh automatu nebo přirozeného stroje, který zůstává strojem nejen v celku, ale i v nejmenších částech, pokud jsou ještě přístupné pozorování. Protože pak následkem vyplnění světa je vše navzájem spojeno, a každé těleso podle své vzdálenosti působí více či méně na každé jiné a přitom je jeho reakcí zpětně ovlivňováno, plyne z toho, že každá monáda je živým, vnitřní činnosti schopným zrcadlem, které představuje vesmír ze svého stanoviska a je právě tak seřizeno jako vesmír sám. Percepce vznikají v monádě jedny z druhých podle zákona žádostí neboli *finálních příčin dobra a zla*, které záleží v uspořádaných či neuspořádaných pozorovatelných percepcích, právě tak, jako změny těles a vnější jevy vycházejí jedny z druhých podle zákonů působících příčin, tj. pohybů. Tak existuje dokonalá harmonie mezi percepceci monády a pohyby těles, která je od počátku světa předzjednána mezi soustavou finálních příčin a soustavou příčin působících. Právě v ní záleží shoda a přirozené spojení duše a těla, aniž jedno může měnit zákony druhého.⁴⁾

4. Každá monáda tvoří ve spojení se zvláštním tělem živou substancí. Podle toho nejenže se všude projevuje život, jenž je spojen s údy nebo orgány, nýbrž existuje dokonce nekonečně mnoho stupňů mezi monádami tak, že jedny více či méně ovládají

druhé. Má-li pak monáda účelně uzpůsobené orgány, díky nimž vystupují a trvají rozdíly ve vjemech, které přijímají, a následkem toho i v percepcích, které je představují — jako se například tvarem optických štáv koncentrují světelné paprsky a působí větší silou — může to vést až k *počítce*, tj. k rceptci doprovázené *pamětí*, po níž zůstává delší dobu jakoby jakási ozvěna, kterou lze později příležitostně obnovit. Takový živý tvor se pak nazývá živočichem a jeho monáda se jmenuje *duše*. Pozvedá-li se tato duše dále až k rozumu, pak je něčím vznesenějším a počítá se k *duchům*, jak bude zakrátko dále vysvětleno. Živočichové se ovšem nacházejí občas ve stavu jednoduchých živých tvorů a jejich duše ve stavu jednoduchých monád, nejsou-li totiž jejich percepce dostatečně odlišeny, aby se na ně mohli upamatovat, jak je tomu v hlubokém bezesném spánku nebo ve stavu mdloby. Ale i takové percepce, které se už staly zcela zmatenými, se musí z důvodů, jež budou uvedeny níže (§ 12), v živočišných opět rozvinout. Proto je třeba rozlišovat mezi *percepceci* neboli vnitřním stavem monády, představujícím okolní věci, a *apercepceci*, která je *sebevědomím* neboli reflexivním poznáním tohoto vnitřního stavu. Ta není v žádném případě dána všem duším, ba ani ne vždy jedné duši. V nedostatku tohoto rozlišování spočívá chyba karteziánů, kteří neberou v úvahu percepce, jichž si nejsme vědomi, právě tak, jako pro obyčejné lidi smyslově nevnímátná tělesa nic neznamenají.⁵⁾ To pak vedlo karteziány k víře, že jedině duchové jsou monády a že zvířecí duše a tím méně ani jiné principy života neexistují. Tím, že odepřeli živočichům vnímání, na jedné straně příliš porušili obecné mínění lidí, na druhé straně však naopak vyšli příliš vstřícně obecným predsudkům tím, že smísili *dlouhou mdlobu*, pocházející od velikého zmatení percepceci, se *smrtí ve vlastním smyslu*, při níž by přestala jakákoli percepce. Tím byla posílena špatně odůvodněná domněnka o zániku některých duší a hanebný ná-

zor některých vypínavých duchů, kteří popírali nesmrtnost naší duše.⁶⁾

5. Mezi percepce živých živočichů existuje spojení, které má jistou podobnost s úsudkem. Spočívá však pouze na vzpomínce na fakta nebo působení, avšak nikterak na poznání příčin. Tak prchá pes před holí, kterou jsme ho bili, protože si ve vzpomínce představuje bolest, kterou mu tato hůl způsobila. Pokud ostatně člověk postupuje čistě empiricky, tj. při třech čtvrtinách svých činů, jedná přesně jako živočich.⁷⁾ Například člověk očekává, že zítra bude den, protože to tak zakoušel až dosud stále, naproti tomu astronom to předvídá z rozumových důvodů. Avšak samo toto předvídaní posléze selže, až jedenkrát příčina dne, která není věčná, přestane existovat. *Pravdivé racionální usuzování* však závisí na nutných čili věčných pravdách, jaké jsou v logice, aritmetice a geometrii a které nám zjedňávají nepochybné spojení idejí a bezchybné závěry. Tvorové, u nichž se nedají pozorovat tyto důsledky, se nazývají živočichy, avšak ti, kteří tyto nutné pravdy poznávají, nazývají se ve vlastním smyslu *rozumnými živočichy* a jejich duše se označují jako duchové. Tyto duše jsou schopny vykonávat reflexivní akty a uvažovat o tom, co nazýváme „já“, substance, duše a duch, stručně, uvažovat o nehmotných předmětech a pravdách. Právě to nám dává schopnost k vědě a průkazným poznatkům.⁸⁾

6. Zkoumání novodobých myslitelů nás poučila a rozum potvrzuje, že živí tvorové, jejichž orgány nám jsou známy, tj. rostliny a živočichové, nepocházejí z procesu hnilobného rozkladu nebo z chaosu, jak věřili staří, nýbrž z *preformovaných semen*, a že jsou tedy pouze obměnou preexistujících živých tvorů.⁹⁾ V semenech velkých živočichů jsou malí živočichové, kteří při početí přijímají nové roucho a přivlastňují si je, což jim umožňuje žít a zvětšovat se a dostat se na vyšší jeviště, a tím způsobit rozmnožení velkého živočicha. Duše lidských semenných živočichů nejsou ovšem nadány rozumem,

ale stávají se rozumnými, až když početí předurčí tyto živočichy k lidské přirozenosti. A jako živočichové obecně při početí nebo *plození* nikdy nevznikají zcela nově, tak také při procesu, který jmenujeme *smrtí*, zcela nezanikají, neboť odpovídá rozumu, že to, co nepočíná přirozeným způsobem, nenachází také podle řádu přírody svůj konec. Odložili svoje masky a závoje, vracejí se pouze na menší jeviště, na němž mohou právě tak vnímat a být přísně řízení jako na vyšším. A to, co tu bylo právě řečeno o velkých živočiších, děje se rovněž při plození a smrti semenných živočichů. Vznikají totiž znovu z růstu jiných, ještě menších semenných živočichů a v poměru k nim platí za velké, neboť v přírodě jde vše do nekonečna. Podle toho jsou živočichové stejně jako duše nestvořitelní a nezničitelní, pouze se vyvíjejí kupředu a zpět, přijímají podobu a odhazují ji, přeměňují se. Duše se však nikdy neodlučují úplně od svých těl ani nepřecházejí z jednoho těla do jiného, jim zcela cizího. Není tedy žádné *převtělování* (metempsychóza), je však *proměna* (metamorfóza). Živočichové vyměňují jen jednotlivé části, jedny přijímají, druhých se zbavují a to, co se při výživě pozvolna a po malých, smysly nepostřehnutelných částech, ale kontinuálně rozvíjí, vystupuje náhle a zřetelně poznatelné, zato však zřídka, totiž při početí a při smrti, při nichž živočichové naráz mnoho získávají nebo ztrácejí.¹⁰⁾

7. Až dosud jsme mluvili jako prostí *fyzikové*. Nyní je čas povznést se k metafyzice, přičemž si posloužíme významným, i když obvykle málo používaným principem, podle něhož *se nic neděje bez dostatečného důvodu*, tj. neděje se nic, pro co by tomu, kdo věci důkladně poznal, nebylo možné udat důvod, který by postačoval k určení, proč je tomu tak a ne jinak. Je-li tento princip jednou přijat, bude první otázka, kterou lze právem klást, tato: *proč je spíše něco než nic?* Neboť nic je přece jednodušší a snažší než něco. Jestliže pak dále přijmeme, že

I věci musí existovat, musíme se vypořádat s tím, proč musí existovat tak a ne jinak.¹¹⁾

8. Tento dostatečný důvod pro existenci vesmíru pak nelze nalézt v řadě nahodilých věcí, tj. těl a jejich představ v duších. Hmota sama o sobě je totiž vzhledem ke klidu nebo pohybu a vzhledem k tomu či onomu pohybu lhostejná, nelze v ní tedy nalézt důvod pro pohyb vůbec, a tím méně pro určitý pohyb. A ačkoli přítomný, ve hmotě jsoucí pohyb pochází z nějakého předcházejícího a ten rovněž z předcházejícího, nejsme v této věci, ať jdeme zpět jak daleko chceme, přece o nic dále, neboť zůstává stále táž otázka. Dostatečný důvod, který nepotřebuje žádného jiného důvodu, musí tedy ležet vně této řady nahodilých věcí a musí se nacházet v substanci, jež je její příčinou a je nutnou bytostí, která má důvod své existence v sobě; jinak bychom totiž ještě stále neměli žádný dostatečný důvod, u něhož bychom se mohli zastavit. Tento poslední důvod věcí však nazýváme *Bohem*.¹²⁾

9. Tato jednoduchá, původní substance musí eminentně¹³⁾ zahrnovat všechny ty dokonalosti, které jsou obsaženy v odvozených substancích, jež jsou jejími účinky. Bude tedy mít dokonalou moc, poznání i vůli, tj. bude všemohoucí, vševědoucí a nejvyšší dobrotivá. Protože dále *spravedlnost*, vzata zcela obecně, není ničím jiným než dobrotou odpovídající moudrosti, je nutné, aby v Bohu byla i nejvyšší *spravedlnost*. Následkem důvodu, jímž věci skrze něho existují, závisejí na něm také nadále ve svém trvání a svých činnostech a dostávají od něho ustavičně vše, co jim dává jistou dokonalost, zatímco všechno, co jim zůstává z nedokonalosti, pochází z bytnostného a původního omezení, jež je tvorstvu vlastní.¹⁴⁾

10. Z nejvyšší dokonalosti boží plyne, že při vytvoření vesmíru zvolil ten nejlepší možný plán, podle něhož je největší rozmanitost spojena s největším řádem. Při něm jsou prostor, místo a čas využity nejlépe a největšího účinku se dosahuje

nejjednoduššími způsoby, krátce, při něm jsou tvorům dány největší moc, největší poznání, největší štěstí a největší dobrota, které mohl vesmír v sobě připustit. Protože v božím rozumu všechny možnosti usilují podle míry svých dokonalostí o svou existenci, musí být skutečný svět jako výsledek všech těchto nároků tím nejlepším světem, jaký jen je možný. Bez tohoto předpokladu by bylo nemožné se vypořádat s tím, proč běh věcí je spíše tento než jiný.¹⁵⁾

11. Díky své nejvyšší moudrosti zvolil Bůh především nejvhodnější a abstraktním či metafyzickým důvodům nejprůměrnější *zákony pohybu*. Podle nich se zachovává neustále stejná kvantita totální a absolutní síly¹⁶⁾ neboli činnosti (*actio*), stejná kvantita relativní síly neboli reakce a posléze stejná kvantita směrové síly.¹⁷⁾ Mimoto se akce neustále rovná reakci a celkové působení je stále ekvivalentní své plné příčině. A tak je překvapivé, že zákony pohybu, jež byly objeveny za našich dnů a jež jsem objevil zčásti já sám, nelze vyložit z pouhého pozorování *působících příčin* nebo hmoty. Seznal jsem tedy, že je třeba se vrátit k *finálním příčinám*, neboť tyto zákony nezávisí na principu nutnosti jako logické, aritmetické a geometrické pravdy, nýbrž na *principu vhodnosti*, tj. na volbě, kterou si předsevzala moudrost. Toto je jeden z nejpůsobivějších a nejočividnějších důkazů existence boží pro ty, kdo jsou schopni proniknout k základu těchto věcí.

12. Z dokonalosti nejvyššího tvůrce vyplývá navíc i to, že řád celého vesmíru nejenže je nejdokonalejší, jaký je jen možný, že každé živé zrcadlo, které představuje vesmír ze svého hlediska, tj. každá monáda, každé substanciální centrum musí mít co nejlépe uspořádané percepce a žádosti, aby byly slučitelné s ostatními věcmi. Z toho plyne dále, že duše, tj. monády vládnoucí v nejvyšší míře, ba i živočichové se musí probudit ze stavu mdloby, do něhož upadli následkem smrti nebo jiné nehody.

13. Neboť vše je ve věcech jednou provždy uspo-

řádáno s takovým řádem a přiměřeností, jak je to jen možno, protože nejvyšší moudrost a dobrota může jednat pouze v dokonalé harmonii: přítomnost chová ve svém lůně budoucnost, z minulého by bylo možno vyčistit budoucí a vzdálené je vyjádřeno pomocí blízkého. Krásu vesmíru bychom mohli poznat na každé monádě, kdybychom dokázali odkrýt všechny její záhyby, avšak ty se postřehnutelně vyvíjejí teprve časem. Protože však každá zřetelná percepce duše v sobě zahrnuje nekonečný počet zmatečných percepcí, které v sobě uzavírají celý vesmír, poznává duše věci, o nichž má percepce, pouze potud, pokud jsou zřetelné a úplně vyjasněny, a dokonalost se měří jejími zřetelnými percepcemi. Každá duše poznává nekonečno, poznává vše, ale zmateně, tak jako když při procházce po břehu moře slyším mocné šumění moře a přitom i jednotlivá šumění každé vlny, z nichž se skládá celkové šumění, aniž je mohu od sebe odlišit. Naše zmatené percepce jsou právě výsledkem dojmů, jimiž na nás působí celý vesmír. Právě tak tomu je s každou monádou. Jediný Bůh má zřetelné poznání všeho, protože je všeho zdrojem. Bylo o něm dobře řečeno, že jeho střed je všude, zatímco jeho obvod není nikde, protože je pro něho vše přítomno bezprostředně a bez jakékoli vzdálenosti od tohoto jeho středu.¹⁸⁾

14. Co se týká rozumné duše neboli *ducha*, je v něm něco více než v monádách či dokonce v jednoduchých duších. Duch není jen zrcadlem veškerenstva stvoření, ale navíc i obrazem božství. Nemá toliko percepce božích děl, nýbrž je také schopen vytvořit něco jim podobného, i když pouze v malém. Neboť proč zcela pomlčet o snech, v nichž bez námahy — ale také aniž bychom chtěli — vynalzáme věci, o nichž bychom museli dlouho přemýšlet, kdybychom je chtěli vynalézt za bdění; tak je naše duše architektem i ve svých volných aktech. Pokud navíc objevuje vědy, podle nichž Bůh uspořádal všechny věci, když je stvořil podle váhy, míry a počtu (*pondere, mensura, numero etc.*), napodobuje uvnitř

své sféry a ve svém malém světě, v němž je jí dovoleno být činnou, to, co Bůh koná ve velkém.¹⁹⁾

15. Proto vcházejí všichni duchové, ať již jsou lidé nebo čistí duchové, díky věčnému rozumu a věčným pravdám do určitého druhu společenství s Bohem a jsou údy státu božího, tj. nejdokonalejšího státu, jenž je vytvořen a řízen největším a nejdokonalejším ze všech vladařů. V něm není zločinu bez trestu, dobrých činů bez náležité odměny a posléze je v něm tolik ctnosti a štěstí, kolik je jen možné. To se ale nijak neděje porušením přírody, že by to, co Bůh určuje duším, se muselo protivit zákonům těl, nýbrž podle řádu přírodních věcí samých, díky harmonii, která je od počátku času předzjednána mezi říší přírody a milosti, mezi Bohem jakožto architektem a Bohem jakožto vladařem. Příroda tak sama vede k milosti, jako na druhé straně milost zdokonaluje přírodu, kterou využívá.²⁰⁾

16. Třebaže nás rozum nemůže poučit o jednotlivostech velké budoucnosti, jež jsou vyhrazeny zjevení, přece můžeme být díky témuž rozumu jisti, že věci jsou zařízeny způsobem, který překonává naše přání. Protože je totiž Bůh jako nejdokonalejší a nejšťastnější substance i nejhodnější lásky a protože *čistá a opravdová láska* záleží v tom, že pocítujeme radost z dokonalosti a blaženosti milovaného předmětu, musí nás tato láska, je-li Bůh jejím předmětem, učinit účastnými největší radosti, již jsme schopni.²¹⁾

17. A je snadné milovat ho správným způsobem, jestliže ho známe tak, jak bylo řečeno. Neboť i když Boha nelze vnímat našimi vnějšími smysly, přece je hoden nejvyšší lásky a je tvůrcem nejvyšších radostí. Vidíme, jak velice těší lidi pocty, i když nejsou smyslově vnímatelné. Mučedníci a fanatikové — i když ovšem afekt těch druhých je veden špatně — ukazují, co dokáže duchovní radost, ba co více, samy smyslové radosti lze převést na radosti ducha, ovšem zmateně poznané. Hudba nás okouzluje, ačkoli její krása záleží toliko v číselných poměrech

a v tom, že duše, aniž si toho jsme vědomi, počítá údery a kmity zvucících těles, jež v určitých intervalech souznějí. Radost, kterou zrak nachází v porcích, je téhož druhu a také radosti ostatních smyslů záleží v něčem podobném, ačkoli je nedovedeme tak zřetelně vysvětlit.

18. Lze dokonce říci, že láska k Bohu nám již nyní dává okoušet něco z budoucí blaženosti. A třebaže je prosta všeho zájmu, přece sama sebou působí naše největší dobro a zájem, i kdybychom je vůbec nehledali a kdybychom uvažovali jen o bezprostřední radosti, kterou dává, aniž bychom dbali užitku, který z ní vzhází. Neboť nám propůjčuje dokonalou důvěru v dobrotu našeho tvůrce a pána, která nám zaručuje pravý klid ducha, jenž nepochází jako u stoiků z násilného donucení, jímž se trýzníme, nýbrž prýští z přítomné spokojenosti, ubezpečující nás zároveň o budoucím štěstí.

Avšak nehledě na přítomnou radost nemůže být pro budoucnost nic užitečnější, neboť láska k Bohu naplňuje také naše naděje a vede nás po cestě nevznešenějšího štěstí. Vždyť díky dokonalému řádu, jehož se vesmíru dostalo, je vše zařízeno nejlepším možným způsobem, a to jak k obecnému dobru, tak i zvláště pro blaho těch, kdo jsou o tom přesvědčeni a s božím řízením spokojeni, což platí zajisté o všech, kdo dovedou milovat zdroj veškerého dobra. Nejvyšší blaženost — ať je doprovázena jakoukoli *oblažující vizí* nebo poznáním Boha — nemůže být ovšem nikdy úplná a završená, neboť Bůh je nekonečný, a tak nemůže být nikdy úplně poznán. Podle toho nebude a nemá naše štěstí nikdy záležet v dokonalém požívání, při němž by již nebylo čeho si přát a které by otupovalo našeho ducha, nýbrž v ustavičném postupu k novým radostem a novým dokonalostem.²²⁾

Poznámky

¹⁾ Principy přírody a milosti jsou spolu s následující Monadologií (oba spisy pocházejí z r. 1714) jakýmsi Leibnizovým odkazem. Podle vlastního Leibnizova vyjádření (dopis Remondovi z 26. 8. 1714) jsou Principy napsány populárněji, zatímco Monadologie je určena pro filozofy. Lze je číst zčásti jako úvod k Monadologii, zčásti jako rozvedení myšlenek Monadologie. Poprvé byly uveřejněny v pařížském vědeckém časopise „Učená Evropa“ (L'Europe Savante) v r. 1718.

²⁾ Srovnej Monadologie, par. 1, 2.

³⁾ Monadologie, par. 3–15.

⁴⁾ Monadologie, par. 22, 23, 56–59, 63, 64, 77–79, 83.

⁵⁾ Podle Descarta existuje duše (vědomí), pouze pokud myslí (čímž jsou myšleny všechny vědomé aktivity myslí — vnímání, imaginace, chtění, souzení atd.). Proto nemohou existovat nevědomé obsahy myslí.

⁶⁾ Monadologie, par. 14, 19–30, 63, 70, 77, 82.

⁷⁾ Zde se inspiroval Hume ve své nauce o asociacích — srovnej D. Hume, Zkoumání lidského rozumu, 1972, str. 73 nn.

⁸⁾ Monadologie, par. 26, 28–30.

⁹⁾ Srovnej Nová soustava, pozn. 11.

¹⁰⁾ Monadologie, par. 72, 74, 75, 77.

¹¹⁾ Srovnej O tom, co přesahuje smysly a hmotu, str. 138 t. v., Monadologie, par. 32.

¹²⁾ Monadologie, par. 36–38.

¹³⁾ Tj. nejvyšší měrou.

¹⁴⁾ Monadologie, par. 40–42, 45, 47, 48.

¹⁵⁾ Monadologie, par. 53–55, 63.

¹⁶⁾ Rozumí se celkové množství energie.

¹⁷⁾ Rozumí se průmět hybnosti.

¹⁸⁾ Metafora pochází od B. Pascala.

¹⁹⁾ Monadologie, par. 22, 60, 61., Metafyzické pojednání, par. 24.

²⁰⁾ Monadologie, par. 83–90.

²¹⁾ Spinozův motiv intelektuální lásky k bohu. Monadologie, par. 90.

²²⁾ Monadologie, par. 90.

(1714)

1. Monáda, o níž zde bude řeč, není nic jiného než jednoduchá substance, která vstupuje jako prvek do složených věcí. Je *jednoduchá*, tj. nemá části (srov. Teodicea § 10).²⁾

2. Musí však existovat jednoduché substance, protože existují složené věci, neboť složená věc není nic jiného než nahromadění neboli *agregát* jednoduchých.

3. Nuže tam, kde nejsou žádné části, není možná ani rozprostraněnost, ani tvar a také ani dělitelnost. Monády jsou tedy opravdové atomy přírody a jedním slovem počátky věcí.

4. Není proto třeba obávat se u nich zániku a není myslitelný žádný způsob, jak by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou zaniknout (§ 89).

5. Z téhož důvodu není myslitelné, že by jednoduchá substance mohla přirozenou cestou vzniknout, protože se přece nedá vytvořit složením.

6. Podle toho lze říci, že monády mohou vzniknout nebo zaniknout toliko jedním rázem, tj. mohou vzniknout pouze stvořením a zaniknout zničením, zatímco to, co je složené, vzniká z částí a zaniká v části.

7. Také se nedá vysvětlit, jak by monáda mohla být ve svém nitru působením jakéhokoli jiného stvoření porušena nebo změněna, protože se do ní nemůže nic přenášet ani v ní samé si nelze myslet nějaký vnitřní pohyb, který by v ní mohl být vzrušen, řízen, rozmnožován nebo zmenšován, jak se to

děje u složených věcí, u nichž může nastat změna v uspořádání částí. Monády nemají žádná okna, jimiž by do nich mohlo něco vstupovat nebo z nich vystupovat. Akcidenty se ani nemohou odpoutat od substancí, ani se nemohou procházet vně substancí, jak to kdysi činily smyslové druhy scholastiků.³⁾ Proto nemůže zvnějšku vstoupit do monády ani substance ani akcident.

8. Přesto musí mít monády přece nějaké vlastnosti, protože jinak by nebyly žádnými jsoucný. Neboť kdyby se jednoduché substance nelišily svými vlastnostmi, nebylo by žádného prostředku, jak zjistit ve věcech nějakou změnu, protože všechna určení složeného pocházejí výlučně z jednoduchých složek. Kdyby totiž monády neměly žádné určité vlastnosti a kdyby tak byly od sebe nerozlišitelné, neboť ani podle kvantity se od sebe neruší, pak za předpokladu, že prostor je veskrze vyplněn, by mohlo každé místo přijmout při pohybu vždy jen ekvivalent toho, co v něm bylo předtím, a jeden stav věcí by byl nerozlišitelný od druhého.⁴⁾

9. Dokonce musí být každá monáda od každé jiné odlišná, neboť v přírodě nikdy neexistují dvě jsoucna, která by byla dokonale identická a v nichž by nebylo lze nalézt vnitřní nebo na vnitřním určení založený rozdíl.⁵⁾

10. Dále považují za uznané, že každé stvořené jsoucno a tím také stvořená monáda podléhá změně a v každé se tato změna děje kontinuálně.

11. Z toho dále plyne, jak bylo právě řečeno, že přirozené změny monád se dějí z *vnitřního principu*, protože vnější příčina nemůže mít žádný vliv na její nitro (§ 396, § 400).⁶⁾

12.⁷⁾ Kromě principu změny je však třeba *zvláštní svébytnosti v tom, co se mění*, což způsobuje specifickou a rozmanitost jednoduchých substancí.

13. Tato svébytnost implikuje nutně mnohost v jednotě nebo v jednoduchém. Protože se totiž každá přirozená změna děje ve stupních, něco se mění a něco zůstává, a následkem toho musí být

v jednoduché substanci mnohotvárnost afektů a vztahů, třebaže nemá částí.

14. Okamžitý stav, který zahrnuje a představuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substanci, není ničím jiným než tím, co se nazývá percepce. Ta musí být, jak se v dalším ještě ukáže, odlišována od apercepce nebo sebevědomí. Právě zde se karteziáni dopustili velké chyby, když neuznávali percepci, na něž se obvykle nedbá.⁸⁾ To je také vedlo k domněnce, že pouze duchové jsou monády a že neexistují ani duše živočichů, ani jiné entelechie. Tak také v souhlasu s obecným názorem smísili to, co je přesně vzato dlouhotrvající mdlobou, se smrtí, čím opět upadli do scholastického předsudku, že existují zcela oddělené duše; ba dokonce tím utvrdili špatně poučené duchy v mínění o smrtelnosti duše.

15. Činnost vnitřního principu, který působí změnu či přechod od jedné percepci k druhé, lze označit jako žádostivost, přičemž platí, že žádost nedosahuje vždy úplně celé percepci, k níž směřuje. Dosahuje jí však alespoň částečně, a tak dochází k novým percepčním.

16. Zakoušíme v nás samých mnohost v jednoduché substanci, když sledáváme, že i nejnepatrnější myšlenka, kterou si uvědomujeme, zahrnuje rozmanitost v předmětu. Podle toho musí všichni, kdo uznávají duši jako jednoduchou substanci, připustit tuto mnohost v monádě⁹⁾ a Bayle v tom neměl spatřovat žádnou obtíž, jak to učinil ve svém slovníku v hesle Rorarius.¹⁰⁾

17. Dále se musí nutně přiznat, že percepci a to, co na ní závisí, nelze vysvětlit z mechanických důvodů, tj. z tvarů a pohybů. Kdybychom si mysleli nějaký stroj, který by byl zařízen tak, že by dokázal myslet, vnímat a percipovat, mohli bychom si jej při zachování těchto vztahů myslet zvětšený tak, že bychom do něho mohli vstoupit jako do nějakého mlýna. Předpokládáme-li to, pak, kdybychom prohlíželi jeho vnitřek, nenašli bychom v něm nic než kusy, které na sebe narážejí, nikdy něco, z čeho by

bylo možno vysvětlit percepci. Je jí tedy nutno hledat v jednoduché substanci, nikoli ve složeném či ve stroji. Také nelze v jednoduché substanci nalézt nic více než právě toto: percepci a jejich změny. Pouze v nich mohou záležet všechny vnitřní činnosti jednoduchých substancí.

18. Všem jednoduchým substancím čili stvořeným monádám lze dát jméno entelechie, neboť všechny v sobě nesou určitou dokonalost (ECHŮSI TO ENTELES) a mají jistý druh soběstačnosti (AUTARKEIA), jež je činí zdrojem jejich vnitřních dějů a jakýmiisi netělesnými automaty (§ 87).

19. Chceme-li pojmenovat „duši“ vše, co má v obecném smyslu, který jsem právě vysvětlil, percepci a žádosti, pak bychom mohli všechny jednoduché substance nebo stvořené monády nazývat dušemi. Protože však pocit je více než jednoduchá percepci, může pro jednoduché substance, jimž náleží pouze percepci, postačit obecné označení monády či entelechie a „duši“ můžeme nazývat jen ty, jejichž percepci je zřetelnější a doprovázená vzpomínkou.¹¹⁾

20. Sámí v sobě zakoušíme totiž stavy, v nichž si na nic nevzpomínáme a v nichž nemáme zřetelně rozlišenou percepci, například v případě mdloby nebo hlubokého bezesného spánku. V tomto stavu se duše nijak znatelně neodlišuje od jednoduché monády. Protože však tento stav netrvá a duše se z něho vytrhuje, je přece něčím více (§ 64).

21. Z toho nicméně neplyne, že by tedy jednoduchá substance byla bez jakékoli percepci, ba spíše to je z uvedených důvodů vyloučeno. Neboť nemůže zaniknout, nemůže však právě tak dále trvat bez nějakých afektů, jež právě nejsou ničím jiným než jejími percepce. Je-li však přítomno značné množství malých percepci,¹²⁾ v nichž se nic neobrazí zřetelně, pak jsme v mdlobách, stejně jako když se nepřetržitě točíme tímž směrem, přičemž nás přepadá závrať, v níž je možno ztratit vědomí a která nám nedovoluje něco rozlišovat. Do tohoto stavu

může však živočichy přenést na delší dobu smrt.

22. Protože je každý přítomný stav jednoduché substance přirozeným pokračováním jejího předchozího stavu, pak jeho přítomnost obsahuje budoucnost (§ 360).¹³⁾

23. Protože při probuzení z mdloby si svoje percepce uvědomujeme, museli jsme je mít také bezprostředně předtím, třebaže jsme si je neuvědomovali. Neboť percepce může v přirozeném chodu dění vzniknout pouze z jiné percepce, jako může pohyb pocházet pouze z pohybu (§ 401—403).

24. Z toho je vidět, že bychom stále setrvali ve stavu mdloby, kdybychom ve svých percepcích neměli nic odlišného a vytčeného a jakousi vyšší zálibu. To je vskutku stav zcela jednoduchých monád.

25. Že příroda dala živočichům určité specifické percepce, poznáváme také z toho, že se postarala o to, aby jim poskytla orgány, které shromažďují množství světelných paprsků nebo vzduchových kmitů, aby se jejich spojením dospělo k větší účinnosti. Něco podobného existuje u čichu, u chuti a u hmatu, ba dokonce snad ještě u mnohých nám neznámých smyslů. Brzy vysvětlím, jak to, co se děje v duši, představuje to, k čemu dochází v orgánech.¹⁴⁾

26. Paměť poskytuje duším jakýsi druh následnosti, která je nápodobou rozumu, ale musí být od něho odlišena. Vidíme, že živočichové, když mají nějakou percepce, která je vzrušuje a je podobná nějaké dřívější, očekávají díky představě své paměti právě to, co bylo spojeno s předchozí percepce tohoto druhu, a že jsou podníceni k podobným počítkům, jaké měli dříve. Ukážeme-li například psům hůl, vzpomenu si na bolest, kterou jim způsobila, vyjí a utíkají pryč (Prélím, § 65).¹⁵⁾

27. Silná smyslová představa, která je vzrušuje a pohybuje jimi, pochází pak buď od velikosti nebo množství předchozích percepce. Neboť nezřídka se okamžitý silný vjem rovná svým účinkem dlouhému *zvyku* nebo mnohým středně silným opakovaným percepce.

28. Lidé jednají jako živočichové, pokud se zřetězení jejich percepce děje pouze prostřednictvím principu paměti, podobně jako empiričtí lékaři, kteří se řídí výhradně praxí, aniž mají teorii. Při třech čtvrtinách svých činů jsme čistými empiriky. Očekáváme-li například, že zítra bude den, jednáme při tomto předpokladu jako empirikové, neboť se opíráme o to, že tomu tak dosud vždy bylo. Jedině astronom tak usuzuje z rozumových důvodů.

29. Poznání nutných a věčných pravd nás však odlišuje od pouhých živočichů a umožňuje nám, že máme *rozum* a vědy, povznáší nás k poznání nás samých¹⁶⁾ a Boha. To je pak to, co se v nás nazývá *rozumnou duší* či *duchem*.

30. Poznáním nutných pravd a s nimi spjatými abstrakcemi povznášíme se také k *reflexivním aktům*, díky nimž myslíme to, co se nazývá „já“, a uvažujeme, že to či ono je v nás. A když takto myslíme na sebe samé, myslíme zároveň na bytí, substanci, jednoduché a složené, nehmotné, a i samotného Boha,¹⁷⁾ a představujeme si, že to, co je v nás přítomno omezeně, je v něm obsaženo bez mezí.¹⁸⁾ Tak nám tyto reflexivní akty skýtají nejhlavnější předměty našeho rozumového poznání.

31. Naše rozumové poznatky spočívají na dvou velkých *principech*: na *principu sporu*, díky němuž označujeme jako *nepravdivé* vše, co obsahuje spor, a jako *pravdivé* vše, co je vzhledem k nepravdivému v kontradiktorickém protikladu (§ 44; § 169).

32. A na principu *dostatečného důvodu*, díky němuž jsme přesvědčeni, že žádný fakt nemůže být pravdivý a jsoucí, žádná výpověď nemůže být správná, není-li dostatečný důvod, proč je tomu tak, a ne jinak, i když nám tyto důvody ve většině případů nemohou být známy (§ 44; § 196).¹⁹⁾

33. Jsou dále dva druhy pravd, totiž pravdy rozumové a faktové. Rozumové pravdy jsou nutné a jejich opak je nemožný, faktové pravdy jsou naproti tomu nahodilé a jejich opak je možný. Je-li nějaká pravda nutná, lze ukázat na její důvod prostřed-

nictvím analýzy, rozkládá-li se na jednodušší ideje a pravdy, až se dospěje k původním (§ 170, § 174, § 189, § 280–282, § 367, nástin námitek 3).

34. Tak se u matematiků převádějí spekulativní poučky a praktické předpisy prostřednictvím analýzy na *definice, axiomy a postuláty*.

35. Přitom se nakonec dochází k jednoduchým idejím, jejichž definici nelze podat, i k axiomům a postulátům, nebo stručně, k *původním principům*, jež nejsou schopny důkazu a také ho nepotřebují. Jsou to identické věty, jejichž opak obsahuje výslovný spor.

36. *Dostatečný důvod* musí však být lze nalézt i u nahodilých neboli faktových pravd, a to ve vzájemné souvislosti všech stvořených věcí. Zde by mohlo rozhodování o zvláštních důvodech — následkem nezměrné rozmanitosti věcí přírody a dělení těles do nekonečna — pokračovat k detailům bez jakýchkoli mezí. Táží-li se po působící příčině tohoto svého spisu, nacházím nekonečný počet podob a přítomných i minulých pohybů, a právě tak se mi při otázce po účelové příčině nabízí nekonečný počet drobných zálib a přítomných i minulých vloh (§ 36, § 37, 44, 45, 49, 52, § 121, 122, § 337, § 340, 344).²⁰⁾

37. Protože pak všechny tyto jednotlivosti vedou opět k jiným předchozím a ještě speciálnějším nahodilým určením, z nichž každé vyžaduje ke svému odůvodnění opět podobné analýzy, nepostupuje se tím nijak kupředu. *Dostatečný* neboli poslední důvod musí tedy ležet mimo souvislost či řadu zvláštních a nahodilých věcí, ať je jakkoli nekonečná.

38. Tak musí tedy poslední důvod věcí spočívat v nutné substanci, v níž je obsažen zvláštní charakter změn pouze eminentním způsobem jako ve svém zdroji, a tu nazýváme *Bohem* (Teodicea § 7).²¹⁾

39. Protože je pak *dostatečným* důvodem pro všechno zvláštní, jež je také vzájemně spojeno, *existuje pouze jeden Bůh, a ten je dostatečný*.

40. Lze také učinit závěr, že tato nejvyšší substance, která je jediná, vše zahrnující a nutná —

protože neexistuje nic mimo ni, co by bylo na ni nezávislé, a protože je jednoduchým následkem možného bytí — není schopna omezení, nýbrž spíše musí v sobě obsahovat všechnu možnou skutečnost.²³⁾

41. Z toho pak plyne, že Bůh je absolutně dokonalý, protože *dokonalost* v přísném smyslu není nic jiného než velikost pozitivní reality,²⁴⁾ jež se obdrží, ponechají-li se stranou hranice nebo meze ve věcech, které je mají. Tam pak, kde není žádných omezení, tj. v Bohu, je dokonalost absolutně nekonečná (Teodicea § 22).

42. Z toho také plyne, že tvorové vděčí za svou dokonalost vlivu božímu,²⁵⁾ že však své nedokonalosti mají ze své vlastní přirozenosti, která nepřipouští neomezené bytí. Neboť právě v tom záleží jejich rozdíl od Boha (Teodicea § 20, § 27–31, § 153, § 167, § 377 a násl.).

43. Bůh je dále nejen zdrojem jsoucen, nýbrž také bytností, pokud jsou reálné,²⁶⁾ nebo toho, co je jako reálné obsaženo v možnosti. Neboť boží rozum je sférou věčných pravd nebo idejí, na nichž věčné pravdy závisejí. Bez něho by proto v možnostech nebylo nic reálného, a tím nejenže by nebylo nic jsoucího, ale ani nic možného (Teodicea § 20).

44. Neboť je-li v bytnostech nebo možnostech nebo také ve věčných pravdách²⁷⁾ nějaká realita, musí zajisté spočívat na něčem jsoucím a skutečném, tj. na existenci nutné bytnosti, u níž esence zahrnuje existenci nebo u níž stačí, že je možná, aby byla skutečná (§ 184, 189, § 335).

45. Podle toho jediný Bůh — neboli nutné jsoucno — má tu výsadu, že musí existovat, je-li možný.²⁸⁾ Protože pak nic nemůže stát v cestě možnosti toho, co neobsahuje žádné meze, žádný zápor a v důsledku toho ani žádný spor, stačí toto samo o sobě, abychom poznali *a priori* existenci boží. Dokázali jsme ji také realitou věčných pravd. Dále jsme ji však právě dovedli *a posteriori*, totiž z úvahy, že existují nahodilá jsoucna, jež mohou mít svůj poslední neboli dostatečný důvod pouze v nutném jsou-

cnu, které má důvod své existence v sobě samém.

46. Nelze si však představovat, jak to někteří činili, že věčné pravdy, protože jsou závislé na Bohu, jsou libovolné a závisejí na jeho vůli. Toto mínění, jak se zdá, zastávali Descartes a později H. Poiret.²⁹⁾ To platí pouze o faktových pravdách, jejichž principem je *vhodnost* nebo volba *nejlepšího*, zatímco nutné pravdy závisejí jedině na jeho rozumu a tvoří jeho vnitřní předmět (§ 180, 184, 185, § 335, § 351, § 380).

47. Podle toho je jedině Bůh sám původní jednotkou neboli jednoduchou, prapůvodní substancí. Všechny stvořené neboli odvozené monády jsou jeho výtvořeny a vznikají nepřetržitým vyzařováním božství³⁰⁾ od okamžiku do okamžiku, přičemž jsou ohraničeny pouze receptibilitou tvora, pro něhož je podstatné, že je omezen (§ 382–391, § 398, § 395).

48. V Bohu je *moc*, která je původem všeho, dále pak *poznání*, jež obsahuje zvláštní charakter idejí, a posléze *vůle*,³¹⁾ jež tvoří změny a výtvořeny podle principu nejlepšího. To pak odpovídá tomu, co ve stvořených monádách tvoří subjekt³²⁾ neboli základ, percipující a žádostivou schopnost. V Bohu jsou však tyto atributy přítomny v absolutní neomezenosti a dokonalosti, zatímco v monádách či entelechiích — „perfectihabies“ — jak toto slovo překládal Hermolaus Barbarus³³⁾ — jsou jen napodobeniny podle míry jejich dokonalosti (§ 7, § 149, § 150, § 87).

49. Říká se o nějakém tvoru, že *působí* navenek, pokud je mu vlastní dokonalost, a o jiném, že *trpí*, pokud je nedokonalý.³⁴⁾ Tak se připisuje monádě činnost, pokud má zřetelné percepcie, a trpnost, pokud je má zmatené (Teodicea § 32, 66, § 386).³⁵⁾

50. Někáký tvor je dokonalejší než jiný, nachází-li se v něm důvod a priori toho, co se děje v jiném tvoru, a na základě toho se o něm říká, že na jiného tvora působí.

51. U jednoduchých substancí existuje však pou-

ze *ideální* vliv jedné monády na druhou, tj. působení, které se uskutečňuje pouze zásahem božím, pokud v božích idejích žádá nějaká monáda právem, aby Bůh na ni vzal ohled při uspořádání druhých monád již při počátku věcí. Protože stvořená monáda nemůže mít fyzický vliv na nitro jiné monády, může pak jedině touto cestou záviset jedna na druhé (Teodicea § 9, § 54, § 65, 66, § 201, nástin námitek 3).

52. Tak se stává, že mezi tvory dochází k vzájemné činnosti a trpnosti. Neboť Bůh při porovnání dvou jednoduchých substancí nachází v jedné každé důvody, jež ho nutí, aby první přizpůsobil druhou, a následkem toho to, co je třeba považovat v určitých ohledech za aktivní, z jiného hlediska je pasivní; *aktivní* potud, pokud nějaké určení, které je v něm zřetelně poznáno, slouží k vysvětlení toho, co se děje v něčem jiném, *pasivní* potud, pokud důvod toho, co se děje v něm, se nachází v tom, co je zřetelně poznáváno v jiném (§ 66).

53. Protože pak boží ideje obsahují nekonečný počet možných světů a může existovat pouze jeden, musí zajisté existovat nějaký dostatečný důvod pro boží volbu, jež Boha určuje spíše pro jeden z nich než pro jiný (Teodicea § 8, § 10, § 44, § 173, § 196 a násl., § 224, § 414–416).

54. Tento důvod však nelze nalézt v ničem jiném než ve *vhodnosti*³⁶⁾ nebo ve stupních dokonalosti, jež tyto monády obsahují, neboť každá možná má právo činit si nárok na existenci podle stupně dokonalosti, kterou zahrnuje (§ 74, § 167, § 350, § 201, § 130, § 352, § 345 a násl., § 354).

55. V tom tkví příčina pro existenci toho nejlepšího,³⁷⁾ co Bůh ve své moudrosti poznal, ve své dobrotě zvolil a ve své moci stvořil (Teodicea § 8, § 78, § 80, § 84, § 119, § 204, § 206, § 208, nástin námitek 1 a 8).

56. Toto vzájemné *spojení* nebo uzpůsobení všech stvořených věcí má pak za následek, že každá jednoduchá substance zahrnuje vztahy, jež jsou vý-

razem všech ostatních, a že je proto živým, neustálým zrcadlem vesmíru (§ 130, § 360).

57. A jako se jedno a totéž město, pozorováno z různých stran, jeví stále jiné a současně *perspektivně* zmnožené, tak existují díky nekonečné mnohosti jednoduchých substancí současně právě tak četné různé světy, jež nejsou však ničím jiným než — podle rozličných *hledisek* každé monády — perspektivními pohledy na jeden jediný svět (§ 147).

58. Tím se dostává největší možná rozmanitost, která však jde ruku v ruce s nejvyšším možným řádem, tj. dostává se tolik dokonalosti, kolik je jen možné (§ 120, § 124, § 241 a násl., § 214, § 243, § 275).

59. Pouze tato hypotéza — o níž se odvažují říci, že je dokázána — staví velikost boží do správného světla. To uznal také Bayle, když ve svém slovníku — pod heslem Rorarius — vznesl námitky, v nichž se pokusil vyslovit domněnku, že jsem Bohu připsal příliš mnoho a více, než je možné. Nedomáhal však uvést žádný důvod, proč by nebyla možná tato všeobecná harmonie, podle níž každá substance přesně vyjadřuje všechny ostatní prostřednictvím vztahů, jež k nim má.

60. Z toho lze dále pochopit apriorní důvody pro to, že běh věcí nemůže být jiný. Neboť Bůh vzal při uspořádání celku v úvahu každou část, zvláště pak každou monádu, která, protože je podle své přirozenosti stvořena k představování, nemůže být ničím omezena na to, aby představovala pouze část věcí, třebaže je nutno připustit, že tato představa, pokud jde o zvláštnosti vesmíru, je zmatená a může být zřetelná pouze u nepatrné části věcí, totiž u těch, které jsou pro monádu nejbližší nebo největší,³⁸⁾ neboť jinak by byla každá monáda božstvím. Nikoli tedy v předmětu, nýbrž v různém druhu poznání předmětu mají monády své meze. Všechny se vztahují zmateně k nekonečnu, k celku, jsou však omezeny stupni zřetelných percepčí, a tak se od sebe liší.

61. Složené jsou v tom symbolem³⁹⁾ jednoduchých. Je-li totiž vše vyplněno — čímž je veškerá hmota navzájem spojena — a působí-li ve vyplněném prostoru každý pohyb na odlehlá těla podle jejich vzdálenosti, a to tak, že na každé tělo působí nejen ta, jež se ho dotýkají, a ono pocituje do určité míry vše, co se s nimi děje, nýbrž jejich prostřednictvím pocituje také všechna, která se dotýkají oněch prvních, a jež se bezprostředně dotýkají jeho, pak z toho plyne, že tato souvislost dosahuje na každou libovolnou vzdálenost.⁴⁰⁾ Následkem toho pocituje každé tělo vše, co se děje ve vesmíru, takže ten, jenž všechno vidí, dokázal by čist v každém individuu, co se děje ve vesmíru, ba i vše, co se dělo a bude dít, poznáváje v přítomném to, co je podle dob a míst vzdáleno; SYMPNCIA PANTA,⁴¹⁾ jak to vyjádřil Hippokrates. Duše vsa dokáže čist v sobě pouze to, co se v ní zřetelně představuje, a není schopna rozvinout naráz všechny své peripetie, neboť jdou do nekonečna.

62. Třebaže tak každá stvořená monáda představuje celý vesmír, představuje nicméně zřetelněji tělo, které je jí zvláště přiděleno a jehož entelechií⁴²⁾ tvoří. Protože pak toto tělo díky spojení veškeré hmoty ve vyplněném prostoru vyjadřuje celý vesmír, představuje duše také celý vesmír, představuje-li ono tělo, jež jí zvláštním způsobem náleží (§ 400).⁴³⁾

63. Tělo, které patří nějaké monádě, jež je jeho entelechií či jeho duší, konstituuje ve spojení s entelechií to, co lze nazvat *živým tvorem*, a ve spojení s duší to, co se označuje jako *živočich*. Toto tělo živého tvora nebo živočicha je pak vždy organické, neboť je-li každá monáda svým způsobem zrcadlem vesmíru a vesmír je uspořádán podle dokonalého řádu, pak musí být také v představujícím, tj. v percepčích duše a tím i v těle, podle něhož je v ní vesmír představován (§ 403).⁴⁴⁾

64. Každé organické tělo živého tvora je podle toho jakýsi druh božského stroje neboli přírodního automatu, který nekonečně daleko předstihuje všech-

ny umělé automaty. Neboť stroj postavený lidským uměním není strojem v každé své části. Například zub mosazného kola má části nebo kousky, které pro nás neobsahují nic uměleckého a nenaznačují nic o užití stroje, pro který bylo kolo určeno. Stroje přírody, tj. živá těla, jsou však stroji ještě i ve svých nejmenších částech až do nekonečna. Právě to tvoří rozdíl mezi přírodou a uměním nebo také mezi božským a naším uměním.

65. Tvůrce přírody jediný mohl vytvořit toto božské a nekonečně podivuhodné umělecké dílo, v němž nejenže je každá část hmoty dělitelná do nekonečna, jak staří správně poznali,⁴⁵⁾ nýbrž dokonce je aktuálně dále dělena bez konce, přičemž se každá část člení v další části, z nichž každá má určitý vlastní pohyb. Jinak by totiž bylo nemožné, aby každá část hmoty mohla vyjadřovat celý vesmír (Úvod § 70, Teodicea § 195).

66. Z toho je vidět, že i v nejmenší částě hmoty existuje svět tvorů, živých bytostí, živočichů, entelechií, duší.

67. Každý kus hmoty může být chápán jako zahrada plná rostlin nebo rybník plný ryb. Ale každý výhonek rostliny, každý úd živočicha, každá kapka jeho šťávy je opět taková zahrada nebo takový rybník.

68. A třebaže země a vzduch mezi rostlinami na zahradě a voda mezi rybami v rybníce nejsou rostlina ani ryba, přece obsahují opět takové organismy, jež jsou však ve většině případů příliš jemné, než abychom je mohli vnímat.⁴⁶⁾

69. Podle toho neexistuje ve vesmíru nic pustého, nic neplodného, nic mrtvého, žádný chaos a žádný zmatek, leda podle zdání; asi v téměř smyslu jako v rybníce, který jsme zahlédli z dálky a v němž jsme viděli jen zmatený pohyb a hemžení ryb, aniž jsme mohli rozeznat jednu od druhé.

70. Z toho, co bylo řečeno, je vidět, že každé živé tělo má svou řídicí entelechii, která je v živočichovi duší. Údy tohoto živého těla jsou však zase naplněny jinými živými tvory, rostlinami, živočichy,

z nichž každý má opět svou entelechii neboli svou řídicí duši.

71. Nesmíme si však představovat, jako někteří následkem nepochopení mých myšlenek, že každá duše má určitou masu nebo určitý kus hmoty, který jí byl přidělen jednou provždy, a že v důsledku toho vlastní jiné nižší živé tvory, kteří by byli určeni jí sloužit. Neboť všechna těla jsou v ustavičném toku jako řeky, do nichž jejich části nepřetržitě vstupují a jež opět opouštějí.⁴⁷⁾

72. Duše mění podle toho své tělo jen pozvolna a po stupních, takže není nikdy naráz zbavena veškerých svých orgánů. U živočichů často dochází k metamorfóze, ale nikdy k metempsychóze neboli ke stěhování duší.⁴⁸⁾ Neexistují totiž úplně odloučené duše ani čistí duchové bez těla. Jediný Bůh je úplně oproštěn od těla (§ 90, § 124).

73. Následkem toho neexistuje také nikdy, přesně vzato, úplná smrt, která by záležela v odloučení duše. Co nazýváme zplozením, to jsou vývoje a mohutnění, stejně jako to, co nazýváme smrtí, jsou vývojové degradace a zmenšování.

74. Filozofové si mnoho lámali hlavu původem forem, entelechií nebo duší, avšak dnes, kdy se přesnými výzkumy rostlin, hmyzu a vyšších živočichů poznalo, že organická těla přírody nikdy nepovstávají z chaosu nebo hnilobného procesu, nýbrž vždy vycházejí ze semen, v nichž tkví bezpochyby určitá preformace,⁴⁹⁾ dospělo se k závěru, že v nich bylo již před početím obsaženo nejen organické tělo, nýbrž také duše v tomto těle, a tedy sám živý tvor, a že početím dostává tento živý tvor pouze schopnost k většímu přetvoření, jímž se stává živočichem jiného druhu. Něco podobného je vidět i mimo plození, když například z červů se stávají mouchy a z housenek motýly (§ 86, § 89, § 96, § 187, § 188, § 403, § 397).

75. Živé tvory, z nichž někteří se prostřednictvím početí pozvedají na stupeň vyšších živočichů,

lze nazvat *semennými živočichy*,⁵⁰⁾ avšak ti mezi nimi, kteří setrvávají ve svém druhu, tj. zdaleka většina, vznikají, rozmnožují se a jsou ničeni jako velcí živočichové a je jen malý počet vyvolených, kteří hrají větší úlohu.

76. To by však byla teprve polovina pravdy. Dospěl jsem tedy k závěru, že když živočich nevzniká nikdy přírozenou cestou, právě tak přírozenou cestou nezaniká, že proto nejen neexistuje žádné plození, ale ani žádné úplné zničení a přesně vzato žádná smrt. Tyto aposteriorní a empirické úvahy jsou však v dokonalé shodě s principy, jež jsem výše a priori dedukoval (§ 90).

77. Podle toho lze říci, že nejen duše je — jako zrcadlo nezníčitelného vesmíru — nezníčitelná, ale i živočich, i když se jeho stroj nezřídka částečně rozpadá⁵¹⁾ a odhazuje či přijímá organické obaly.

78. Tyto principy⁵²⁾ mi daly do rukou prostředek, jak vysvětlit sjednocení či lépe souhlas dvou a organického těla. Duše se řídí svými vlastními zákony a tělo rovněž svými,⁵³⁾ setkávají se však spolu díky předjednané harmonii mezi všemi substancemi, protože všechny jsou reprezentacemi jednoho a téhož vesmíru (§ 340, § 352, 353, 358).

79. Duše jedná podle zákonů finálních příčin prostřednictvím žádostí, prostředků a účelů. Těla jedná podle zákonů působících příčin nebo pohybů. A obě tyto říše, říše působících a říše finálních příčin, jsou ve vzájemné harmonii.

80. Descartes správně poznal, že duše nemohou dodat tělům žádnou sílu, protože množství síly přítomné ve hmotě je vždy stejné. Věřil však, že duše může měnit směr těl.⁵⁴⁾ To proto, že v jeho době nebyl ještě znám přírodní zákon o zachování éhož souhrnného směru ve hmotě. Kdyby jej byl znal v úvahu, byl by případl na můj systém předjednané harmonie (Teodicea § 22, § 59, 60, 61, § 63, § 66, § 345, 346 a násl., § 354, 355).

81. Podle tohoto systému jedná těla tak, jako by — což je nemožné — neexistovaly žádné duše,

a duše tak, jako by neexistovala žádná těla, a obojí, jako by jedno ovlivňovalo druhé.

82. Co se týká duchů neboli rozumných duší, nenacházím sice v podstatě žádný rozdíl mezi různými tvory a živočichy, jak bylo řečeno (že totiž živočich stejně jako duše může vzniknout pouze se světem a právě tak může zaniknout pouze se světem), přece však mají rozumní živočichové tu zvláštní výsadu, že jejich malí semenní živočichové, pokud nejsou ničím jiným, mají pouze obyčejné neboli senzitivní duše,⁵⁵⁾ že však, jakmile vyvolení, smím-li to tak říci, dospějí skutečným počtem k lidské přírozenosti, jsou jejich senzitivní duše pozvedány na stupeň rozumu a k výsadě být duchy (§ 97, § 397).

83. Nehledě na jiné rozdíly mezi obyčejnými dušemi a duchy, které jsem již zčásti uvedl, existuje ještě ten, že duše jsou obecně vzato živými zrcadly či obrazy veškerenstva stvoření, že však duchové jsou mimoto obrazy božství neboli samotného tvůrce přírody a jsou schopni poznat systém vesmíru a architektonickými pokusy⁵⁶⁾ jej alespoň v něčem napodobit, protože každý duch je ve své oblasti jako malé božství (§ 147).

84. Duchové mohou proto vstupovat do určitého druhu společenství s Bohem, jenž se k nim nechová pouze jako vynálezce ke svému stroji — jak to platí o vztahu Boha k jiným tvorům — nýbrž také jako kníže ke svým poddaným, a dokonce jako otec ke svým dětem.

85. Z toho lze nyní snadno učinit závěr, že sbor všech duchů tvoří boží stát, tj. nejdokonalejší stát, který je možný pouze za vlády nejdokonalejšího vládáře (§ 146 a nástin námitek, 2. námitka).

86. Tento boží stát, toto království, jež zahrnuje vpravdě všechno, je morální svět ve světě přírody a představuje to nejvznešenější a nejbožštější mezi božími díly. V něm záleží vpravdě sláva boží, neboť by neměl žádnou, kdyby jeho velikost a dobrota nebyla poznána a obdivována duchy. Ve vztahu k tomuto božímu státu projevuje Bůh ve vlastním

smyslu svou dobrotu, zatímco jeho moudrost a moc se projevují všude.

87. Jako jsme dříve zjistili dokonalou harmonii mezi dvěma říšemi přírody, mezi říší působících a říší finálních příčin, musíme se zde ještě zmínit o jiné harmonii, jež trvá mezi fyzickou říší přírody a morální říší milosti, tj. mezi Bohem jakožto architektem vesmírného stroje a Bohem jakožto vládařem božího státu duchů (§ 62, § 74, § 118, § 248, § 112, § 130, § 247).

88. Díky této harmonii vedou cesty přírody samy k milosti. Například tato zeměkoule musí být čistě přirozenými cestami zničena a znovu obnovena v době, kdy to žádá vláda duchů k potrestání jedněch a odměnění druhých (§ 18 a násl., § 110, § 244, 245, § 340).

89. Dále lze říci, že Bůh jako architekt ve všem vyhovuje Bohu jako zákonodárci, a že tak poklesky díky řádu přírody a mechanické struktúře věci samy si přivozují svůj trest a právě tak ušlechtilé činy si prostřednictvím mechanického chodu světa těl přivozují svou odměnu, i když ta nemusí ani nemůže následovat vždy ihned.

90. A tak posléze nebude při této dokonalé vládě žádný dobrý čin bez odměny a žádný špatný bez trestu a pro dobré se musí vše obrátit k dobrému, tj. pro ty, kteří nepředstavují v tomto velkém státě nespokojence, kteří, když vykonali svou povinnost, důvěřují prozíratelnosti, a kteří náležitě mají a napodobují původce všeho dobra a těší se z rozjímání o jeho dokonalosti, podle přirozenosti opravdové, čisté lásky, která nám dává pociťovat radost z blaženosti milovaného předmětu. Vpravdě moudří a ctnostní lidé pracují proto na všem, co se zdá odpovídat předpokládané nebo dříve zjevené vůli boží, spokojují se s tím, co Bůh skutečně dopouští ze své tajné, zásadové a rozhodné vůle, uznávají, že bychom při dostatečných znalostech řádu vesmíru shledali, že daleko překonává všechna, i ta nejmoudřejší přání a že by bylo nemožné uspořádat jej

lépe, než je, a to nejen pokud jde o velký celek, ale zvlášť i o nás samé, jsme-li původci celku náležitě oddáni nejen jako architektu a působící příčině našeho bytí, ale i jako našemu pánu a jako finální příčině, která musí představovat veškerý cíl naší vůle a jediná může způsobit naše štěstí (Teodicea § 134 ke konci, Úvod § 4a, b; § 278).

Poznámky

¹⁾ Svůj hlavní spis napsal Leibniz pro N. Remonda v upomínku na svůj pobyt v Paříži, kde se stýkal s okolím učenců, do něhož patřili Arnauld, Foucher, Huet, Huyghens, Malebranche a Mariotte. Název Monadologie nepochází od Leibnize. Rukopisy Monadologie v Zemské knihovně v Hannoveru (vlastnoručně psaný rukopis Leibnizův a dva jím autorizované opisy) jsou bez nadpisu, opis ve vídeňské knihovně má název: „Principy filozofie“ pana Leibnize. Název Monadologie pochází od jenského právního filozofa H. Köhlera, který uveřejnil v r. 1720 německý překlad spisu pod tímto názvem. Všeobecně rozšířený názor, že Monadologie byla určena pro Evžena Savojského, neodpovídá skutečnosti. Jak vyplývá z korespondence mezi Leibnizem a N. Remondem, byly pro prince určeny Principy přírody a milosti.

²⁾ Termín monáda pochází z řečtiny (poprvé jej užil G. Bruno) a znamená jednotu nebo to, co je jedno. Substance znamená to, co leží v základu, nositel vlastností nebo akcidenci. Odkazy na Teodiceu (Essais de Théodicée, 1710) jsou vlastní rukopisné Leibnizovy dodatky.

³⁾ Podle Aristotela (O duši, 424b 18, český překlad str. 81) přijímá vnímající vnímatelné formy (smyslové druhy) bez matérie. Scholastika měla pro ně termín „nemateriální druhy“, species immateriales.

⁴⁾ Diferenciace stejnorodé rozprostraněnosti, její rozlišení v různé tvary a členění není — jak se domníval Descartes — realizovatelné pouhým pohybem. Rozlišení částí matérie je podle Leibnize uskutečnitelné pouze díky tomu, že v ní působí různorodé „síly“, principy individuace.

⁵⁾ Tzv. principium identitatis indiscernibilium, princip identity nerozlišených, zní: co se nerozlišuje, je identické.

⁶⁾ Vnější mechanické příčiny mění vztahy mezi částecami věcí, nemají však vliv na niterné dění monád.

⁷⁾ Na tomto místě původně stálo: „A obecně lze říci, že síla není nic jiného než princip změny.“ To ukazuje, že Leibniz původně nazval sílu, co bude v dalším textu tematizováno

jako percepcce na jedné straně a žádostivost na druhé straně.

⁸⁾ Percepcce, na něž se obvykle nedbá, jsou percepcce neuvědomované. Živočichové mají pouze takové percepcce. Neuznáváme-li je u lidí, chápe se rozdíl mezi lidmi a živočichy jako rozdíl mezi oduševněnými bytostmi a bytostmi bez duše.

⁹⁾ Myšlení jako model sjednocování rozmanitého v monádě.

¹⁰⁾ Historicko-kritický slovník (Dictionnaire historique et critique), vydaný v letech 1695–1697 Pierrem Baylem, byl encyklopedickým souborem vědění tehdejší doby a svým protidogmatickým duchem ovlivnil duchovní atmosféru 18. století. V hesle Rorarius kritizoval Bayle Leibnizovu teorii předzjednané harmonie.

¹¹⁾ Podle Leibnize je pocit zřetelnější než pouhá „biologická percepcce“, paměť a myšlenka opět zřetelnější než pocit.

¹²⁾ V Předmluvě k Novým úvahám o lidské soudnosti mluví Leibniz o „nepozorovatelných“ percepcích (české vyd., str. 11).

¹³⁾ Srovnej Z korespondence mezi Leibnizem a Arnaudem, str. 113 t. v.

¹⁴⁾ Smyslem paragrafu je zdůraznit, že mezi percepcemi nejnižších monád a mezi pocity ve vlastním slova smyslu je pouze stupňovitý rozdíl.

¹⁵⁾ Zde a v následujícím paragrafu je rozvinuta teorie asociací.

¹⁶⁾ Lidský duch se odlišuje od živočicha vědomím sebe sama.

¹⁷⁾ Viz předmluvu G. W. Leibniz, str. 28-29 t. v.

¹⁸⁾ U teze, že bůh není na rozdíl od člověka omezen, myslí Leibniz na věčné možnosti, říší „božského rozumu“. Viz dále par. 36, 43.

¹⁹⁾ Princip dostatečného důvodu je jak principem myšlení, tak i veškerého dění.

²⁰⁾ Nejen kauzalita, ale i finalita je aplikací zásady dostatečného důvodu.

²¹⁾ Nutná substance je taková, která má důvod svého bytí sama v sobě.

²²⁾ Pojem boha a pojem dostatečného důvodu jsou si velmi blízké.

²³⁾ Bůh zahrnuje v sobě veškerou možnou skutečnost, protože vyloučení jednoho možného druhým možným platí až pro realizaci.

²⁴⁾ Velikost pozitivní reality je totéž co veškerá skutečnost počínaje nejnižšími monádami.

²⁵⁾ Každý tvor je identický s bohem z hlediska bytnosti, jeho rozdíl od boha spočívá v jeho existenci.

²⁶⁾ Reálná možnost je ta, která směřuje k uskutečnění.

²⁷⁾ Bytnosti, možnosti, věčné pravdy jsou v podmíněném smyslu synonyma; věčné pravdy vládnou nad bytnostmi, které jsou pouhými možnostmi. Je jich nekonečné množství

a jsou nekonečně rozdílné; nejsou vázány na jinou zásadu než na zásadu sporu. Mohou se z nich uskutečnit pouze ty, které jsou navzájem slučitelné.

²⁸⁾ Tj. neobsahuje-li vnitřní spor.

²⁹⁾ Boží vůle je u Leibnize vázána rozumem, u Descarta je na něm nezávislá. H. Poiret (1646–1719) tvrdil proti Malebrancheovi, že bůh mohl stvořit také jiné ideje, než jaké stvořil.

³⁰⁾ Vyzářování (fulgurations) božství spočívá v tom, že některým možnostem se dává přednost, aby rozvinuly, co v nich bylo virtuálně obsaženo.

³¹⁾ Z božích vlastností má poznání prioritu před vůlí a mocí, protože v božském rozumu jsou všechny možnosti i důvody, proč jedny jsou určeny k realizaci na úkor druhých.

³²⁾ Termín subjekt zde ještě ve starém významu vnitřního základu věci.

³³⁾ Perfectihabes by znamenalo to, co má dokonalost. Neodpovídá zcela Leibnizově koncepci monády, která je směřováním, tendencí k zřetelným percepcím.

³⁴⁾ Tento paragraf je dále vysvětlován v par. 50–53, 56.

³⁵⁾ Aktivita substancí se řídí mírou zřetelnosti jejich percepcí.

³⁶⁾ Důvod pro boží volbu je ve věcech, ve stupni jejich dokonalosti (ta je dána zřetelností jejich percepcí), v bohu pouze potud, že chce nutně to nejlepší.

³⁷⁾ Stavba věty chce zdůraznit vázanost boží vůle na věčné ideje, jež bůh nestvořil (bůh je pouze poznává), a na princip toho nejlepšího. Boží „dobrota“ je intelektuálního rázu.

³⁸⁾ Zde naznačen motiv tělesnosti, viz dále pozn. č. 43.

³⁹⁾ Být symbolem, symbolizovat znamená být v soulase s něčím. Leibniz se táže, zda složené má i jiný vztah k jednoduchému, než že je mnohostí jednoduchého. Podle Leibnize složené věci svým způsobem napodobují jednoduché, tj. monády.

⁴⁰⁾ Těla jsou prostředkem vzájemné komunikace monád.

⁴¹⁾ SYMPNOIA PANTA, chybný citát z Hippokrata (De alimento), kde se mluví o SYMPNOIA MIA, jednom souhlasu, rozumí se vnitřním souhlasu, harmonií.

⁴²⁾ Duše jako první entelechie těla – Aristotelés, O duši, 412 b 4, český překlad str. 50. Leibniz zde myslí na to, že entelechie je účelová akce, která již započala.

⁴³⁾ Tělo je u Leibnize pouhý fenomén, i když fenomén „dobře fundovaný“, tj. náleží mu objektivní realita, ale odvozená, nepůvodní. Je to seskupení monád, které jsou podřízeny hlavní monádě.

⁴⁴⁾ Tělem se vymezuje pole zřetelných a pole zmatených percepcí.

⁴⁵⁾ Míň Aristotelés, který odmítal nedělitelnost posledních částíček těles.

⁴⁶⁾ Tyto myšlenky byly nepochybně inspirovány objevy, nimž dospěl zejména Leeuwenhoek, Leibnizova koncepcí metafyzických bodů“ je však dřívější.

⁴⁷⁾ Narážka na výrok Hérakleitův, jež Leibniz znal Aristotelovy Metafyziky I, 6 (české vydání, přel. A. Kříž, 46, str. 50).

⁴⁸⁾ Metempsychóza by znamenala, že mohou existovat tělesné monády. Monády však tvoří svazky monád (těla) a jejich rozloučení vstupují do dalších svazků. Pouze h jako nutný a poslední důvod všeho je bez těla.

⁴⁹⁾ A. van Leeuwenhoek (viz Nová soustava, str. 118 t. v.) autorem preformační teorie, podle níž je budoucí organismus preformován ve spermatozou.

⁵⁰⁾ Pouze heterosexuální živočichové patří k „vyšším“.

⁵¹⁾ U živočicha je jedna monáda dominantní, která po spadu těla upadne do spánku beze snů, letargie, zanikne však.

⁵²⁾ Principy je míněno logicko-ontologické odůvodnění koncepcí monády, jež Leibniz v předchozím paragrafu považuje za ověřené zkušeností.

⁵³⁾ Vztah mezi zákony těla a zákony duše je takový, že tělo podobuje svým způsobem duši.

⁵⁴⁾ Descartes vyslovil tento názor ve spise Passions l'âme, I, 41.

⁵⁵⁾ Senzitivní duše je výraz Aristotelův a znamená funkce vidění a vnímání. (O duši, 417a 1, český překlad str. 62.)

⁵⁶⁾ Člověk se věděním a morálkou pozvedá k vyššímu stupni funkce „zrcadla vesmíru“ než ostatní monády.

OBSAH

Život a dílo Gottfrieda Wilhelma Leibnize
7

Úvahy o poznání, pravdivosti a idejích
38

Poznámky

44

K univerzální charakteristice

46

Poznámky

53

Metafyzické pojednání

54

Poznámky

96

Z korespondence mezi Leibnizem a Arnaudem

100

Poznámky

113

Nová soustava přírody a vzájemného spojení
substancí, jakož i jednoty duše a těla

115

Poznámky

125

Z korespondence mezi Leibnizem a de Volderem

128

Poznámky

133

O tom, co přesahuje smysly a hmotu

134

Poznámky

144