

## Obsah

Předmluva .....	5
Kapitola I. Úvod .....	8
<i>Kontinuita a novost: raná fáze novověké filosofie ve vztahu ke středověkému a renesančnímu myšlení – Kontinentální racionalismus: jeho charakteristika, jeho vztah ke skepticizmu a k novostoicismu, jeho vývoj – Britský empirismus: jeho charakteristika a vývoj – Sedmnácté století – Osmnácté století – Politická filosofie – Rozvoj filosofie dějin – Immanuel Kant</i>	
Kapitola II. Descartes I .....	83
<i>Život a dílo – Descartovo zaměření – Jeho myšlenka metody – Teorie vrozených idejí – Metodické pochybování</i>	
Kapitola III. Descartes II .....	117
<i>Cogito, ergo sum – Myšlení a myslitel – Kritérium pravdy – Existence Boha – Obvinění z bludného kruhu – Vysvětlení omylu – Jistota matematiky – Ontologický důkaz Boží existence</i>	
Kapitola IV. Descartes III .....	150
<i>Existence těles – Substance a jejich základní atributy – Vztah mezi myslí a tělem</i>	
Kapitola V. Descartes IV .....	161
<i>Kvality těles – Descartes a dogma o transsubstanciaci – Prostor a místo – Pohyb – Trvání a čas – Původ pohybu – Zákon pohybu – Boží činnost ve světě – Živá tělesa</i>	
Kapitola VI. Descartes V .....	180
<i>Lidské vědomí svobody – Svoboda a Bůh – Prozatímní etika a věda o morálce – Vášně a jejich ovládnutí – Povahy dobra – Komentáře k Descartovým etickým idejím – Obecné poznámky o Descartovi</i>	

Kapitola VII. Pascal .....	199
<i>Život a charakter Pascala – Geometrická metoda, její rozsah a meze – „Srdce“ – Pascalova metoda v apologetice – Bídnota a velikost člověka – Důkaz s pomocí sázky – Pascal jako filosof</i>	
Kapitola VIII. Kartezianismus .....	226
<i>Rozšíření kartezianismu – Geulincx a problém vzájemného působení</i>	
Kapitola IX. Malebranche .....	233
<i>Život a spisy – Smysly, imaginace, porozumění; vyvarování se omylu a dosažení pravdy – Bůh jako jediná skutečná příčina – Lidská svoboda – Vidění věčných pravd v Bohu – Empirické poznání duše – Poznání jiných myslí a existence těles – Boží existence a atributy – Malebranche ve vztahu ke Spinozovi, Descartovi a Berkeleymu – Malebranchův vliv</i>	
Kapitola X. Spinoza I.....	265
<i>Život – Dila – Geometrická metoda – Vliv jiných filosofí na Spinozovo myšlení – Interpretace Spinozovy filosofie</i>	
Kapitola XI. Spinoza II.....	277
<i>Substance a její atributy – Nekonečné mody – Vznik konečných modů – Mysl a tělo – Eliminace finální kauzality</i>	
Kapitola XII. Spinoza III.....	298
<i>Spinozovy úrovně či stupně poznání – Nejasná zkušenost; univerzální ideje; nepravdivost – Vědecké poznání – Intuitivní poznání</i>	
Kapitola XIII. Spinoza IV.....	308
<i>Spinozův záměr při jeho vysvětlování lidských emocí a chování – Conatus; rozkoš a bolest – Odvozené emoce – Pasivní a aktivní emoce – Nevolnictví a svoboda – Intelektuální láska Boha – „Věčnost“ lidské mysli – Rozporuplnost ve Spinozově etice</i>	
Kapitola XIV. Spinoza V.....	326
<i>Přirozený zákon – Základ politické společnosti – Svrchovanost a vláda – Vztahy mezi státy – Svoboda a tolerance – Spinozův vliv a rozdílná hodnocení jeho filosofie</i>	

Kapitola XV. Leibniz I .....	342
<i>Život – De arte combinatoria a idea harmonie – Spisy – Různé interpretace Leibnizova myšlení</i>	
Kapitola XVI. Leibniz II .....	353
<i>Rozdíl mezi pravdami rozumu a pravdami faktuálními – Pravdy rozumu neboli nutná tvrzení – Faktuální pravdy neboli kontingentní tvrzení – Princip dokonalosti – Substance – Identita nerozlišitelných – Zákon continuity – Leibnizův „panlogismus“</i>	
Kapitola XVII. Leibniz III .....	383
<i>Jednoduché substance neboli monády – Entelechie a prvotní látka – Rozlehlost – Tělo a tělesná substance – Prostor a čas – Předzjednaná harmonie – Percepce a žádostivost – Duše a tělo – Vrozené ideje</i>	
Kapitola XVIII. Leibniz IV .....	417
<i>Ontologický důkaz – Důkaz Boží existence z věčných pravd – Důkaz z faktuálních pravd – Důkaz z předzjednané harmonie – Problém zla – Pokrok a dějiny</i>	
Dodatek <b>Stručná bibliografie</b> .....	435
Všeobecná díla.....	435
Kapitoly II–VI: Descartes .....	439
Kapitola VII: Pascal .....	444
Kapitola VIII: Kartezianismus.....	446
Kapitola IX: Malebranche.....	447
Kapitoly X–XIV: Spinoza .....	449
Kapitoly XV–XVIII: Leibniz.....	452
<b>Rejstřík</b> .....	457



## ***Předmluva***

Na konci třetího dílu *Dějin filosofie* jsem vyslovil přání, že se ve čtvrtém dílu zaměřím na období od Descarta až po Kanta. Samozřejmě jsem doufal, že o celé části novověké filosofie pojednám v jednom svazku. Přání však nemohlo být realizováno. Zjistil jsem, že příslušnému období budu muset věnovat tři díly. Abych vyhověl všem potřebám, každý díl tvoří oddělený svazek. Čtvrtý díl, *Od Descarta k Leibnizovi*, se zabývá velkými racionálními systémy filosofie v kontinentální Evropě v období před Kantem. V pátém díle, *Od Hobbese k Humovi*, probírám rozvoj britské filosofie od Hobbese až po skotskou filosofii zdravého rozumu včetně. Šestý díl, *Od Wolffa ke Kantovi*, pojednává o francouzském osvícenství, o Rousseauovi, o německém osvícenství, popisuje nástup filosofie dějin od Vica po Herdera a konečně pak systém Immanuela Kanta. Titul *Od Wolffa ke Kantovi* není jistě nijak ideální, avšak vzhledem ke skutečnosti, že Kant ve svém předkritickém období vycházel z Wolffovy tradice, je zde alespoň něco, čím lze tento název ospravedlnit, zatímco například titul *Od Voltaira ke Kantovi* by byl mimořádně podivný.

Tak jako v předchozích dílech, i tentokrát jsem obsah rozčlenil spíše podle filosofů, než abych sledoval vývoj jednoho a poté zase dalšího filosofického problému. Navíc o některých filosofech pojednávám poměrně obsírně. A i když si myslím, že rozdělení obsahu podle filosofů nejvíce vyhovuje čtenářům, jež mám především na mysli, tato metoda má zcela jistě i své nevýhody. Když bude čtenář pročítat kapitoly o různých myslitelích a více či méně detailní popisy jejich idejí, možná se mu nepodaří získat celkový obraz. Sice si myslím, že staré rozdělení na

kontinentální racionalismus a britský empirismus je oprávněné, pokud je k němu připojen dostatek výhrad, avšak přísné lpění na tomto schématu vyvolává dojem, že kontinentální a britská filosofie v sedmnáctém a osmnáctém století se pohybovaly po dvou souběžných liniích, kdy se každá filosofie vyvíjela nezávisle na té druhé. A takový dojem je mylný. Descartes mírně ovlivnil britské myšlení, Berkeley byl ovlivněn Malebranchem, Spinozovy politické ideje vděčí za hodně Hobbesovi a filosofie Locka, který psal v sedmnáctém století, prokázala velký vliv na myšlení francouzského osvícenství v osmnáctém století.

Abych částečně vynahradil nevýhodu zvolené metody vzhledem k rozdělení, rozhodl jsem se napsat jakousi úvodní vysvětlující kapitolu, jež má čtenáři podat obecný pohled na filosofii sedmnáctého a osmnáctého století. Tím se pokrývá obsah dílů IV, V a VI, který jsem původně chtěl projednat v jediném svazku. Samozřejmě jsem úvodní shrnutí vložil na začátek IV. dílu; ve svazcích V a VI tudíž už žádné úvodní kapitoly nebudou. Popisná úvodní kapitola takového charakteru nevyhnutelně zahrnuje problematiku, která se dost často opakuje. Chci naznačit, že ideje, jež se pak probírají v dalších kapitolách mnohem podrobněji a do větší hloubky, se v úvodu načrtnou jen lehce. Nicméně mám za to, že výhody, které bude mít čtenář k dispozici, když na začátek vložím úvodní vysvětlující kapitolu, vysoce převažují nad nevýhodami zvolené metody.

Závěrem ještě slovo o odkazech. Odkazy jako „díl II, kapitola XL“ se vztahují k těmto *Dějinám filosofie*. Pokud jde o odkazy ke spisům filosofů, jimiž se zabývám, pokusil jsem se je uvést v takové podobě, která bude užitečná pro čtenáře, přejí-li si je sami vyhledat. Někteří historikové a interpreti používají tu praxi, že uvádějí odkazy podle svazku a stránky uznávaného kritického vydání – pokud takové existuje – u spisů filosofů, které probírají. Avšak já osobně mám jisté pochyby, zda je moudrým způsobem lpět výhradně na této praxi v takové publikaci, jakou je

tato kniha. Například v kapitolách o Descartovi jsem skutečně citoval svazek a stránku z vydání Adama a Tanneryho, avšak kde to bylo dostupné, připojil jsem ještě odkazy podle kapitoly nebo oddílu díla samotného. Počet lidí, kteří mají snadný přístup k vydání Adama a Tanneryho, je velice omezený, stejně jako jen málo lidí má nejnovější vynikající kritické vydání Berkeleyho, avšak laciná vydání mnohem důležitějších spisů hlavních filosofů jsou snadno dostupná. Podle mého názoru by se měly poskytovat odkazy s ohledem na dostupnost pro čtenáře, kteří mají spíše tato běžná vydání, než s ohledem na ty, kteří vlastní nebo mají přístup k uznávaným kritickým vydáním.

# Kapitola I.

## Úvod

*Kontinuita a novost: raná fáze novověké filosofie ve vztahu ke středověkému a renesančnímu myšlení – Kontinentální racionalismus: jeho charakteristika, jeho vztah ke skepticismu a k novostoicismu, jeho vývoj – Britský empirismus: jeho charakteristika a vývoj – Sedmnácté století – Osmnácté století – Politická filosofie – Rozvoj filosofie dějin – Immanuel Kant*

1. Obecně se tvrdí, že novověká filosofie začala Descartem (1596–1650) nebo Francisem Baconem (1561–1626); Baconem v Anglii a Descartem ve Francii. Možná není bezprostředně zřejmé, jakým právem se termín „novověká“ používá pro myšlení sedmnáctého století. Ale užití tohoto termínu jasně naznačuje, že existuje předěl mezi středověkou filosofií a filosofií po středověku a že každé z nich jsou vlastní významné charakteristiky, které druhá z filosofií nemá. A filosofové sedmnáctého století byli určitě přesvědčeni, že existuje velice ostrý předěl mezi starými filosofickými tradicemi a tím, o co se pokoušeli oni sami. Muži jako Francis Bacon a René Descartes byli z hloubi duše přesvědčeni, že začínají od samého počátku.

Jestliže se názory renesančních a porenasančních filosofů velice dlouho přijímaly bez hlubšího přemýšlení, stalo se tak kvůli přesvědčení, že ve středověku skutečně nebylo nic, co by prospělo rozvoji filosofie. Zápal pro nezávislou a kreativní filosofickou reflexi, který se rozhořel tak jasně v antickém Řecku, téměř



zmizel až do doby, kdy byl znovu oživen v renesanci a výrazně se rozmohl v sedmnáctém století.

Když se však konečně začalo věnovat trochu víc pozornosti středověké filosofii, myslitelé došli k názoru, že pohled na ni byl příliš přísný, a někteří autoři zdůraznili kontinuitu mezi středověkým myšlením a filosofií po středověku. Tento fenomén kontinuity lze zřetelně pozorovat v politické a společenské sféře. Modely společnosti a politické organizace v sedmnáctém století zcela určitě nepovstaly z ničeho nic a bez historických předchůdců. Například pozorujeme postupné vytváření jednotlivých národních států, vznik velkých monarchií a nástup střední třídy. Dokonce i na poli vědy není diskontinuita až tak velká, jak se kdysi předpokládalo. Nedávné výzkumy prokázaly existenci empirické vědy přímo uprostřed éry středověku. Ve III. dílu těchto *Dějin filosofie* jsem věnoval značnou pozornost širšímu využití teorie *impetu*,<sup>1</sup> jak ji předkládali fyzikové čtrnáctého století. Podobně lze stejnou kontinuitu vypožorovat ve sféře filosofie. Můžeme vidět, jak se filosofie ve středověku postupně vymanila z pout teologie a stala se samostatnou vědeckou disciplínou. A také můžeme vidět linie myšlení, které anticipovaly pozdější filosofický vývoj. Například charakteristické filosofické hnutí čtrnáctého století, obecně známé jako nominalistické hnutí,<sup>2</sup> v několika důležitých ohledech anticipovalo pozdější empirismus. Nebo spekulativní filosofie Mikuláše Kusánského<sup>3</sup> se svými anticipacemi některých Leibnizových tezí vytváří pojtítko mezi středověkým, renesančním a předkantovským myšlením. Učenci prokázali, že muži jako Francis Bacon, René Descartes a John Locke podléhali vlivu minulosti ve vyšší míře, než si to sami uvědomovali.

<sup>1</sup> Srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 205–208.

<sup>2</sup> Srv. *tamtéž*, s. 62–199 (kapitoly III–IX).

<sup>3</sup> Srv. *tamtéž*, s. 301–321 (kapitola XV).

Tento důraz na kontinuitu byl nepochybně nutný jako korektiv příliš ukvapeného přijetí nároků na novost myšlenek, prosazovanou renesančními filozofy a mysliteli sedmnáctého století. Vyjadřuje pochopení faktu, že zde skutečně existovalo něco jako středověká filozofie a že bylo zapotřebí uznat její pozici jako integrální součásti evropské filozofie obecně. Současně se však, pokud je přespříliš zdůrazňována diskontinuita, může zdůrazňovat i kontinuita. Porovnáme-li modely společenského a politického života ve třináctém a v sedmnáctém století, rozdíly ve struktuře společnosti jsou ihned zřejmé. Ačkoli lze snadno vysledovat historické faktory, jež přispěly ke zrodu reformace, i přesto reformace byla v určitém smyslu explozí, jež rozbila náboženskou jednotu středověkého křesťanství. A i když je možné na intelektuální půdě středověké Evropy objevit sémě pozdější vědy, výsledky výzkumu nebyly zase tak zásadní, aby nutně přivodily nějakou podstatnou změnu v názoru na význam renesanční vědy. Podobně také, zohlední-li se všechny oprávněné výpovědi dokládající kontinuitu mezi středověkou filozofií a filozofií následujícího období, zůstává pravdou, že mezi nimi existovaly značné rozdíly. V souvislosti s tím můžeme uvést, že ačkoli Descartes byl bez pochyb ovlivněn scholastickým způsobem myšlení, sám kladl velký důraz na to, že použití termínů převzatých ze scholastické filozofie nezbytně neznamená, že tyto pojmy jsou užívány ve stejném smyslu, v jakém je chápali scholastici. A i když Locke byl ve své teorii o přirozeném právu ovlivněn Hookerem,<sup>4</sup> jehož pro změnu ovlivnilo středověké myšlení, Lockova idea přirozeného práva není stejná jako táž idea u sv. Tomáše Akvinského.

Můžeme se přirozeně stát otroky slov nebo označení. To znamená, že když historii rozdělujeme na různá období, můžeme

---

<sup>4</sup> Srv. COPLESTON, F., *Dějiny filozofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017.

inklinovat k tomu, že přestaneme vnímat kontinuitu a postupné přechody, zejména pohlížíme-li na historické události s velkým časovým odstupem. Neznamená to však, že je zcela nepatřičné nemluvit o historických obdobích, nebo tvrdit, že nedošlo k žádným podstatným změnám.

A pokud se všeobecná kulturní situace v porenasancním světě ve významných rysech odlišovala od kulturní situace ve středověkém světě, je jen přirozené, že se takové změny reflektují i ve filosofickém myšlení. Zároveň právě tak změny ve společenské a politické sféře, dokonce, i když se zdály být více či méně prudké a neočekávané, předem počítaly s již existující situací, z níž povstaly, takže také nové postoje a cíle a způsoby myšlení na poli filosofie předpokládaly již existující situaci, s níž byly do určitého stupně spojeny. Jinak řečeno, nejsme konfrontováni s prostou volbou mezi dvěma ostře odlišnými alternativami, s tvrzením o diskontinuitě a s tvrzením o kontinuitě. V úvahu se musí vzít oba prvky. Existuje jistá změna a jistá novost, ale změna není stvořením z ničeho.

Situace se tedy zdá být následující: starý důraz na diskontinuitu vznikl především kvůli neochotě připustit, že ve středověku existovala nějaká filosofie, jež by byla hodna takového označení. Následné uznání existence a významu středověké filosofie vedlo ke zdůraznění kontinuity. Avšak nyní vidíme, že to, co je požadováno, je pokus ilustrovat jak prvky kontinuity, tak zvláštní charakteristiky odlišných období. A co je pravda vzhledem k našim úvahám o rozličných obdobích, pochopitelně platí i ve vztahu k jednotlivým myslitelům. Historiky trápí pokušení popsat myšlení jednoho období pouze jako přípravné stádium pro myšlení dalšího období a systém jednoho myslitele jen jako milník k systému myslitele jiného. Pokušení je skutečně velice silné, neboť historik zvažuje časový sled událostí, nikoli věčnou a neměnnou realitu. Navíc je zde zřejmý směr, v jakém středověké myšlení připravilo cestu pro myšlení následujícího období,

a existuje i reálný základ pro to, aby se na Berkeleyho filosofii pohlíželo jako na milník mezi filosofiemi Locka a Huma. Avšak když člověk podlehne takovému pokušení, hodně toho opomine. Berkeleyho filosofie je mnohem víc než jen stádiem ve vývoji empirismu od Locka k Humovi a středověké myšlení má své vlastní charakteristiky.

Jedním ze snadno rozlišitelných rozdílů mezi filosofií středověku a filosofií následného období je zřetelný rozdíl ve formách literárního vyjádření. Zatímco ve středověku psali latinsky, v období po středověku nacházíme narůstající množství spisů v rodném jazyce. Nebylo by pravdou, pokud bychom tvrdili, že v předkantovském novověkém období se vůbec nepoužívala latina. Jak Francis Bacon, tak René Descartes psali v latině stejně jako v mateřském jazyce. Stejně tak činil i Thomas Hobbes. A Baruch Spinoza svá díla sepisoval výhradně v latině. Ale John Locke psal anglicky a v osmnáctém století běžně vidíme použití národních jazyků. Hume psal anglicky, Voltaire a Rousseau francouzsky, Kant německy. Za druhé, zatímco středověcí myslitelé měli ve zvyku sepisovat komentáře k určitým standardním dílům, filosofové po středověku – ať už psali latinsky, nebo v rodném jazyce – sepisovali původní pojednání a traktáty a zcela upustili od formy komentáře. Nechci zde naznačovat, že filosofové středověku psali pouze komentáře, protože by to nebyla pravda. V komentářích k *Sentencím Petra Lombardského*<sup>5</sup> a k dílům Aristotela a dalších autorů existovaly charakteristické rysy středověké filosofické kompozice, zatímco když přemýšlíme o spisech filosofů sedmnáctého století, nacházíme volná pojednání, nikoli však už komentáře.

Rozšíření používání mateřského jazyka ve filosofických spisech pochopitelně doprovázelo jejich rostoucí využití v jiných

---

<sup>5</sup> Srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie II. Od Augustina ke Scotovi*, Refugium, Olomouc 2016.

literárních směrech. A můžeme to spojit se všeobecnými kulturními, politickými a společenskými změnami a vývojovými trendy. Ale můžeme v tom spatřovat také symptom vymanění se filosofie z omezení jednotlivých škol. Středověcí filosofové byli z valné většiny univerzitními profesory, kteří se současně věnovali výuce. Psali komentáře ke standardním textům, jež se používaly na univerzitě, a psali jazykem učenců a akademického světa. Naopak novověcí filosofové v období před Kantem z velké míry nebyli nijak spojeni s akademickým vyučováním. Descartes nebyl nikdy univerzitním profesorem. Ani Spinoza, přestože se mu dostalo pozvání do Heidelbergu. A Leibniz byl spíše podnikatelem, který odmítl profesuru, protože si život naplánoval úplně jinak. V Anglii Locke zastával nižší úřady ve státní správě a Berkeley byl biskupem, a přestože Hume se snažil zajistit si univerzitní křeslo, nepodařilo se mu to. Pokud jde o francouzské filosofy osmnáctého století, jakými byli Voltaire, Diderot a Rousseau, byli to většinou autoři se zájmem o filosofii. Filosofie v sedmáctém a osmnáctém století se stala záležitostí všeobecného zájmu ve vzdělaných a kultivovaných vrstvách a je jen přirozené, že užití mateřského jazyka nahradilo latinu ve spisech, které byly určeny široké veřejnosti. Jak poznamenává Hegel, až teprve u Kanta nacházíme filosofii, která je tak propracovaná a těžko pochopitelná, že už se o ní nedalo prohlásit, že patří do všeobecného vzdělání kultivovaného člověka. Používání latiny tou dobou samozřejmě už zcela vymizelo.

Jinak řečeno, původní a kreativní filosofie raného novověkého období se rozvíjela mimo univerzity. Byly to výtvoři nových a původních myslitelů, nikoli tradicionalistů. A to je pochopitelně jeden důvod, proč filosofické spisy získaly spíše formu nezávislých pojednání nežli komentářů. Autoři totiž důrazně dbali na to, aby rozvíjeli své vlastní myšlenky nezávisle na velkých jménech minulosti a na názorech antického Řecka a středověkých myslitelů.

Prohlásíme-li však, že latinu v předkantovském období novověké filosofie nahradily mateřské jazyky, že se psala nezávislá pojednání namísto komentářů a že nejvýznamnější filosofové tohoto období nebyli univerzitními profesory, to všechno nám dost dobře ještě neobjasňuje podstatné rozdíly mezi středověkou filosofií a filosofií následujícího období. Musíme vynaložit jisté úsilí a pokusit se tyto rozdíly stručně vysvětlit.

Často se říká, že novověká filosofie je autonomní, že je produktem pouhého rozumu, kdežto středověká filosofie že byla podřízena křesťanské teologii, omezována závislostí na dogmatech. Když to však prohlásíme takto směle a bez výhrad, pak je tento úsudek až příliš zjednodušený. Na jedné straně ve třináctém století nacházíme sv. Tomáše Akvinského, který potvrzuje nezávislost filosofie jako oboru studia, odděleného od teologie, a ve čtrnáctém století vidíme, jak se teologie a filosofie rozcházejí důsledkem nominalistické kritiky tradiční metafyziky. Na druhé straně v sedmnáctém století nacházíme Descarta, který se snažil uvést v soulad své filosofické ideje s požadavky katolického dogmatu,<sup>6</sup> zatímco v osmnáctém století Berkeley výslovně říká, že jeho konečným cílem je dovést lidi k pravdám evangelia. Fakta nás tedy neopravňují k tomu, abychom dogmaticky tvrdili, že veškerá novověká filosofie byla oproštěna ode všech teologických postulátů a že filosofové nepodléhali vlivu křesťanské víry. Takové prohlášení by nebylo platné u Descarta, Pascala, Malebranche, Locka nebo Berkeleyho, ačkoli platí u Spinozy, Hobbese, Huma a samozřejmě u materialistických myslitelů osmnáctého století ve Francii. Současně je nepochybně pravdou, že můžeme sledovat postupující osvobození filosofie od teologie od počátků filosofické reflexe v raném středověku až po novověkou epochu. A určitě zde existuje zcela jasný rozdíl například mezi Akvinským a Descartem, přestože Descartes byl věřícím křesťanem. Akvinský

---

<sup>6</sup> Například svou teorií o substanti s dogmatem transsubstanciacie.

byl totiž primárně teologem, zatímco Descartes byl filosofem, nikoli teologem. Prakticky všichni výrazní středověcí filosofové včetně Viléma Ockhama byli teology, zatímco vůdčí filosofové sedmnáctého a osmnáctého století teology nebyli. Ve středověku se teologie hodnotila jako nejvyšší věda, a nacházíme teology, kteří byli navíc ještě filosofové. V sedmnáctém a osmnáctém století nacházíme filosofy, z nichž někteří byli věřícími křesťany, zatímco jiní zase nebyli. A přestože náboženské vyznání nepochybně nějakým způsobem ovlivnilo filosofické systémy mužů jako Descartes a Locke, tito myslitelé byli od základu ve stejném postavení jako kterýkoli dnešní filosof, jenž je křesťanem, ale který není – v profesionálním smyslu – teologem. To je jeden z důvodů, proč se nám filosofové jako Descartes a Locke jeví jakožto „novověci“, porovnáme-li je se sv. Tomášem nebo sv. Bonaventurou.

Samozřejmě bychom měli rozlišovat mezi poznáním faktů a hodnocením faktů. Někdo by mohl říci, že jak byla filosofie proporcionálně vydělena ze svého úzkého svazku s teologií a jak se osvobodila od veškeré vnější kontroly, stalo se z ní to, čím má být, čistě autonomním oborem studia. Jiní by mohli prohlásit, že postavení udělené filosofii ve třináctém století bylo tím pravým, tj. že byla uznána práva rozumu stejně jako práva zjevení. A bylo to ve prospěch filosofie, když ji uznání zjevené pravdy uchránilo před chybnými závěry. Zde máme odlišná hodnocení faktů. Ale jakkoli fakta hodnotíme, zdá se mi neoddiskutovatelně pravdivé, že filosofie se postupně osvobodila od teologie, s tou výhradou, že slovo „osvobodila“ je chápáno v neutrálním významu z hlediska hodnocení.

Bývá zvykem dávat do souvislostí změnu postoje ve filosofii, pokud jde o teologii, s posunem zájmu od teologických témat ke studiu člověka a přírody bez výslovného vztahu k Bohu. Taková interpretace je podle mého názoru pravdivá, přestože se v ní nachází prostor pro přehánění.

V této souvislosti se často zmiňuje humanistické hnutí v renesanci. A skutečně, říci, že humanistické hnutí se se svými rozšiřujícími literárními studii a novými vzdělávacími ideály zabývalo primárně člověkem, znamená pronést samozřejmou pravdu, vlastně tautologii. Ale jak jsem zdůraznil ve třetím dílu těchto *Dějín*,<sup>7</sup> italský humanismus nepředstavoval nijak silný, rozhodující a zásadní odklon od minulosti. Humanisté pranýřovali nekultivovanost v latinském stylu, ale totéž činil i Jan ze Salisbury ve dvanáctém století a Petrarca ve století čtrnáctém. Humanisté podporovali literární oživení, avšak středověk dal světu jeden z největších evropských literárních počínů, Danteho *Božskou komedii*. Italský humanismus provázelo nadšení pro platónskou nebo spíše novoplatónskou tradici ve filosofii, avšak novoplatónismus také vykazoval velký vliv na středověké myšlení, ačkoli novoplatónská témata ve středověké filosofii nebyla založena na studiu různých textů, jež byly běžně dostupné až v patnáctém století. Italský platónismus, navzdory svým silným sympatiím k harmonickému rozvoji lidské osobnosti a k vyjádření božského v přírodě, může být jen stěží charakterizován tak, že vytvořil přímou antitezi vůči středověkému pohledu. Humanismus se nepochybně rozvíjel, prohluboval a rozšiřoval a zaujal mnohem významnější pozici jako jeden z proudů středověké kultury, a v tomto smyslu zahrnoval posun důrazu. Avšak nepostačoval k tomu, aby sám jako takový připravil zázemí pro ranou fázi novověké filosofie.

Změnu od teocentrického charakteru velkých středověkých systémů k soustředění zájmu na přírodu jako jednotný a dynamický systém lze vypožorovat mnohem jasněji ve spisech takových filosofů jako Bruno<sup>8</sup> a Paracelsus<sup>9</sup> a platóniků jako

---

<sup>7</sup> Sr. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 271–282 (kapitola XIII).

<sup>8</sup> *Tamtéž*, s. 322–342 (kapitola XVI).

<sup>9</sup> *Tamtéž*, s. 343–354 (kapitola XVII).



Marsilio Ficino a Giovanni Pico della Mirandola.<sup>10</sup> Avšak přesto, že spekulativní filosofie přírody Bruna a jemu podobných myslitelů vyjadřovaly a podporovaly přerod myšlení od středověkého k novověkému, pokud se týče soustředění zájmu, musíme vzít v úvahu ještě další faktor, a tím je vědecké hnutí renesance.<sup>11</sup> Probíráme-li dané období, není skutečně vždycky snadné načrtnout přesné dělítko mezi spekulativními filozofy přírody a vědci. Nikdo však pravděpodobně nebude zpochybňovat to, pokud Bruna zařadíme do kategorie první a Keplera a Galileia do kategorie druhé. A ačkoli spekulativní filosofie přírody tvořily část základny novověké filosofie, vliv vědeckého hnutí renesance byl velice významný pro vymezení filozofického myšlení v sedmáctém století.

Předně zde však byla renesanční věda, jíž se později ve své práci věnoval Newton a která efektivně stimulovala mechanistické pojetí světa. A toto pojetí bylo pochopitelně faktorem, jenž mocně přispěl k zaměření zájmu na přírodu ve sféře filosofie. Pro Galileia je Bůh Stvořitelem a Spasitelem světa; tento velký vědec byl velice vzdálený tomu, aby byl ateistou nebo agnostikem. Ale přírodu jako takovou lze pozorovat coby dynamický systém těles v pohybu, inteligibilní strukturu, kterou lze vyjádřit matematicky. A i když neznáme vnitřní povahu sil,<sup>12</sup> jež tomuto systému vládnou a jež se zjevují v pohybu připouštějícím matematické vyjádření, můžeme přírodu studovat bez nějakého bezprostředního odvolávání se na Boha. Nenacházíme zde přelom oproti středověkému myšlení v tom smyslu, že Boží existence a činnost jsou buď popřeny, nebo zpochybněny. Ale určitě zde nacházíme významnou změnu zájmu a důrazu. Zatímco teolog-filosof ze

---

<sup>10</sup> *Tamtéž*, s. 355–373 (kapitola XVIII).

<sup>11</sup> *Tamtéž*.

<sup>12</sup> Podle Galileia existují v přírodě „primární příčiny“, jmenovitě síly jako gravitace, která způsobuje vzdálené a specifické pohyby. Vnitřní povahy primárních příčin jsou neznámé, ale gravitaci lze vyjádřit matematicky.

třináctého století jako sv. Bonaventura se principiálně zajímal o materiální svět zvažovaný jako odraz nebo odvozené zjevení svého božského původu, renesanční vědec – ačkoli nepopíral, že příroda má božský původ – se primárně zajímal o kvantitativně určitelnou vnitřní strukturu světa a jeho dynamického procesu. Jinak řečeno, máme zde protiklad mezi názorem teoreticky zaměřeného metafyzika, jenž zdůrazňuje cílovou kauzalitu, a názorem vědce, pro něhož účinná kauzalita, odhalená v matematicky určitelném pohybu, zaujímá místo cílové kauzality.

Můžeme prohlásit, že když porovnáme muže, kteří byli primárně teology, s muži, kteří byli primárně vědci, je dostatečně zřejmé, že jejich zájmy budou odlišné, takže je poměrně nezbytné upozornit právě na tuto rozdílnost. Avšak pointa spočívá v tom, že společný vliv spekulativní filosofie přírody a renesanční vědy uplatnil svůj vliv ve filosofii sedmnáctého století. Například v Anglii Hobbes vyloučil z filosofie všechny rozmluvy o nemateriálním nebo duchovním. Tento filosof se zajímal pouze a jen o tělesa, přestože mezi tělesa v obecném smyslu začlenil nejen lidské tělo, ale také politický útvar či stát. Kontinentální racionalističtí metafyzici od Descarta po Leibnize ve skutečnosti z filosofie studium duchovní reality nevyloučili. Tvzení o existenci duchovní substance a Boha je integrální součástí karteziánského systému a Leibniz ve své teorii o monádách, jak uvidíme později, prakticky zduchovnil tělo. Současně Descartes, jak se zdálo Pascalovi, začlenil Boha pouze proto, aby svět jakoby fungoval, přičemž jinak pro něj neměl žádné další místo. Pascalovo obvinění může být dost dobře nespravedlivé, a podle mého názoru je nespravedlivé. Avšak přesto je příznačné, že Descartova filosofie byla schopna působit dojmem, který si stěží někdo uměl představit u systému nějakého metafyzika třináctého století.

Nebyla to však pouze otázka nasměrování zájmu. Rozvoj ve fyzice nikoli nepřírozeně podněcoval úsilí filosofie, aby objevovala nové pravdy o světě. V Anglii zdůrazňoval Bacon empirické

a induktivní studium přírody s tím cílem, aby člověk rozšířil svou moc nad přírodou a mohl ovládat své materiální životní prostředí, studium, jež mělo být prováděno bez ohledu na autoritu nebo na velká jména minulosti. Ve Francii jedna z Descartových hlavních námitek proti scholastice byla, že podle jeho názoru slouží pouze k tomu, že systematicky vykládá pravdy, jež jsou již všeobecně známé, a že jí chybí síla k tomu, aby objevovala pravdy nové. V díle *Novum Organum* Bacon upozorňoval na praktické důsledky určitých vynálezů, které – jak sám uvádí – změnilly tvářnost věcí a stav světa. Uvědomoval si, že nové zeměpisné objevy, odhalení čerstvých zdrojů bohatství a především pak ustavení fyziky na experimentální bázi byly posly nástupu nové éry. A třebaže mnohé z toho, co anticipoval, došlo uplatnění až dlouho po jeho smrti, měl pravdu, když zaznamenal počátek procesu, který vedl k naší technické civilizaci. Muži jako Francis Bacon nebo René Descartes si nepochybně neuvědomovali, do jaké šíře bylo jejich myšlení ovlivněno staršími způsoby myšlení, ale jejich předpoklad, že stojí na prahu nové éry, byl naprosto správný. A filosofie byla nucena sloužit ideálu rozšiřujícího se lidského poznání s ohledem na vývoj civilizace. Pravda je, že karteziánské a Leibnizovy myšlenky o vhodné metodě, které tento proces doprovázely, nebyly stejné jako u Francise Bacona. To však nemění nic na skutečnosti, že jak na Descarta, tak na Leibnize hluboce zapůsobil úspěšný vývoj nové vědy, silně je ovlivnil a oni považovali filosofii za prostředek k rozšiřování našeho poznání světa.

Existuje ještě další významný způsob, jakým vědecký vývoj renesance ovlivnil filosofii. V té době nedošlo k žádnému jasnému předělu mezi fyzikou a filosofií. Fyzika byla nazývána přirozenou či experimentální filosofií. Skutečně, toto označení přetrvávalo na starších univerzitách do té míry, že například na Oxfordu stále ještě existuje katedra pro experimentální filosofii, ačkoli ten, který toto místo zastává, se nezabývá filosofií v tom

smyslu, jak tento termín chápeme dnes. Nicméně je zřejmé, že skutečné objevy v astronomii a ve fyzice během renesance a v raném novověku učinili muži, jež bychom klasifikovali nikoli jako vědce, ale jako filosofy. Jinak řečeno, při zpětném pohledu vidíme fyziku i astronomii, jak dosáhly své zralosti a kráčely svou vlastní cestou víceméně nezávisle na filosofii navzdory faktu, že jak Galileo, tak Newton filosofovali (v našem chápání tohoto termínu). Avšak v období, jež nyní probíráme, neexistovalo žádné skutečně empirické studium psychologie ve smyslu vědy oddělené od dalších věd a od filosofie. Bylo tudíž přirozené, že úspěšný vývoj v astronomii, fyzice a chemii probudil ve filosofech myšlenku vytvořit vědu o člověku. Pravda, empirické studium o lidském těle se již rozvíjelo; stačí si jen připomenout objevy v anatomii a fyziologii, jež učinili takoví muži jako Vesalius, autor díla *De fabrica humani corporis*<sup>13</sup> (1543), a Harvey, který přibližně v roce 1615 objevil krevní oběh. Avšak pro studium psychologie se musíme obrátit na filosofy.

Například Descartes napsal dílo o vášních duše a předložil teorii, aby vysvětlil interakci mezi myslí a tělem. Spinoza psal o lidském poznání, o vášních a o sladění zjevného uvědomění si či vědomí svobody s determinismem, jak to vyžadoval jeho systém. Mezi britskými filosofy nacházíme o psychologické otázky značný zájem. Všichni čelní empirici – Locke, Berkeley a Hume – se zabývali problémy týkajícími se poznání a projevovali sklon probírat tyto problémy spíše z psychologického než výslovně gnozeologického stanoviska. To znamená, že soustředili pozornost na otázku, jak vznikají naše myšlenky. A to je evidentně psychologická otázka. Jinde v anglickém empirismu sledujeme rozvoj asociační psychologie. Hume v úvodu ke svému *Pojednání o lidské přirozenosti* mluví výslovně o potřebě rozvoje vědy o člověku na empirickém základu. Říká, že přirozená filo-

---

<sup>13</sup> [O stavbě lidského těla].

sofie již byla vybudována na experimentálním nebo empirickém základu, ale filosofové se teprve nyní začali zabývat vědou o člověku.

Takový vědec jako Galileo, kterého zajímala tělesa v pohybu, se pochopitelně mohl upoutat na materiální svět a na problémy fyziky a astronomie, avšak pohled na svět jako mechanický systém nabízel problémy, jimž se metafyzický filosof nemohl vyhnout. Konkrétně pak vzhledem k tomu, že člověk je bytím ve světě, vyvstává otázka, zda spadá či nespadá do mechanického systému. Jsou tu zřejmé dvě obecné linie odpovědi. Na jedné straně filosof může hájit názor, že člověk vlastní duchovou duši obdarovanou schopností svobodné vůle a že na základě této duchové a svobodné duše částečně transcenduje materiální svět a systém mechanické kauzality. Na straně druhé filosof může rozšířit vědecké pojetí materiálního vesmíru a začlenit do něj člověka jako celek. Psychické pochody pak budou pravděpodobně interpretovány jako průvodní jevy fyzikálních procesů, nebo – mnohem hruběji – jako bytí sama o sobě materiální, a lidská svoboda bude popřena.

Descartes byl přesvědčen, že pravdivá je první odpověď, ačkoli mluvil spíše o mysli než o duši. Materiální svět lze popsat v termínech hmoty, identifikovat jej s geometrickými pojmovými obsahy a pohybem. A všechna tělesa, včetně živých těl, jsou svým způsobem stroji. Ale člověka jako celek nelze redukovat pouze na součást tohoto mechanického systému, neboť vlastní duchovní mysl, která transcenduje materiální svět a determinující zákony účinné kauzality, jež vládne tomuto světu. A zde, přímo na prahu moderní éry, tedy nacházíme takzvaného „otce novověké filosofie“, jenž potvrzuje, že existuje duchovní realita obecně, a konkrétně pak lidská duchovní mysl. A toto tvrzení nebylo pouze přežitkem staré tradice; bylo integrální součástí Descartova systému a reprezentovalo část jeho odpovědi na problémy nového vědeckého světového názoru.

Descartova interpretace člověka však vynesla na povrch další konkrétní problém. Jestliže se tedy člověk skládá ze dvou jasně odlišitelných substancí, jeho přirozenost se jeví tak, že se rozpadá a že už pro ni není charakteristická jednota. Pak se stává velice obtížným vysvětlit evidentní fakta o psycho-fyzické interakci. Sám Descartes tvrdil, že mysl může a také působí na tělo, avšak jeho teorie interakce byla považována za nejméně uspokojivý rys jeho systému. A karteziáni jako Geulincx, kteří jsou obecně známí pod označením „okazionalisté“, odmítali připustit, že dva heterogenní typy substancí mohou působit jedna na druhou. Jakmile očividně dojde k interakci, to, k čemu skutečně dochází, je, že při příležitosti psychického jevu Bůh zapříčiní odpovídající fyzický jev, nebo naopak. Tak se okazionalisté vrátili k Božím působení, aby vysvětlili očividná fakta interakce. Není však okamžitě zjevné, jak Bůh může jednat takovým způsobem, když mysl nemůže působit na tělo. A ve Spinozově systému byl problém interakce eliminován, protože mysl a tělo považoval za dva aspekty jedné reality. Avšak ve filosofii Leibnize se tento problém znovu objevuje v poněkud odlišné podobě. Už tu neexistuje otázka, jak může existovat interakce mezi dvěma heterogenními typy substancí, ale spíše jak může existovat interakce mezi numericky odlišnými a nezávislými monádami, tedy mezi dominantní monádou, jež konstituuje lidskou mysl, a monádami, které konstituují lidské tělo. A Leibnizova odpověď byla velice podobná, i když ne totožná, odpovědi okazionalistů. Takže Bůh stvořil monády tak, že jejich aktivity jsou synchronizovány způsobem analogickým pohybu ručiček dvou dokonale sestrojených a shodně jdoucích hodin, přestože jedny hodiny nepůsobí na druhé.

Okazionalisté začínali pochopitelně s Descartovou ideou duchovních a materiálních substancí, a jejich podivná teorie staví na této myšlence. Ale byli i jiní filosofové, kteří se pokoušeli rozšířit na člověka jako celek nové vědecké pojetí světa. V Anglii

aplikoval Hobbes základní myšlenky Galileovy mechaniky na veškerou realitu, tj. na veškerou realitu, již lze ve filosofii významně zvažovat. Postavil na stejnou úroveň substanci s materiální substancí a nechtěl připustit, že by se filosof měl zabývat nějakým jiným druhem reality. Filosof tudíž musí zvažovat člověka jako čistě materiální bytí, které podléhá stejným zákonům jako všechna ostatní tělesa. Svoboda je eliminována a vědomí je interpretováno jako pohyb redukovatelný na změny v nervovém systému.

V osmnáctém století na evropském kontinentu dost filosofů přijalo podobně hrubý materialismus. Například La Mettrie, autor díla *Člověk stroj* (1748), prezentoval člověka jako složitý materiální stroj a teorii o duchové duši považoval za výmysl. Když předkládal tento názor, tvrdil, že Descartes je jeho přímým předchůdcem. Descartes začínal tak, že světu předložil mechanistickou interpretaci, ale v určitém bodě tuto teorii opustil. La Mettrie se soustředil na to, aby dokončil celý proces tak, že dokáže, že lidské psychické procesy, o nic méně než jeho vlastní psychické procesy, lze vysvětlit v pojmech mechanistických a materialistických hypotéz.

Výzva nové vědy tudíž nastolila problém, pokud šlo o člověka. Pravda, tento problém byl v jistém smyslu starým problémem, a v řecké filosofii můžeme najít řešení, jež jsou analogická k odlišným řešením nabízeným Descartem a Hobbesem v sedmáctém století. Stačí si jen připomenout na jedné straně Platóna a na straně druhé Démokrita. Avšak ač byl tento problém starý, byl do jisté míry i nový v tom smyslu, že rozvoj galileovské a newtonské vědy postavil tento problém do nového světla a zdůraznil jeho význam. Na konci období, které probírám ve čtvrtém, pátém a šestém dílu, nacházíme Immanuela Kanta, který se snaží zkombinovat přijetí udržitelnosti newtonské vědy s vírou v lidskou mravní svobodu. Bylo by skutečně zavádějící, kdybychom prohlásili, že Kant lépe formuloval Descartův postoj,

ale činíme-li obecný přehled a chceme odlišit ty, kteří rozšířili mechanistický pohled na svět i o člověka v jeho celkovosti, a ty, kteří tak neučinili, musíme Descarta i Kanta postavit na tutéž stranu zákopu.

Vezmeme-li v úvahu přesun zájmu z teologických témat na studium přírody a člověka bez výslovného odkazu na Boha, relevantní je následující bod: když Hume v osmnáctém století mluvil o vědě o člověku, začlenil do ní i morální filosofii či etiku. A v britské filosofii obecně během období mezi renesancí a koncem osmnáctého století můžeme pozorovat tento silný zájem o etiku, který nadále pokračoval jako vůdčí charakteristika britského myšlení. Navíc je všeobecně pravdivé – třebaže existují nějaké výjimky –, že angličtí moralisté daného období se snažili rozvinout etickou teorii bez teologických předpokladů. Nezačínali jako sv. Tomáš Akvinský<sup>14</sup> ve třináctém století s ideou božského věčného zákona, po níž by postoupili k ideji přirozeného mravního zákona, na nějž se pohlíží jako na vyjádření božského věčného zákona. Skutečně se snažili pojednat etiku bez odkazů na metafyziku. Tak britská morální filosofie osmnáctého století dokládá tendenci filosofického myšlení po středověku ubírat se vlastním směrem nezávisle na teologii.

Podobné poznámky můžeme učinit také o politické filosofii. Hobbes v sedmnáctém století určitě psal v jisté míře o církevních záležitostech, ale to neznamená, že jeho politická teorie je závislá na teologických předpokladech. Pro Huma v osmnáctém století je politická teorie částí vědy o člověku a v jeho očích nemá žádnou souvislost s teologií nebo obecně s metafyzikou. A politická teorie Rousseaua ve stejném století byla také tím, co můžeme nazvat sekulární teorií. Pohled na člověka u Hobbese, Huma a Rousseaua se velice lišil od pohledu sv. Tomáše Akvin-

---

<sup>14</sup> K morální teorii sv. Tomáše srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie II. Od Augustina ke Scotovi*, Refugium, Olomouc 2016, s. 519–536 (kapitola XXXIX).



ského<sup>15</sup> a ještě více od pohledu sv. Augustina.<sup>16</sup> Skutečně můžeme sledovat jejich názor, jak je předjímaný ve spisech Marsilia z Padovy<sup>17</sup> v první polovině čtrnáctého století. Ale Marsilius nebyl až tak typickým středověkým politickým filosofem.

V tomto oddíle jsem zdůraznil vliv fyziky na filosofii sedmnáctého a osmnáctého století. Ve středověku se teologie považovala za svrchovanou vědu, ale v období po středověku se na jevišti začaly objevovat přírodní vědy. V sedmnáctém a osmnáctém století jsme však stále ještě v období, kdy je filosof přesvědčený, že on sám jako vědec může přispět k našemu poznání světa. Pravda, toto tvrzení je třeba do značné míry upřesnit, máme-li na mysli třeba skepticismus Davida Huma. Avšak obecně řečeno, převažující nálada je optimistickým přesvědčením o schopnosti filosofické mysli. A tato sebedůvěra je podnícena a umocněna úspěšným rozvojem fyziky. Fyzika stále ještě tak docela neovládla scénu, aby v mnoha myslích vyvolala podezření, či dokonce přesvědčení, že filosofie nemůže připojit nic k našemu skutečnému poznání reality. Nebo chceme-li to vyjádřit jinak, pokud filosofie přestala být služkou teologie, ještě se nestala posluhovačkou vědy. Přijímá podnět od vědy, ale potvrzuje její autonomii a nezávislost. Zda výsledky přimějí či nepřimějí člověka k tomu, aby přijal její nároky, to je jiná otázka. V žádném případě to však není otázka, o níž lze úspěšně diskutovat v úvodu dějin filosofie v období, o kterém pojednáváme.

2. Bývá zvykem dělit předkantovskou novověkou filosofii na dva hlavní proudy, přičemž jeden obsahuje racionalistické systémy kontinentální Evropy od Descarta po Leibnize a jeho žáka Christiana Wolffa, zatímco druhý zahrnuje britský empirismus až po Huma. Takové dělení jsem přijal i já v této knize,

<sup>15</sup> Srv. *tamtéž*, s. 537–551 (kapitola XL).

<sup>16</sup> Srv. *tamtéž*, s. 115–119 (kapitola VIII).

<sup>17</sup> Srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 162–199 (kapitola XI).

a v této části bych rád připojil několik poznámek o kontinentálním racionalismu.

V nejširším významu tohoto termínu by racionálním filosofem byl pravděpodobně takový člověk, který spoléhá na užití vlastního rozumu a který se neobrací k mystickým intuicím nebo pocitům. Ale tento nejširší význam termínu je velice nedostatečný pro oddělení velkých kontinentálních systémů sedmnáctého a osmnáctého století od britského empirismu. Locke, Berkeley a Hume by všichni tvrdili, že ve svých filosofických reflexích spoléhají na rozum. Z toho důvodu tento termín, pokud se chápe v nejširším významu, neposlouží pro odlišení metafyziky sedmnáctého a osmnáctého století od metafyziky středověku. Někteří kritikové mohou obviňovat například sv. Tomáše Akvinského, že uvažoval na základě vlastních přání v tom smyslu, že podle jejich názoru nenašel adekvátní důvody pro přijetí závěrů, v něž již věřil na neracionálním základě a které si přál bránit. Ale sám Akvinský byl zcela jistě přesvědčen, že jeho filosofie je produktem racionální reflexe. A kdyby obvinění proti němu byla oprávněná, platilo by to naprosto stejně i pro Descarta.

V běžném jazyku je racionalista obecně chápán jako myslitel, který popírá nadpřirozené tajemství a ideu Božího zjevení. Avšak zcela mimo fakt, že takové užití termínu předpokládá, že neexistuje žádný racionální důkaz pro existenci nadpřirozeného a žádné racionální důvody pro víru, že neexistuje žádné Boží zjevení v teologickém smyslu, jen stěží by nám to poskytlo odlišující charakteristiku kontinentální předkantovské filosofie, která byla v protikladu s britským empirismem. Termín užitý v tomto smyslu by se hodil například pro mnoho francouzských filosofů osmnáctého století, avšak nehodil by se pro Descarta. Neexistuje totiž žádný odpovídající důvod pro popření nebo jen zpochybnění jeho opravdovosti jak v promýšlení důkazů o existenci Boha, tak v přijímání katolické víry. Přejeme-li si použít termín „rationalismus“, abychom odlišili hlavní kontinentální

systemy sedmnáctého a osmnáctého století od britského empirismu, musíme k němu přidat ještě nějaký jiný význam. A možná, že nejsnáze se to dá provést tak, že se zaměříme na problém zdroje poznání.

Filosofové jako Descartes a Leibniz přijali ideu vrozených nebo *apriorních* pravd. Samozřejmě si nemysleli, že novorozenec získává určité pravdy ve chvíli, kdy přijde na svět. Spíše si mysleli, že určité pravdy jsou virtuálně vrozené v tom smyslu, že zkušenost neposkytuje nic víc než příležitost, při které mysl s pomocí vlastního světla vnímá jejich pravdu. Tyto pravdy nejsou induktivním zobecněním ze zkušenosti a jejich pravda nepotřebuje žádné empirické potvrzení. Může to být tak, že pravdu samozřejmého principu vnímám jen při příležitosti zkušenosti, ale pravda není závislá na zkušenosti. Je poznávána jako pravdivá sama o sobě; tato pravda logicky předchází zkušenost, dokonce i když – z psychologického úhlu pohledu – můžeme dospět k jednoznačnému vnímání její pravdy pouze při příležitosti zkušenosti. Podle Leibnize jsou takové pravdy předobrazy v nějakém nevymezeném smyslu ve struktuře mysli, dokonce i když nejsou poznány výslovně od prvního momentu vědomí. Jsou tudíž spíše virtuálně než aktuálně vrozené.

Avšak víra v samozřejmé principy sama o sobě nestačí k charakterizování kontinentálních metafyziků sedmnáctého a osmnáctého století. Středověcí metafyzici také věřili v samozřejmé principy, přestože Akvinský neviděl žádný adekvátní důvod, aby je nazýval vrozenými. Bodem, který charakterizuje Descarta, Spinozu a Leibnize, je spíše jejich ideál z takových principů vyvozovat systém pravd, jež nám podávají informace o realitě, o světě. Říkám „jejich ideál“, protože nemůžeme samozřejmě tvrdit, že jejich filosofie činí ve skutečnosti konstitutivními ryzí dedukování ze samozřejmých principů. Pokud tak činí, bylo by dosti zvláštní, že jejich filosofie by měly být vzájemně neslučitelné. Avšak jejich ideál byl ideálem deduktivního systému

pravd, analogickým matematickému systému, ale zároveň schopným narůstání našich faktuálních informací. Spinozovo hlavní dílo nazvané *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii*<sup>18</sup> předkládá pravdu o realitě a člověku v rádobu matematické podobě, přičemž začíná s definicemi a axiomy a postupuje dál a uspořádaně dokazuje po sobě jdoucí tvrzení, až vybuduje systém závěrů, jejichž pravdivost je poznána s jistotou. Leibniz přijal pojem univerzálního symbolického jazyka a univerzální logické metody nebo výpočtu, jejichž prostřednictvím bychom mohli nejen systematizovat veškeré existující poznání, ale také dedukovat prozatím neznámé pravdy. A pokud tvrdí, že fundamentální principy jsou virtuálně vrozené, celý systém dedukovatelných pravd lze vnímat jako sebeodhalení rozumu samotného.

Je zřejmé, že racionalističtí filosofové byli ovlivněni modelem matematického uvažování. Tím se míní, že matematika poskytuje model jasnosti, jistoty a správné dedukce. Osobní prvky, subjektivní faktory jako například pocity, jsou eliminovány a je vybudován systém tvrzení, jejichž pravda je jistá. Nemůže filosofie dosáhnout podobné objektivity a jistoty, když se použije vhodná metoda analogická metodě v matematice? Použití správné metody by mohlo učinit z metafyzické filosofie a dokonce i z etiky vědu v plném slova smyslu namísto oboru plného verbálních potyček, nevyjasněných idejí, chybného rozumování a vzájemně si odporujících závěrů. Osobní prvek by se tak mohl eliminovat a filosofie by vlastnila charakteristiky univerzální, nezbytné a neosobní pravdy, jakou vlastní čistá matematika. Podobné úvahy, jak uvidíme později, měly velkou váhu u Descarta.

Dnes se všeobecně tvrdí, že čistá matematika jako taková nám neposkytuje faktuální informace o světě. Použijeme jednoduchý příklad: když definujeme trojúhelník určitým způsobem, musí mít jisté vlastnosti, ale nemůžeme z toho dedukovat závěr,

---

<sup>18</sup> [*Ethica ordine geometrico demonstrata*].

že existují trojúhelníky, které mají tyto vlastnosti. Můžeme vydedukovat jedině to, že když existuje trojúhelník, který odpovídá definici, má určité vlastnosti. A naprosto jasná kritika racionalistů je, že nepochopili rozdíl mezi matematickými a existenciálními tvrzeními. Tato kritika není skutečně až tak oprávněná. Neboť, jak uvidíme později, Descartes se pokoušel založit svůj systém na existenciálním tvrzení a nikoli na tom, co někteří autoři nazývají „tautologií“. Současně nelze popřít, že zde existovala tendence ze strany racionalistů asimilovat filosofii včetně přirozené filosofie nebo fyziky do čisté matematiky a kauzální vztah zaměnit za logický důsledek. Ale je prokazatelné, že zázemí renesanční vědy je podněcovalo, aby takto přemýšleli. Rád bych tento bod trochu osvětlil.

Že příroda je svou strukturou takříkajíc matematická, to bylo Galileovou zásadou. „Jako fyzik se snažil vyjádřit základy fyziky a komentoval zákonitosti přírody v pojmech matematických pouček, pokud to bylo možné. Jako filosof vyvodil z úspěchu matematické metody ve fyzice závěr, že matematika je klíčem ke skutečné struktuře reality.<sup>19</sup> V díle *Il saggliatore*<sup>20</sup> Galileo prohlásil, že filosofie je zapsaná Bohem v knize vesmíru a že v té knize nebudeme umět číst, dokud neporozumíme jejímu jazyku, který je jazykem matematiky. Jestliže tedy Galileo tvrdil, že příroda je svou povahou matematická, pak existuje soulad mezi přírodou a matematikou, a tudíž se snadno porozumí tomu, jak filosofové, jež ovládal ideál matematické metody, došli k úvaze, že aplikace této metody na poli filosofie by mohla vést k objevení dosud neznámých pravd o realitě.

Abychom však mohli docenit význam Descartova hledání jistoty a jeho pohled na matematiku jako model uvažování, je

---

<sup>19</sup> COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 369.

<sup>20</sup> [Prubíř]. Srv. GALILEI, G., *Il saggliatore*, Mascardi, Roma 1623, s. 25 (kapitola VI).

žadoucí, abychom měli na mysli oživení skepticismu, který byl jedním z prvků renesančního myšlení. Když pomyslíme na francouzský skepticismus konce šestnáctého století, první jméno, jež nám přijde na mysl, je Montaigne (1533–1592). A je jen přirozené, když zvážíme jeho význačné postavení ve francouzské literatuře. Jak jsem zdůraznil ve třetím dílu těchto *Dějin*,<sup>21</sup> Montaigne oživil antické argumenty ve prospěch skepticismu; relativitu a nespolehlivý charakter smyslové zkušenosti, závislost mysli na smyslové zkušenosti a její následnou neschopnost dosáhnout absolutní pravdy a naši neschopnost řešit problémy, jež vyvstávají z protichůdných nároků smyslů a rozumu. Člověk postrádá schopnost sestavit jakýkoli metafyzický systém, a fakt, že metafyzikové dospěli k odlišným a vzájemně neslučitelným závěrům, je toho jen důkazem. Oslavovat schopnosti lidské mysli, jak to činili humanisté, je absurdní: spíše bychom měli přiznat naši nevědomost a ochablost našich duševních schopností.

Tento skepticismus ohledně možnosti dospět k metafyzické nebo teologické pravdě s pomocí užití rozumu nakonec přejal kněz Charron (1541–1603). Současně trval na povinnosti člověka, aby se pokořil před Božím zjevením, které musí přijmout vírou. Na poli morální filosofie se nechal inspirovat stoickou etikou. V předchozím dílu jsem se zmínil o Justovi Lipsiovi (1547–1606), což byl jeden z těch, kteří oživilo stoicismus v období renesance.<sup>22</sup> Dalším byl Guillaume Du Vair (1556–1621), jenž se snažil sladit stoickou etiku s křesťanskou vírou. Je pochopitelné, že v době, kdy skepticismus silně brojil proti metafyzice, mohl stoický ideál morálně nezávislého člověka na některé myslitele zapůsobit.

---

<sup>21</sup> COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockhama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 297–300.

<sup>22</sup> Srv. *tamtéž*, s. 297

Avšak skepticismus se nevztahoval jen na vytříbenou, literární verzi reprezentovanou Montaignem nebo na Charronův fideismus. Byl reprezentován také skupinou volnomyšlenkářů, kterým dalo jen málo práce dokázat rozporuplnost v Charroňově kombinaci skepticismu a fideismu. Taková kombinace už existovala ve čtrnáctém století a některé nábožensky založené lidi nepochybně přitahuje i dnes. Avšak z racionálního hlediska je to jen stěží uspokojivý postoj. Navíc volnomyšlenkáři neboli „libertinové“ interpretovali termín „přirozenost“, který hraje tak významnou roli ve stoické etice, v naprosto odlišném smyslu, než jak ho chápal Charron. A tento termín je skutečně dvojznačný, jak lze pozorovat u odlišných významů, v nichž byl chápán Řeky.

Oživení skepticismu, sahající od Montaignova pyrrhonismu přes Charronův fideismus až ke skepticismu spojenému s morálním cynismem, souvisí s Descartovým pokusem postavit filosofii na určitý pevný základ. Když přijal tuto výzvu, pohlížel na matematiku jako na model jistého a jasného uvažování a zatoužil dát podobnou jasnost a jistotu také metafyzice. Metafyziku je zde třeba chápat tak, že obsahuje filosofickou teologii; filosofickou ve smyslu odlišnosti od teologie dogmatické. Podle Descartova názoru důkazy, jež nabídl ve prospěch existence Boha, byly absolutně platné. Pak tedy věřil, že předložil pevný základ pro víru v pravdy zjevené Bohem. To znamená, že věřil, že nezvratně dokázal existenci Boha, který je schopen zjevit pravdy lidstvu. Pokud jde o etiku, Descartes byl ovlivněn oživeným stoicismem, a třebaže nevytvořil systematickou etiku, v každém případě uvažoval tak, že do své filosofie začlení ty stoické principy, jež považoval za pravdivé a hodnotné. Jistý nádech stoicismu můžeme vidět také v morální filosofii Spinozy. Skutečně, stoicismus byl v určitých významných ohledech mnohem více přizpůsoben k použití ve filosofii Spinozy než ve filosofii Descartově, neboť Spinoza byl stejně jako stoikové jak monistou, tak deterministou, což Descartes nebyl.

Zmínka o rozdílech mezi Descartem a Spinozou nás vede k tomu, abychom se stručně zamysleli nad vývojem kontinentálního racionalismu. Rozepisovat se šířeji v úvodní kapitole by bylo nemístné, avšak několik slov na toto téma může pomoci podat čtenáři určitou předběžnou, byť nutně nedostatečnou představu o schématu vývoje, o kterém detailně pojednáme v kapitolách věnovaných jednotlivým filosofům.

Již jsme viděli, že Descartes potvrdil existenci dvou různých typů substancí, duchovní a materiální. V tomto smyslu slova ho můžeme nazývat dualistou. Ale nebyl dualistou v tom smyslu, že postuloval dva konečné, nezávislé ontologické principy. Existuje mnohost konečných myslí a existuje mnohost těl, avšak jak konečné myslí, tak těla jsou závislé na Bohu jako stvořiteli a zachovateli. Bůh je takříkajíc pojítkem mezi sférou konečných duchovních substancí a tělesnou sférou. V několika významných ohledech se Descartova filosofie značně odlišuje od systémů metafyziků třináctého století, avšak přidržíme-li se jen tvrzení, že byl teistou a pluralistou, který chápal jako zásadní rozdíl mezi duchovními a materiálními substancemi, můžeme prohlásit, že uchoval tradici středověké metafyziky. Kdybychom řekli pouze toto, podali bychom skutečně neadekvátní obraz kartezianismu. Tak především by to vůbec nevzalo v úvahu odlišnost v inspiraci a v cíli. Stojí nicméně za to, abychom měli na paměti fakt, že první význačný kontinentální filosof moderní éry zachoval do značné míry obecné schéma reality, jaké bylo běžné ve středověku.

Vrátíme-li se však ke Spinozovi, nacházíme tu monistický systém, v němž je od karteziánského dualismu i pluralismu upuštěno. Existuje jen jedna substance, božská substance, která vlastní nekonečné množství atributů, přičemž dva z nich, myšlení a rozlehlost, jsou nám známy. Mysli jsou modifikacemi jediné substance v souladu s atributem myšlení, zatímco těla jsou modifikacemi téže jediné substance v souladu s atributem



rozlehlosti. Karteziánský problém interakce mezi konečnou myslí a konečným tělem v člověku mizí, protože mysl a tělo nejsou dvě substance, ale paralelní modifikace jediné substance.

Přestože Spinozův monistický systém stojí v protikladu k pluralistickému systému Descarta, existují zde stejné zřejmé souvislosti. Descartes definoval substancí jako existující věc, která nepotřebuje k tomu, aby existovala, nic jiného než sebe samu. Avšak, jak výslovně potvrzuje, tato definice platí striktně pouze v případě Boha samotného, takže tvorové se mohou nazývat substancemi jen v odvozeném a analogickém smyslu. Spinoza však přijal podobnou definici substance; došel k závěru, že existuje jen jediná substance – Bůh – a že tvorové nejsou ničím víc než modifikacemi božské substance. V tomto vymezeném smyslu jeho systém rozvíjí systém Descartův. Zároveň však, navzdory souvislostem mezi kartezianismem a spinozismem, byly inspirace a nálady těchto dvou systémů velice rozdílné. Spinozův systém lze snad vnímat tak, že je alespoň částečně výsledkem spekulativního užití nového vědeckého názoru na celek reality; je však také proniknutý rádobou mystickým a panteistickým nádechem a inspirací, která je vidět skrze formální, geometrické příkrasy, jež nejsou v kartezianismu zastoupeny.

U Leibnize, s jeho ideálem logické dedukce dosud neznámých pravd o realitě, by se mohlo očekávat, že přijme podobnou monistickou hypotézu, a on sám si toho také očividně všiml, ale faktem zůstává, že předložil pluralistickou filosofii. Realita sestává z nekonečného množství monád či aktivních substancí, přičemž Bůh je svrchovanou monádou. Takže pokud jde o pluralismus, jeho filosofie se více podobá Descartově filosofii nežli Spinozově. Současně nevěřil, že existují dva radikálně odlišné typy substancí. Každá monáda je dynamickým a nemateriálním centrem aktivity a žádnou monádu nelze ztotožnit s geometrickou rozlehlostí. To však neznamená, že se realita skládá z anarchického chaosu monád. Ve světě vládne dynamická harmonie,

kteřá vyjadřuje božskou inteligenci a vůli. Například v případě člověka existuje dynamická nebo operační jednota mezi monádami, z nichž se skládá. A stejně tak je to i s vesmírem. Existuje univerzální harmonie monád, které se spolčují dohromady takřkajíc za účelem dosažení společného cíle. A principem této harmonie je Bůh. Monády jsou tak spojené, že i když jedna monáda nepůsobí přímo na druhou, jakákoli změna v kterékoli monádě se odráží prostřednictvím celého systému v Boží předzjednané harmonii. Každá monáda odráží celý vesmír: makrokosmos se odráží v mikrokosmu. Nekonečná mysl by tudíž mohla pochopit takřka celý vesmír nazíráním jedné jediné monády.

Pokud tedy chceme na vývoj kontinentálního racionalismu pohlížet jako na vývoj kartezianismu, můžeme snad prohlásit, že Spinoza rozvinul kartezianismus, nahlíženo ze statického pohledu, zatímco Leibniz ho rozvinul z dynamického pohledu. U Spinozy se Descartovy dva druhy substancí stávají velkým množstvím modifikací jediné substance, zvažovanými v souladu s jejími dvěma nekonečnými atributy. U Leibnize je karteziánský pluralismus zachován, ale každá substance či monáda je interpretována jako nemateriální centrum aktivity, přičemž karteziánská idea materiální substance, ztotožnitelná s geometrickou rozlehlostí a ke které je připojen pohyb zvenčí, je takřka eliminována. Nebo tento vývoj můžeme popsat jinak: Spinoza řeší karteziánský dualismus postulováním substanciálního nebo ontologického monismu, ve kterém se Descartova pluralita substancí stává modifikacemi nebo „akcidenty“ jediné božské substance. Avšak Leibniz eliminuje karteziánský dualismus potvrzením monismu docela odlišného typu, než jaký zastával Spinoza. Všechny monády nebo substance jsou samy o sobě nemateriální. Máme tak monismus ve smyslu, že existuje jen jediný druh substance. Avšak současně je karteziánský pluralismus zachován, jelikož existuje pluralita monád. Jejich dynamická jednota je dílem nikoli toho, že jsou modifikacemi

nebo akcidity jediné božské substance, ale je dílem Boží předzjednané harmonie.

Další způsob vyjádření tohoto vývoje by mohl být následující: V karteziánské filosofii existuje zřetelný dualismus v tom smyslu, že zákony mechaniky a účinné kauzality platí v materiálním světě, zatímco v duchovním světě existuje svoboda a teleologie. Spinoza eliminuje tento dualismus prostřednictvím své monistické hypotézy, jež přizpůsobuje příčinné vztahy mezi věcmi logickým implikacím. Jako závěry v matematickém systému vyplývají z premis, tak ve světě přírody modifikace, nebo to, co nazýváme věcmi, společně s jejich změnami vyplývají z jediného ontologického principu, z božské substance. Leibniz se však snaží sloučit mechanickou kauzalitu s teleologií. Každá monáda se rozvíjí a projevuje podle vnitřního zákona změny, ale celý systém změn je v důsledku předzjednané harmonie řízen k dosažení cíle. Descartes z přirozené filosofie či fyziky vyloučil úvahy o cílových příčinách. Ale pro Leibnize neexistuje žádná potřeba volit mezi mechanickou a cílovou kauzalitou. Jsou to skutečně dva aspekty jednoho procesu.

Vliv středověké filosofie na racionalistické systémy předkantovské éry je dostatečně zřejmý. Například všichni tři filosofové využili kategorii substance. Současně idea substance prošla očividnými změnami. U Descarta je materiální substance ztotožněna s geometrickou rozlehlostí, což je teorie, která je středověkému myšlení cizí, zatímco Leibniz se snaží dát pojmu substance v zásadě dynamickou interpretaci. Dále, třebaže idea Boha hraje integrální roli v systémech všech tří filosofů, pozorujeme – přinejmenším ve filosofích Spinozy a Leibnize – tendenci eliminovat ideu osobního a svobodného stvoření. Tento případ platí zejména pro Spinozu. Božská substance vyjadřuje sebe samu nutně ve svých modifikacích, pochopitelně nikoli kvůli nutnosti způsobené zvenčí (což je nemožné, protože neexistuje žádná další substance), ale s pomocí vnitřní nutnosti.

Lidská svoboda jde tedy stranou společně s křesťanskými pojmy hříchu, ctnosti atd. Leibniz se skutečně snažil sloučit svou ideu rádobý logického vývoje světa s uznáním podmíněnosti lidské svobody. A učinil takové rozdíly, kdy takový účel bral v potaz. Později však uvidíme, že je možné argumentovat, že jeho úsilí nebylo nijak zvlášť úspěšné. Pokusil se „racionalizovat“ středo- věké (nebo, mnohem přesněji, křesťanské) pojetí tajemství osobního a svobodného stvoření, zatímco se nadále přidržel své fundamentální ideje, avšak úkol, který si vytyčil, nebyl nijak snadný. Descartes byl skutečně věřícím katolíkem a Leibniz se prohlašoval za křesťana, avšak v kontinentálním racionalismu jako celku můžeme sledovat tendenci ke spekulativní racionalizaci křesťanských dogmat.<sup>23</sup> Tato tendence dosáhla vrcholu ve filosofii Hegela v devatenáctém století, přestože Hegel samozřejmě patří do jiného období a do odlišného myšlenkového prostředí.

**3.** Viděli jsme, že jistota matematiky, její deduktivní metoda a její úspěšné využití v renesanční vědě pomohly poskytnout kontinentálním racionalistům model metody a ideál pracovního postupu a cíle. Avšak existovala zde ještě jiná strana renesanční vědy kromě té, která využívala matematiku, neboť vědecký pokrok také silně závisel na pozornosti, jež se věnovala empirickým údajům a využití řízeného experimentu. Vliv autority a tradice byl vytlačen a vítězily zkušenost, spoléhání se na faktuelní údaje a empirické testování hypotéz. A i když nemůžeme vysvětlit rozvoj britského empirismu pouze z přesvědčení, že pojem vědecký pokrok byl založen na samotném pozorování empirických údajů, vývoj experimentální metody ve vědách přirozeně směřoval ke stimulaci a potvrzení teorie, že

---

<sup>23</sup> Toto tvrzení se však netýká Spinozy, který se nepovažoval za křesťana. Také se pochopitelně netýká těch autorů osmnáctého století, kteří zavrhlí křesťanské dogma. Ale tito autoři, třebaže byli „rationalisty“ v moderním smyslu tohoto pojmu, nebyli spekulativními filosofy ve stylu Descarta a Leibnize.

veškeré naše poznání je založeno na percepci, na přímé znalosti vnitřních a vnějších událostí. „Vědecké trvání na pozorovatelných ‚faktech‘ jako nezbytné základně pro vysvětlující teorii našlo souvztažné a teoretické ospravedlnění v empirické tezi, že naše skutečné poznání je vposledku založeno na vnímání.“<sup>24</sup> Nemůžeme získat faktuální poznání *apriorním* uvažováním, rádo by matematickou dedukcí z domnělých vrozených idejí nebo z principů, ale jediné s pomocí zkušenosti a v rámci, jaký nám vymezuje zkušenost. Samozřejmě existuje něco takového, jako je *apriorní* uvažování, známe ho z čisté matematiky, ovšem matematická tvrzení nám neposkytují faktuální informace o světě; vyjadřují, jak říká Hume, vztahy mezi idejemi. Pro faktuální informaci o světě, obecně o celkové realitě, se musíme obrátit ke zkušenosti, ke smyslovému vnímání a k introspekci. A i když se takové poznání, založené na indukci, těší různým stupňům pravděpodobnosti, není a ani nemůže být zcela jisté. Pokud si přejeme absolutní jistotu, musíme se obrátit na tvrzení, jež vyjadřují něco o vztazích idejí, nebo na implikace významů symbolů, které nám však neposkytují faktuální informaci o světě. Toužíme-li po faktuálních informacích o světě, musíme se spokojit s pravděpodobnostmi, což je všechno, co nám mohou dát zobecnění založená na indukci. Filosofický systém, který vlastní absolutní jistotu a který by nám současně předával informaci o realitě a dokázal by se donekonečna rozšiřovat prostřednictvím deduktivního zjišťování doposud neznámých faktuálních pravd, je pouhou iluzí.

Pravda, takový popis empirismu se určitě nebude hodit na všechny ty, kteří jsou zpravidla za empiriky považováni, ale naznačuje obecnou tendenci tohoto myšlenkového hnutí. A povaha empirismu se nejvíce odhaluje v jeho historickém vývoji,

---

<sup>24</sup> COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 372.

neboť na něj můžeme nahlížet tak, že se alespoň z větší části skládá z progresivní aplikace teze vyhlášené Lockem, že všechny naše ideje přicházejí ze zkušenosti, ze smyslového vnímání nebo z introspekce.

S ohledem na jeho trvání na experimentálním základu poznání i na indukci, která je v protikladu k dedukci, lze Francise Bacona nazývat empirikem. Přílehavost takového označení však není tak jasná v případě Hobbesa. Skutečně tvrdil, že všechno naše poznání začíná se smyslovým vnímáním a že může být vysledováno až ke smyslovému vnímání jako jejímu nejzazšímu zdroji, a to nás opravňuje nazývat ho empirikem. Současně byl silně ovlivněn ideou matematické metody jako modelu uvažování, a v tomto ohledu stojí kontinentálním racionalistům blíže než ostatní britští filosofové raného novověkého období. Byl však nominalistou a nemyslel si, že můžeme skutečně prokázat kauzální vztahy. Bezesporu se pokusil rozšířit rozsah Galileovy mechaniky tak, aby pokrývala veškerý obsah filosofie, avšak mám za to, že je mnohem vhodnější zařadit ho spíše mezi empiriky než mezi racionalisty, musíme-li si vybrat jedno z těchto dvou označení. V tomto díle se držím takového přístupu, současně se však snažím upozornit na některé nezbytné výhrady.

Skutečným otcem klasického britského empirismu byl však John Locke (1632–1704), který si vytyčil za cíl prozkoumat zdroj, jistotu a rozsah lidského poznání a který chtěl také najít základy a stupně víry, mínění a souhlasu. V souvislosti s prvním problémem, pramenem našeho poznání, učinil energický útok na teorii o vrozených idejích. Poté se pokusil dokázat, jak všechny ideje, které můžeme vysvětlit na základě hypotézy, mají svůj původ ve smyslovém vnímání a v introspekci nebo – jak sám říká – v reflexi. Avšak i když Locke potvrdil konečný zkušenostní původ všech našich idejí, neomezil poznání na bezprostřední údaje zkušenosti. Naopak, existují složené ideje, vytvořené z jednoduchých idejí, které mají objektivní referenci.

Tak máme například ideu materiální substance, ideu substrátu, která podporuje primární kvality jako rozlehlost, a tyto „schopnosti“ vytvářejí u vnímajícího subjektu ideje barvy, zvuku atd. Locke byl přesvědčen, že skutečně existují konkrétní materiální substance, i když je nikdy nejsme schopni vnímat. Podobně máme složenou ideu kauzálního vztahu; a Locke použil princip kauzality, aby prokázal existenci Boha jako bytí, které není objektem přímé zkušenosti. Jinak řečeno, Locke zkombinoval empirickou tezi, že všechny naše ideje mají původ ve zkušenosti, s jednoduchou metafyzikou. A kdyby nebylo Berkeleyho a Huma, mohli bychom inklinovat k tomu, že bychom na Lockovu filosofii pohlíželi tak, že je určitou formou scholastiky s karteziánskými prvky, přičemž všechno je vyjádřeno poněkud zmateně a rozporuplně. Faktem však zůstává – a není to nepřirozené –, že Lockovu filosofii považujeme za výchozí bod pro jeho empirické následovníky.

Berkeley (1685–1753) napadl Lockovo pojetí materiální substance. Skutečně měl konkrétní motiv, aby se tomuto bodu věnoval poněkud intenzivněji. Domníval se totiž, že víra v materiální substanci je základním prvkem materialismu, který hodlal jako zbožný křesťan vyvrátit. Pro útok na Lockovu tezi měl však samozřejmě jiné důvody. Existoval zde obecný empirický základ či důvod, totiž že materiální substance, jak ji definoval Locke, je nepoznatelným substrátem. Nemáme tudíž o něm žádnou jasnou představu a nemáme oprávněný důvod tvrdit, že vůbec existuje. Takzvaná materiální věc je prostě to, co vnímáme, že je. Ale nikdo nevnímá ani nemůže vnímat nevnímateľný substrát. Byly zde však i jiné důvody, které vyvstaly z Lockova neblahého zvyku nebo z běžné, ač nikoli neměnné praxe vyjadřování, jak kdyby to byly ideje, jež vnímáme přímo, a nikoli věci. Počínaje Lockovým postojem, co se týče sekundárních a primárních kvalit (které budou vysvětleny v kapitole o Lockovi), Berkeley argumentoval, že všechny kvality, včetně primárních, jako jsou

rozlehlost, tvar a pohyb, jsou ideje. Pak se tázal, jak by mohly ideje existovat v materiální substanci, nebo jak by jim materiální substance mohla pomáhat. Jestliže vnímáme jen ideje, pak tyto ideje musí existovat v myslích. Prohlašovat, že existují v nepoznatelem, materiálním substrátu, představuje nesrozumitelné tvrzení. Nemá totiž žádnou možnou funkci, kterou by mohlo plnit.

Když tvrdíme, že Berkeley se zbavil Lockovy materiální substance, znamená to, že se zmiňujeme jen o jednom aspektu jeho empirismu. Stejně jako Lockův empirismus je jen částí jeho filosofie, tak i Berkeleyho empirismus je jen jedním aspektem jeho filosofie. Šel totiž ještě dál a vystavěl spekulativní idealistickou metafyziku, pro kterou jsou jedinou realitou Bůh, konečné myslí a ideje konečných myslí. Skutečně použil empirické závěry jako základ pro teistickou metafyziku. Tento pokus vystavět metafyzickou filosofii na základě fenomenalistického vysvětlení materiálních věcí vytváří hlavní bod Berkeleyho myšlení. Avšak zde, v krátkém a nutně nedostatečném nástinu vývoje klasického britského empirismu, postačí upozornit jen na to, že Berkeley eliminoval Lockovu materiální substanci. Když necháme stranou teorii „idejí“, můžeme prohlásit, že pro Berkeleyho takzvaná materiální věc nebo smysly vnímatelný objekt sestává prostě z fenoménu, jehož kvality vnímáme. A tento fenomén je – podle Berkeleyho názoru – přesně tím, o čem obyčejný člověk věří, že z toho sestává. Neboť sám nikdy neslyšel o nějaké skryté substanci nebo substrátu ani je nijak nevnímal. V očích prostého člověka je strom prostě takový, jak ho vnímáme, nebo můžeme vnímat, že je. A vnímáme a můžeme vnímat jen kvality.

Berkeleyho fenomenalistická analýza materiálních věcí nebyla rozšířena na konečné subjekty. Jinak řečeno, ačkoliv eliminoval materiální substanci, ponechal duchovní substanci. Avšak Hume (1711–1776) pokračoval a eliminoval i duchovní substanci. Všechny naše ideje jsou odvozeny od vjemů, základních



údajů zkušenosti. Abychom určili objektivní referenci jakékoli složené ideje, musíme se ptát, z jakých vjemů je odvozena. Duchovní substance však nepřináší žádný vjem. Pohlédnu-li sám do sebe, vnímám jen řadu psychických jevů, jako jsou touhy, pocity, myšlenky. Nikde nevnímám v základu jsoucí, trvalou substanci nebo duši. Že máme nějakou ideu duchovní substance, lze vysvětlit odkazem na činnost mentálních asociací, ale nemáme žádný základ pro tvrzení, že taková substance existuje.

Analýza ideje duchovní substance však nezaujímá až tak významné postavení v Humových spisech jako spíše jeho analýza kauzálního vztahu. V souladu se svým obecným programem se táže, z jaké impresie nebo impresí je vyvozena naše idea kauzality. A odpovídá, že všechno, co pozorujeme, je konstantní spojení. Když například A je vždy následováno B takovým způsobem, že pokud chybí A, tak nenastává ani B, a že pokud nastane B, tak je – můžeme-li to empiricky zjistit – vždycky předcházeno A, potom mluvíme o A jako o příčině a o B jako o účinku. Ovšem idea nutného spojení také náleží k naší ideji kauzality. Avšak nemůžeme ukázat na žádnou smyslovou impresi, z níž se dá odvodit. Tuto ideu můžeme vysvětlit s pomocí principu asociace: je to takříkajíc subjektivní vklad. Chceme-li, můžeme prozkoumat objektivní vztahy mezi příčinou A a účinkem B, ale nenajdeme nic víc než konstantní spojení.

V tomto případě zřejmě nemůžeme odůvodněně použít princip kauzality k transcendování zkušenosti takovým způsobem, aby bylo rozšířeno naše poznání. Říkáme, že A je příčinou B, protože kam až naše zkušenost sahá, zjišťujeme, že existence A je vždy následována B, a že B není nikdy, pokud není předtím předcházeno A. Avšak i když můžeme věřit, že B má nějakou příčinu, nemůžeme odůvodněně argumentovat, že A je touto příčinou, pokud nepozorujeme, že A a B se objevují ve vztahu, který jsme právě popsali. Nemůžeme tudíž dokázat, že fenomény jsou způsobeny substancemi, jež nejsou nikdy pozorovány, ale jež

jsou z principu nepozorovatelné. Ani to nemůžeme dokázat, jak to rozdílným způsobem činili Locke i Berkeley, s ohledem na existenci Boha. Pokud chceme, můžeme zformulovat hypotézu, avšak žádný kauzální důkaz ve prospěch existence Boha nám nemůže poskytnout nějaké určité poznání, neboť Bůh transcenduje naši zkušenost. S Humem šla tudíž jak Lockova, tak Berkeleyho metafyzika přes palubu, a jak myslí, tak těla jsou analyzována ve fenomenalistických termínech. Faktem je, že můžeme získat jen velice malou jistotu a výsledkem může být skepticismus. Avšak, jak uvidíme později, Hume odpovídá, že nemůžeme žít a jednat v souladu s čirým skepticismem. Praktický život spočívá ve víře, jako je například víra v jednotnost přirozenosti, již nemůže být dáno žádné odpovídající racionální ospravedlnění. To však není důvod pro zřeknutí se takové víry. V Humově studii člověk může být skeptický, když si uvědomuje, jak málo je schopný něco dokázat, ale když se odvrátí od svých akademických reflexí, musí jednat podle fundamentální víry a úsudků, podle kterých jednají všichni lidé, ať už jsou jejich filosofické názory jakékoli.

Jedním aspektem klasického britského empirismu, kterého si naše mysl všimne téměř okamžitě, je možná jeho negativní aspekt, konkrétně pak postupná eliminace tradiční metafyziky. Je však důležité upozornit na mnohem pozitivnější aspekty. Například sledujeme rozvoj takového přístupu k filosofii, který je dnes obecně známý jako logická nebo lingvistická analýza. Berkeley se ptá, co to znamená, když o nějaké materiální věci prohlásíme, že existuje. A odpovídá, že prohlásit, že nějaká materiální věc existuje, znamená říci, že je vnímána subjektem. Hume se táže, co to znamená, řekneme-li, že A je příčinou B, a dává nám fenomenalistickou odpověď. Navíc v Humově filosofii můžeme nalézt všechny základní principy toho, co se občas nazývá „logický empirismus“. Že je tomu skutečně tak, ukážeme později. Ale již v tomto úvodu stojí za zmínku, že Hume je velmi

živým filosofem. Pravda, často vyslovuje v psychologických termínech otázky a odpovědi, jež by jinak vyjádřili i ti, kteří ho v určitém smyslu přijímají jako svého „Mistra“. To však neovlivní skutečnost, že je jedním z těch filosofů, jejichž myšlení je stále živoucí silou v současné filosofii.

4. Spíše v sedmnáctém než v osmnáctém století jsme svědky nejdynamičtější manifestace impulsu vybudovat systematickou filosofickou konstrukci, která za tolik vdělila novému vědeckému pohledu. Následující století již není tak pozoruhodné a nenacházíme zde v tak velkém rozsahu výraznou a odvážnou metafyzickou spekulaci. V posledních desetiletích osmnáctého století nabere filosofie úplně nový směr s myšlením Immanuela Kanta.

Nebereme-li v úvahu Francise Bacona, můžeme prohlásit, že sedmnáctému století vévodily dva systémy, a sice na evropském kontinentu Descartův a v Anglii Hobbesův. Jak z gnozeologického, tak z metafyzického hlediska byly jejich filosofie velice odlišné. Oba muži byli ovlivněni ideálem matematické metody a oba ve velkém měřítku usilovali o systematickou práci. Můžeme poznamenat, že Hobbes, jenž udržoval osobní vztahy s Mersennem, Descartovým přítelem, byl obeznámen s Descartovými *Meditacemi* a napsal proti nim řadu námitek, na něž Descartes odpovídal.

Hobbesova filosofie vyvolala v Anglii ostrou reakci. Konkrétně takzvaní platónikové z Cambridge, jako byli Cudworth (1617–1688) a Henry More (1614–1687), oponovali jeho materialismu a determinismu, i tomu, co považovali za ateismus. Také stáli proti empirismu a jsou často nazýváni „racionalisty“. Přestože však někteří z nich byli skutečně do určité míry ovlivněni Descartem, jejich racionalismus vycházel spíše z jiných pramenů. Věřili v základní spekulativní a etické pravdy nebo zásady, jež nejsou odvozeny ze zkušenosti, ale jsou odlišitelné bezprostředně rozumem a odrážejí věčnou božskou pravdu. Také se

zabývali tím, aby dokazovali rozumnost křesťanství. Můžeme je také nazývat křesťanskými platóniky pod podmínkou, že termín „platónik“ chápeme v širším smyslu. V dějinách filosofie se jim málokdy přisuzuje nějaká významnější pozice, ale je dobré mít na paměti jejich existenci, i kdyby k tomu nebyl žádný jiný důvod nežli korektiv k běžnému přesvědčení, že britská filosofie byla svým charakterem vždycky empirická, samozřejmě s výjimkou idealistického krátkého období ve druhé polovině devatenáctého století a v prvních desetiletích století dvacátého. Empirismus je nepochybně rozlišující charakteristikou anglické filosofie, avšak současně zde je i jiná – přestože ne tak význačná – tradice, jejíž jednu fázi tvořili v sedmnáctém století platónikové z Cambridge.

Kartezianismus vykazoval v kontinentální Evropě mnohem větší vliv, než jaký měl Hobbesův systém v Anglii. Současně je chybou se domnívat, že kartezianismus smetl všechno, co bylo před ním, dokonce i ve Francii. Pozoruhodný příklad nepříznivé reakce lze spatřit v případě Blaise Pascala (1623–1662). Pascal, Kierkegaard sedmnáctého století, byl ve svém odporu – samozřejmě, že nikoli vůči matematice (neboť byl sám matematickým géniem), ale vůči duchu kartezianismu – nekompromisní, neboť kartezianismus považoval pro jeho povahu za naturalistický. V zájmech křesťanských apologetů zdůrazňoval na jedné straně slabost člověka a na straně druhé jeho potřebu víry, poddání se zjevení a nadpřirozené milosti.

Již jsme viděli, že Descartes po sobě zanechal odkaz ve formě problému interakce mezi myslí a tělem, což byl problém, o kterém diskutovali okazionalisté. Mezi jejich jmény občas nacházíme Malebranche (1638–1715). Avšak ačkoli lze Malebranche nazývat okazionalistou, pokud zvažujeme jen jeden prvek jeho myšlení, jeho filosofie sahala mnohem dále než okazionalismus. Byl to metafyzický systém originálního ražení, který zkombinoval prvky převzaté z kartezianismu s prvky rozvinutými pod

augustinovskou inspirací a který se mohl stát systémem idealistického panteismu, kdyby Malebranche, jenž byl oratoriánským knězem, neusiloval nadále setrvat v mezích pravověří. Takhle jeho filosofie zůstává jedním z nejpozoruhodnějších výplodů francouzské filosofie. Mimochodem poměrně silně ovlivnila myšlení biskupa Berkeleyho v osmnáctém století.

V sedmnáctém století máme tudíž systémy Hobbesa, Descarta a Malebranche. Avšak tyto filosofie nejsou v žádném případě jedinými pozoruhodnými úspěchy tohoto století. V roce 1632 se narodili dva z nejvýznamnějších myslitelů předkantovského období v novověké filosofii, Spinoza v Holandsku a Locke v Anglii. Avšak jejich životy a stejně tak jejich filosofie byly zcela odlišné. Spinoza byl víceméně samotář, muž, jehož mysl dominovala vize jedné reality, jedné božské a věčné substance, jež se manifestuje ve všech konečných modifikacích, které nazýváme „věcmi“. Tuto jedinou substanci nazval Bohem či přírodou. Očividně zde máme dvojznačnost. Zdůrazníme-li druhé jméno, získáme naturalistický monismus, ve kterém je Bůh křesťanství a judaismu eliminován (sám Spinoza byl Žid). V období, o němž pojednáváme, byl Spinoza často chápán právě v tomto smyslu a na základě toho byl považován za ateistu a také jako ateista zatracován. Vzhledem k tomu, že jeho vliv byl mimořádně omezený a že se zájem o něho projevil až v německém romantickém hnutí a v období německého pokantovského idealismu, kdy termín „Bůh“ ve frázi „Bůh nebo příroda“ byl náležitě zdůrazněn, byl Spinoza popisován jako „Bohem opo- jený muž“. Locke oproti němu nebyl v žádném případě samotářem. Přátelil se s vědci a filosofy, pohyboval se ve velkém světě a zastával vládní posty. Jeho filosofie, jak již bylo poznamenáno, následovala poměrně tradiční model; byl velice respektovaný a značně ovlivnil nejen následující vývoj britské filosofie, ale také filosofii francouzského osvícenství v osmnáctém století. Skutečně, v šíři Lockova vlivu vidíme evidentní popření tvrzení,

že britské a kontinentální myšlení předkantovské éry probíhalo ve dvou paralelních proudcích, aniž by se navzájem nějak mísily.

V roce 1642, deset let po narození Locka, spatřila světlo světa další z velmi vlivných postav novověkého myšlení – Isaac Newton. Ten samozřejmě nebyl primárně filosofem, jak tento výraz chápeme dnes, a jeho velký vliv spočívá ve skutečnosti v tom, že doplnil ve všech ohledech klasické vědecké pojetí světa, které tolik propagoval zejména Galileo. Avšak Newton kladl mnohem větší důraz než Galileo na empirické pozorování, na indukci a na vhodné začlenění pravděpodobnosti do vědy. Z toho důvodu jeho fyzika směřovala k podkopání Galileova a karteziánského ideálu *apriorní* metody a podněcovala empirický postoj v oblasti filosofie. Tak do značné míry ovlivnil mysl Huma. I když Newton nebyl primárně filosofem, neváhal překročit hranice fyziky nebo „experimentální filosofie“ a oddával se metafyzické spekulaci. Skutečně, sebevědomý způsob, jakým docházel k metafyzickým závěrům z fyzikálních hypotéz, napadl Berkeley, jenž viděl nejasnou povahu souvislostí mezi Newtonovou fyzikou a teologickými závěry, jež podle Berkeleyho mohly vyvolávat nešťastný dojem v uvažování lidí. A faktem je, že mnoho francouzských filosofů osmnáctého století, zatímco přijali Newtonův obecný postoj ke vědě, ho použilo v neteistickém rámci, což bylo Newtonovi proti mysli. Newtonova fyzika prokázala na konci osmnáctého století nesmírně silný vliv na Kantovo myšlení.

Ačkoli Leibniz žil před rokem 1716, lze ho považovat za posledního z velkých spekulativních filosofů sedmnáctého století. Evidentně choval respekt ke Spinozovi, přestože to veřejně nijak nepřiznal. Navíc se pokusil takříkajíc „přilepit“ Spinozu k Descartovi, jako by systém Spinozy byl logickým rozvinutím Descartova systému. Jinak řečeno, zdá se, že měl poměrně velký problém ujasnit si, že jeho vlastní filosofie se výrazně liší od filosofie jeho předchůdců, nebo mnohem přesněji, že jeho vlastní systém zachoval jejich dobré části a vypustil špatné rysy

kartezianismu, jež se dále rozvíjely a pronikly i do Spinozova systému. Mohlo to být i jinak, ale nemůže být pochyb, že Leibniz zůstal věrný obecnému duchu a inspiraci kontinentálního racionalismu. Provedl pečlivé kritické studium Lockova empirismu, jehož výsledky byly nakonec publikovány pod názvem *New Essays Concerning the Human Understanding*.<sup>25</sup>

Leibniz byl stejně jako Newton (a ve skutečnosti i jako Descartes) vynikajícím matematikem, ač nesouhlasil s Newtonovými teoriemi o prostoru a čase; o tomto problému vedl spor se Samuelem Clarkem, jedním z Newtonových žáků a obdivovatelů. Avšak i přesto, že Leibniz byl velkým matematikem a že je velmi zřejmý vliv studia matematiky na jeho filosofii, jeho uvažování bylo tak mnohostranné, že ani nepřekvapí, když v různých spisech nacházíme rozmanité prvky a linie myšlení. Například jeho pojetí světa jako dynamického a postupně se rozvíjejícího a odhalujícího se systému aktivních entit (monád) a lidských dějin, jež spějí k inteligibilnímu cíli, mělo pravděpodobně jistý vliv na vznik historického pohledu. Prostřednictvím některých aspektů jeho myšlení, například jeho interpretace prostoru a času jako fenomenálních jevů, připravoval cestu Kantovi. Jestliže se však někdo zmiňuje o vlivu Leibnize nebo jeho částečné anticipace tezí prohlašovaných nějakým pozdějším myslitelem, neznamená to popírat, že jeho systém je sám o sobě velice zajímavý.

5. Osmnácté století je známé jako století osvícenství (a také jako věk rozumu). Tento termín lze jen stěží definovat. Ačkoli mluvíme o filosofii osvícenství, nemáme tím na mysli žádnou školu ani řadu určitých filosofických teorií. Termín však naznačuje postoj a převažující povahu myšlení a názorů, a tyto lze obecně popsat.

---

<sup>25</sup> [Nové úvahy o lidském rozumu].

Pod podmínkou, že slovo „racionalistický“ nechápeme nutně tak, že odkazuje na racionalismus, jak jsem ho vysvětlil již dříve v této kapitole, můžeme prohlásit, že všeobecný duch osvícenství byl svou povahou racionalistický. To znamená, že charakterističtí myslitelé a autoři tohoto období věřili, že lidský rozum je příhodný a jediný nástroj pro řešení problémů týkajících se člověka a společnosti. Stejně jako Newton interpretoval přírodu a určil model pro svobodné, racionální a nestranné bádání ve světě fyziky, tak by měl člověk používat svůj rozum pro interpretaci morálního, náboženského, sociálního a politického života. Můžeme pochopitelně prohlásit, že ideál užívání rozumu pro interpretaci lidského života nebyl v žádném ohledu cizí středověkému myšlení, a je to pravda. Ale pointa je v tom, že autoři v době osvícenství si pod rozumem obecně představovali rozum nezatížený vírou ve zjevení, nepodřízený autoritě, nepodřízený ustanoveným zvykům a institucím. V náboženské sféře někteří vysvětlovali náboženství naturalisticky, avšak i ti, kteří si zachovávali náboženskou víru, tak ji zakládali pouze na rozumu bez ohledu na neoddiskutovatelné Boží zjevení nebo na emocionální či mystický prožitek. V morální sféře vznikla tendence oddělit morálku ode všech metafyzických a teologických premis, a v tomto smyslu se morálka měla stát autonomní. V sociální a také v politické sféře se charakterističtí myslitelé osvícenství snažili odhalit racionální základ pro ospravedlnění politické společnosti. V první části této kapitoly byla zmínka o Humově názoru, že je zapotřebí vědy o člověku, jež by doplnila vědu o přírodě. A tento názor velice dobře reprezentuje ducha osvícenství. Osvícenství totiž nepředstavuje humanistickou reakci na nový vývoj ve vědě nebo v přirozené filosofii, který začal s vědeckou fází renesance a který kulminoval v Newtonově díle; reprezentuje spíše rozšíření vědeckého pohledu na člověka samotného a na spojení s humanismem, který byl charakteristický pro první fázi renesance s jejím vědeckým pohledem na svět.



Ve skutečnosti existovaly velmi značné rozdíly mezi idejemi různých filosofů osvícenství. Někteří věřili v samozřejmé principy, jejichž pravda je bezprostředně poznána nepředpojatým rozumem. Jiní byli empiriky. Někteří věřili v Boha, jiní ne. Také existovaly značné rozdíly v povaze jednotlivých fází osvícenství v Británii, ve Francii a v Německu. Například ve Francii charakterističtí myslitelé tohoto období byli ostře v opozici vůči *ancien régime*<sup>26</sup> a vůči církvi. V Anglii však už k revoluci došlo a katolicismus se svým jasným pojetím zjevení a svým autoritářstvím neznamenal příliš, a navíc byl prakticky stále zakázaným náboženstvím. Z toho bychom mohli vyvodit, že mezi britskými filosofy osvícenství nenajdeme stejný stupeň nepřátelství vůči státní anglikánské církvi nebo proti pozemské moci, jaký můžeme najít u mnoha francouzských současníků. Hrubě materialistické interpretace lidské mysli a psychických procesů byly mnohem charakterističtější spíše pro určitou část francouzských myslitelů než pro britské filosofy tohoto období.

Navzdory všem rozdílům v charakteru a v konkrétních principech docházelo zároveň ke značně velké výměně myšlenek mezi autory Francie a Anglie. Například Locke do velké míry ovlivnil myšlení ve Francii osmnáctého století. Ve skutečnosti existoval jakýsi druh mezinárodní a kosmopolitně laděné skupiny myslitelů a autorů, jimž byla společná vzájemná nevraživost, která se projevovala v různé míře podle okolností, církevního a politického autoritářství a podle toho, co považovali za tmářství a tyranii. Na filosofii pohlíželi jako na nástroj osvobození, osvětlení a společenského a politického pokroku. Stručně řečeno, všichni byli racionalisty v novověkém smyslu; byli svobodnými mysliteli s hlubokým přesvědčením o síle rozumu, který podporuje zdokonalení člověka a společnosti. Byla jim rovněž společná víra ve zhoubné působení církevního

---

<sup>26</sup> [Starý režim], myslí se před Francouzskou revolucí.

a politického absolutismu. Nebo to lze podat ještě jinak: liberální a humanističtí racionalisté devatenáctého století byli následovníky typických myslitelů osvícenství.

Velké systémy sedmnáctého století samozřejmě pomáhaly připravovat cestu osvícenství, avšak v osmnáctém století nenacházíme ani tak význačné filosofy, kteří by vypracovali originální a vzájemně neslučitelné metafyzické systémy, jako spíše poměrně velké množství autorů s vírou v pokrok a s přesvědčením, že „osvícenství“, pronikající do filosofické reflexe, by mohlo zajistit v morálním, společenském a politickém životě člověka určitý stupeň pokroku hodný éry, jež už vlastní vědeckou interpretaci přírody. Filozofové Francie osmnáctého století nebyli vůbec takového kalibru jako Descartes, ale jejich spisy, kterým snadno rozuměli vzdělaní a někdy i tak trochu snobští lidé, prokazovaly nepopíratelný vliv: přispěly k příchodu francouzské revoluce. V obecné rovině filozofové osvícenství na dlouho ovlivnili rozvoj liberálního smýšlení a nárůst sekulárního světového názoru. Můžeme – ale také nemusíme – být příznivě nakloněni myšlenkám mužů, jako byli Diderot a Voltaire, avšak jen stěží můžeme popřít, že jejich myšlenky, ať v dobrém nebo ve zlém, zanechaly mohutný vliv.

V Anglii přispěly Lockovy spisy k filosofickému proudu myšlení, který je známý jako deismus. Ve svém díle *Reasonableness of Christianity*<sup>27</sup> a i jinde trval na rozumu jako posuzovateli zjevení, přestože Locke sám ideu zjevení neodmítl. Deisté však směřovali k tomu, že redukovali křesťanství na přirozené náboženství. Je pravdou, že se mezi sebou značně odlišovali v názorech na náboženství obecně, a konkrétně pak na křesťanství, avšak zatímco věřili v Boha, vykazovali tendenci redukovat křesťanská dogmata na pravdy, které lze ustavit rozumem, a popírat jedinečný a nadpřirozený charakter křesťanství a Božího zázračného zásahu ve

---

<sup>27</sup> [Rozumnost křesťanství].

světě. Mezi deisty patřili John Toland (1670–1722), Matthew Tindal (cca 1656–1733) a Jindřich Bolingbroke (1678–1751), který vzhlížel k Lockovi jako ke svému učiteli a jako nadřazenějšímu vůči většině dalších filosofů dohromady. Mezi odpůrci deistů nacházíme Samuela Clarka (1675–1729) a biskupa Butlera (1692–1752), autora slavného díla *The Analogy of Religion*.<sup>28</sup>

V anglické filosofii osmnáctého století také nacházíme silný zájem o etiku. Pro tuto dobu je charakteristická morální teorie, jak ji reprezentují Shaftesbury (1671–1713), Hutcheson (1694–1746) a do určité míry i Butler a Adam Smith (1723–1790). Proti Hobbesově interpretaci člověka jako fundamentálně egoistického tvora trvali na společenské povaze člověka. Tvrdili, že člověk vlastní vrozený „smysl“ nebo cítění, díky němuž rozeznává morální hodnoty a rozdíly. David Hume se spojoval s tímto myšlenkovým proudem proto, že věčné a samozřejmé principy nacházel spíše v cítění než v rozumu, avšak současně přispěl k rozvoji utilitarismu. V případě několika důležitých ctností je například cítění či pocit morálního souhlasu nasměrován k tomu, co je společensky užitečné. Ve Francii byl utilitarismus reprezentován Claudem-Adrienem Helvétiem (1715–1771), který se zasloužil o to, že připravil cestu pro teorie utilitarismu Jeremyho Benthama a Jamese a Johna Stuarta Millovi v devatenáctém století.

Ačkoli Locke nebyl prvním, kdo se zmínil nebo diskutoval o principu asociace idejí, přesto především díky němu byly v osmnáctém století položeny základy asocianistické psychologie. V Anglii se David Hartley (1705–1757) pokusil vysvětlit duševní život člověka za pomoci principu asociace idejí, což spojil s teorií, že naše ideje jsou matnými kopiemi pocitů. Také se snažil za pomoci stejného principu vysvětlit morální přesvědčení

---

<sup>28</sup> [Analogie náboženství].

člověka. A obecně tito moralisté, kteří začali tvrzením, že člověk ze své přirozenosti jednoduše hledá svůj vlastní zájem, konkrétně pak své potěšení, využívali obecně tento princip, aby ukázali, jak je pro člověka možné hledat ctnost jen pro ni samotnou a jednat altruisticky. Například pokud zakouším, že praktikování nějaké ctnosti prospívá mému vlastnímu zájmu nebo užitku, mohu díky působení principu asociace tuto ctnost přijmout a praktikovat ji bez jakékoli zvláštní pozornosti zaměřené na užitek, jaký mi takové jednání přináší. Utilitarismus devatenáctého století opakovaně používal tento princip, když vysvětloval, jak je altruismus možný navzdory předpokládanému faktu, že člověk přirozeně hledá vlastní uspokojení a potěšení.

Dvěma vynikajícími filosofy osmnáctého století ve Velké Británii byli pochopitelně Berkeley a Hume. Ale již jsem se zmínil, že ač Berkeleyho filosofii můžeme vnímat jako jedno stádium ve vývoji empirismu, jeho filosofie zároveň byla mnohem významnější. Na empirickém základě Berkeley totiž vystavěl idealistickou a spiritualistickou metafyziku, orientovanou k přijetí křesťanství. Jeho filosofie tak stojí nejen stranou deismu, ale také interpretace člověka, jak jsme popisovali výše. Implicitní tendence asocianistického směru myšlení směřovala totiž k materialismu a k popření jakékoli duchové duše v člověku, zatímco pro Berkeleyho existují kromě Boha pouze konečné duše a jejich ideje. Avšak i když by bylo nesprávným nazývat Huma materialistou, mnohem lépe reprezentuje duch osvícenství svým empirismem, skepticismem, liberalismem a osvobozením od všech teologických dogmat a předpojatostí.

Ve druhé polovině osmnáctého století bylo možné vnímat reakce proti empirismu a ve prospěch racionalismu. Tento myšlenkový proud reprezentovali například Richard Price (1723–1791) a Thomas Reid (1710–1796). Richard Price trval na tom, že v morálce je autoritativním rozum, nikoliv emoce. Těšíme se intelektuální intuici objektivních morálních rozdílů. Pro Reida

a jeho přívržence existovalo mnoho samozřejmých principů „zdravého rozumu“, jež jsou základem veškerého uvažování a jež nepřipouštějí, a ani nepotřebují žádný přímý důkaz. Stejně jako Hobbesův materialismus podněcoval reakci platóniků v Cambridgi, podobně vyvolal reakci i Humův empirismus. Skutečně existuje kontinuita mezi platóniky v Cambridgi a skotskými filozofy zdravého rozumu, vedenými Reidem. Obě skupiny reprezentují v britské filosofii tradici, která je slabší a méně nápadná než empirismus, nicméně existuje.

Deistické hnutí v Anglii mělo svou obdobu i ve Francii. Například Voltaire (1694–1778) sice nebyl ateistou, ač se při zemětresení v Lisabonu v roce 1755 málem od Boha odvrátil, ale díky této zkušenosti modifikoval vlastní názory na vztah světa k Bohu a na povahu Božího působení. Avšak ateismus vyznával značný počet autorů. Například Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1725–1789) byl vyhlášeným ateistou. Nevědomost a strach vedly k víře v bohy, slabomyslnost je uctívala, důvěřivost je zachovávala, tyranie zneužívala náboženství pro své vlastní účely. La Mettrie (1709–1751) byl také ateistou a pokusil se zdokonalit tvrzení Pierra Bayla (1647–1706), že je možné vytvořit stát ateistů,<sup>29</sup> a prohlásil, že je to více než žádoucí. Diderot (1713–1784), který byl jedním z vydavatelů *Encyclopédie*,<sup>30</sup> přešel od deismu k ateismu. Všichni tito autoři, jak deisté, tak ateisté, byli antiklerikálové a nepřátelští vůči katolicismu.

Locke se snažil vysvětlit původ našich idejí v empirických principech, ale neredukoval psychický život člověka na smyslové vnímání. Avšak Condillac (1715–1780), který měl za cíl

---

<sup>29</sup> Bayle tvrdil, že náboženství nemá žádný vliv na morálku.

<sup>30</sup> Toto dílo, vydávané Diderotem a d'Alembertem, bylo určeno k tomu, aby podalo přehled pokroku dosaženého v různých vědách, a bylo pojato tak, že podporovalo sekulární světový názor.

dále rozvíjet důsledný empirismus, se pokusil vysvětlit veškerý mentální život v pojmech vjemů, totiž „transformovaných“ vjemů a znaků či symbolů. Jeho senzualismus, jež propracoval do velkých detailů, měl velký vliv na myšlení ve Francii, avšak chceme-li vyhledat přímočarý materialismus, musíme se obrátit spíše na jiné autory. Už jsme se zmínili o pokusu La Matrieho v díle *Člověk stroj* rozšířit Descartovu mechanistickou interpretaci podlidského života a těla na člověka jako celek. Von Holbach tvrdil, že mysl je epifenomémem mozku, a Cabanis (1757–1808) shrnul svou ideu o člověku do často citovaných slov: *Les nerfs – voilà tout l'homme*.<sup>31</sup> Podle něj mozek vylučuje myšlenku podobně, jako játra vylučují žluč. Goethe později popsal nepřijemný dojem, jakým na něj ve studentských letech zapůsobilo dílo von Holbacha *Système de la nature*.<sup>32</sup>

Materialistická interpretace člověka však v žádném případě neobsahovala vždy jen zamítnutí morálních ideálů a principů. Tak Diderot zdůrazňoval ideál sebeobětování a požadoval po člověku blahovůli, soucit a altruismus. Také von Holbach hlásal, že morálka spočívá v altruismu, jenž slouží obecnému blahu. A v utilitaristické teorii Helvétiá hrál hlavní roli pojem největšího možného štěstí u co největšího počtu lidí. Tento morální idealismus byl samozřejmě oddělen od teologických tvrzení a hypotéz. Namísto toho byl v úzkém spojení s ideou sociální a právní reformy. Například podle Helvétiá rozumná kontrola životního prostředí člověka a vytvoření dobrých zákonů dovede lidi k obecnému blahu. A von Holbach zdůrazňoval potřebu společenské a politické reorganizace. Vyhovující systémy legislativy podporované rozumnými tresty a vzdělání přinutí člověka, aby vyhledával dobré příležitosti konat ctnostné skutky způsobem užitečným pro celou společnost.

---

<sup>31</sup> [Nervy – to je celý člověk].

<sup>32</sup> [Systém přírody].

Již jsem poznamenal, že typičtí autoři francouzského osvícenství oponovali politické tyranii. To se však nesmí chápat tak, že všichni byli přesvědčenými „demokraty“. Montesquieu (1689–1755) se skutečně zabýval problémem svobody, analyzoval britskou ústavu a důsledkem bylo, že trval na tom, aby podmínkou zachování svobody bylo rozdělení moci ve státě. To znamená, že legislativní, exekutivní a soudní moc by měly být nezávislé v tom smyslu, že by neměly být podřízeny vůli ani jednoho člověka nebo nějaké skupiny šlechticů či lidu. Montesquieu byl oponentem jakékoli formy absolutismu. Ale Voltaire, jenž byl sice také ovlivněn znalostí britské praxe a britského myšlení, konkrétně pak Lockovou filosofií, si idealizoval osvíceného panovníka, který zavede všechny potřebné reformy. A jako Locke zastával vymezený princip tolerance, ale nijak zvlášť ho nezajímalo zřízení demokracie. Například jedno jeho obvinění církve znělo tak, že církve má až příliš velkou moc nad panovníkem a brání vytvoření skutečně silné vlády. Abychom našli význačného zastávce demokracie v pravém smyslu slova, musíme se obrátit na Rousseaua (1712–1778). Obecně mezi autory francouzského osvícenství nacházíme buď lpění na konstitucionalismu, tak jako u Montesquieua, nebo naději v osvíceného panovníka, tak jako u Voltaira. Avšak v obou případech je zřejmé, že filosofové nacházeli inspiraci v britském politickém životě, jež obdivovali, třebaže na Voltaira učinila větší dojem svoboda projevu nežli parlamentní vláda.

Locke zastával učení o přirozených právech, tj. přirozených právech jednotlivců, jež nejsou odvozena od státu, takže stát je nemůže legitimně zrušit. Tato teorie, která má své předchůdce ve středověkém myšlení a která našla své vyjádření v americké Deklaraci nezávislosti, ovlivnila také evropský kontinent. Například Voltaire předpokládal, že existují samozřejmé morální principy a přirozená práva. Ve francouzské filosofii osmnáctého století skutečně můžeme najít hodně pokusů spojit empirismus

s prvky odvozenými od „racionalismu“, jaký nacházíme u samotného Locka. S utilitarismem však přišel další názor. Například ve spisech Helvétia maximální štěstí většiny lidí představuje standard hodnoty Lockových přirozených práv. Avšak nezdá se, že si Helvétius plně uvědomil, že takové nahrazení implikuje zavržení teorie přirozených práv, neboť pokud je prospěšnost standardem, práva samotná jsou ospravedlnitelná jen svou prospěšností. Ovšem něco takového předvídal Hume. Práva jsou založena na dohodě, na obecných pravidlech, jež se ve zkušenosti jeví jako užitečné; práva nejsou založena na samozřejmých principech nebo na věčných pravdách.

Svobodu v ekonomické sféře požadovali takzvaní „fyziokraté“ Quesnay (1694–1774) a Turgot (1727–1781). Jestliže se vláda zdrží veškeré zbytné intervence v této sféře a jestliže bude jednotlivcům ponechána svoboda v dosahování vlastních záměrů, nevyhnutelně to povede ke všeobecnému užitku. Důvodem pro to je, že existují přirozené ekonomické zákony, jež přinášejí prosperitu, když se nikdo nevměšuje do jejich působení. Máme tady ekonomickou politiku *laissez-faire*.<sup>33</sup> Do určité míry tak odráží liberalismus Locka, ale je očividně založena na naivní důvěře v soulad mezi působením přirozených zákonů<sup>34</sup> a dosažením maximálního štěstí u maximálního počtu lidí.

Zmínili jsme se o neútešném materialismu, předloženém některými francouzskými filosofi osmnáctého století, ale když mluvíme obecně, myslitelé tohoto období – včetně materialistů – manifestovali silnou víru v pokrok a v závislost takového pokroku na intelektuálním osvícenství. Tato víra získala klasické vyjádření ve Francii v díle Condorceta (1743–1794) *Esquisse d'un tableau*

---

<sup>33</sup> [Ponechat volnost v jednání].

<sup>34</sup> Je zřejmé, že termín „přirozený zákon“, užívaný v tomto kontextu, musí být ostře odlišován od tohoto termínu, když jsme ho používali v kontextu „rationalistického“ systému etiky.



*historique des progrès de l'esprit humain* (1794).<sup>35</sup> Vědecká kultura, která se začala rozvíjet v šestnáctém století, je předurčena k nezměrnému vývoji.

Víra encyklopedistů a dalších, že pokrok spočívá v intelektuálním osvícenství a v rozvoji civilizace a že pokrok takového druhu nevyhnutelně doprovází pokrok v morálce, byla ostře napadena Rousseauem. Rousseau byl nějaký čas ve spojení s Diderotem a jeho kruhem, ale následně se s nimi rozešel a trval na ctnostech přirozeného nebo necivilizovaného člověka, prohlášoval, že historické společenské instituce ničí přirozený rozvoj a civilizaci v aktuálním vývoji, a lpěl na významu emocí a srdce v lidském životě. Ale mnohem více je známý díky svému velkému politickému dílu *Společenská smlouva*. Pro tuto chvíli však postačí, když řekneme, že ačkoli Rousseau začínal jako individualista v tom smyslu, že stát je ospravedlnitelný pod podmínkou, pokud existuje smlouva mezi jednotlivci, všeobecná tendence jeho díla zdůrazňuje pojetí společnosti, jež stojí v protikladu k pojetí jednotlivce. Ze všech politických spisů francouzského osvícenství prokázala největší vliv Rousseauova kniha. A jedním z důvodů jejího vlivu na pozdější myslitele byla skutečnost, že autor zamýšlel opustit individuální liberalismus, který byl jednou z charakteristik filosofie tohoto období.

Viděli jsme, že filosofie osvícenství ve Francii měla tendenci být radikálnější než myšlení v Anglii osmnáctého století. Deismus měl sklon přenechat místo ateismu, z empirismu se stal jasný materialismus. Když se však vrátíme k osvícenství (*Aufklärung*) v Německu, nacházíme zcela odlišnou atmosféru.

Leibniz byl prvním velkým německým filosofem a první fáze osvícenství v Německu spočívala v dalším rozvíjení Leibnizovy filosofie. Jeho učení systematizoval, nikoli bez jistých úprav

---

<sup>35</sup> [Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha].

v obsahu, natož v jeho celkovém duchu, Christian Wolff (1679–1754). Na rozdíl od jiných známých filosofů předkantovského období, byl Wolff univerzitním profesorem a učebnice, které vydal, zaznamenaly značný úspěch. Mezi jeho následovníky byli Georg Bernhard Bilfinger (1693–1750) a Martin Knutzen (1713–1751), jehož přednášky v Královci navštěvovali Immanuel Kant a Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762).

Druhá fáze německého hnutí *Aufklärung* byla ovlivněna osvětlením ve Francii a v Anglii. Prohlásíme-li, že pro tuto fázi je typický Fridrich II. Veliký (1712–1786), pochopitelně to neznamená, že samotný král byl filosofem. Avšak obdivoval myslitele francouzského osvícenství a navštívil v Postupimi jak Helvétia, tak Voltaira. Sám sebe považoval za zosobněného osvíceného monarchu a podporoval šíření vzdělanosti a vědy na svém území. Má tudíž určitý význam i na poli filosofie, neboť byl jedním z nástrojů, díky nimž se vliv francouzského osvícení šířil v Německu.

Deismus našel německého stoupence v Hermannu Samueli Reimarovi (1694–1768). Moses Mendelssohn (1729–1786), jeden z „lidových filosofů“ (byli tak nazváni proto, že z filosofie vyřadili všechny subtilnosti a pokusili se jí podříditi schopnosti průměrné mysli), byl také ovlivněn osvícenstvím. Avšak mnohem významnějším byl Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), hlavní literární představitel hnutí *Aufklärung*. Je dobře známý díky svému úsloví, že kdyby mu Bůh nabízel v jedné ruce pravdu a ve druhé ruce hledání pravdy, zvolil by si druhou ruku. Faktem je, že neuvažoval, že alespoň v metafyzice a v teologii je dosažitelná absolutní pravda, nebo že vůbec taková věc existuje. Samotný rozum musí rozhodnout o obsahu náboženství, ale náboženství nám nemůže poskytnout konečné vysvětlení. Existuje takřka kontinuální výchova lidstva Bohem, kterou nemůžeme náhle zastavit v daném okamžiku ve formě nesporných tvrzení. Pokud jde o morálku, je sama o sobě nezávislá na metafyzice a teologii. Lidstvo jakoby dosahuje své dospělosti, dochází-li

k pochopení tohoto faktu a koná-li člověk svou povinnost bez ohledu na odměnu buď v tomto, nebo v posmrtném životě. Touto ideou pokroku směrem ke vnímání autonomie etiky, stejně jako svým racionalistickým postojem vůči křesťanské nauce a vůči biblické exegezi, Lessing dává postačující důkaz o vlivu myšlení v osmnáctém století ve Francii a v Anglii.

Ve třetí fázi filosofie osmnáctého století v Německu<sup>36</sup> se objevil odlišný postoj. Je skutečně poněkud zavádějící začleňovat tuto fázi pod název osvícenství, a ti autoři, kteří tak činí, jsou zvyklí mluvit o mužích jako Hamann, Herder a Jacobi v tom smyslu, že „překonali“ ducha osvícenství. Avšak je na místě se zde o nich zmínit.

Johann Georg Hamann (1730–1788) nesnášel intelektualismus osvícenství a to, co považoval za nelegitimní dichotomii mezi rozumem a citem. Vždyť samotný jazyk nám ukazuje neoprávněný charakter takového rozdělení, neboť v tomto slově vidíme jednotu rozumu a citu. U Hamanna nacházíme analytický a racionalistický pohled, který dává přednost syntéze a téměř mystickému postoji. Oživil Brunovu myšlenku *coincidentia oppositorum* neboli syntézy protikladů<sup>37</sup> a jeho úmyslem bylo spatřovat v přírodě a v dějinách sebezjevení Boha.

Podobná reakce na racionalismus se objevuje v myšlení Friedricha Heinricha Jacobiho (1743–1819). Samotný rozum, který je ve své odloučenosti „pohanský“, nás přivádí buď k materialistické, deterministické a ateistické filosofii, nebo k Humovu skepticizmu. Bůh je chápán spíše vírou nežli rozumem, spíše srdcem či intuitivním „cítěním“ nežli chladně logickým a analytickým pochodem intelektu. Jacobi je skutečně jedním z vůdčích představitelů ideje náboženského sentimentu či cítění.

<sup>36</sup> Samozřejmě vynechávám filosofii Kanta, o níž stručně pojednám v osmé části této kapitoly.

<sup>37</sup> Tuto ideu si Bruno vypůjčil od Mikuláše Kusánského, srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 301–320, 334–340 (kapitoly XV. a XVI, oddíl 6).

Johann Gottfried von Herder (1744–1803), o němž se ještě zmíníme v části týkající se rozvoje filosofie dějin, sdílel s Hammannem nelibost v rozdělení rozumu a citovosti, jako i zájem o filosofii jazyka. Je pravda, že Herder je spojován s charakteristickými mysliteli francouzského osvícenství pro svou víru v pokrok, avšak předvídal pokrok jiným směrem. Namísto toho, aby se zajímal pouze o pokrok člověka směrem k rozvoji jednoho typu, typu volnomyšlenkáře, který se stává takřkajíc více a více odděleným od transcendentna a od přírody, pokusil se nahlížet historii jako celek. Každý národ má svou vlastní historii a linii vývoje, která je předznamenána přírodním bohatstvím a vztahy k vlastnímu přirozenému životnímu prostředí. Odlišné linie vývoje vytvářejí současně jeden model, jednu velkou harmonii, a celý proces evoluce je manifestací či důsledkem Boží prozřetelnosti.

Tito myslitelé měli pochopitelně jistou spojitost s osvícenstvím. V Herderově učení o dějinách můžeme odhalit použití některých Leibnizových idejí a také vliv Montesquieuho. Současně duch muže, jakým byl Herder, je výrazně odlišný od mužů, jakými byli Voltaire ve Francii nebo Reimarus v Německu. V jejich reakci na úzce pojatý realismus osmnáctého století a v jejich přesvědčení o jednotě přírody a historie mohou tito myslitelé skutečně být považováni za představitele období přechodu mezi filosofií osvícenství a spekulativním idealismem devatenáctého století.

**6.** Ve třetím dílu těchto *Dějin*<sup>38</sup> jsem podal výčet politických teorií takových mužů jako Machiavelli, Hooker, Bodin a Grotius. První významnou politickou filosofií období, kterým se zabývá tento díl, je filosofie Thomase Hobbesa. Jeho hlavní politické dílo *Leviathan*, které bylo vydáno roku 1651, se jeví

---

<sup>38</sup> Srv. COPLESTON, F., *Dějiny filosofie III. Od Ockahama k Suárezovi*, Refugium, Olomouc 2017, s. 397–432 (kapitola XX).

– při povrchním pohledu – jako rozhodná obrana absolutní monarchie. A je naprosto pravdou, že Hobbes, jenž měl hrůzu z anarchie a občanské války, zdůrazňuje centralizovanou moc a nedělitelnost suverenity. Avšak jeho teorie nemá v zásadě nic společného s pojetím božského práva králů nebo s principem legitimity a mohla by být *de facto* použita pro podporu jakékoli silné vlády, ať už monarchie, či nikoli. Tak na dílo pohlíželi v jeho době ti, kteří si mysleli – ač mylně –, že Hobbes napsal *Leviathana* proto, aby pochleboval Cromwellovi.

Hobbes začíná s přílišným vyzdvihováním individualismu. V takzvaném „přirozeném stavu“, což je stav, který alespoň logicky předchází vytvoření politické společnosti, každý jednotlivec bojuje o své vlastní přežití a o získání moci, aby lépe dosáhl svého cíle; neexistuje žádný zákon, který by přesně určil, jaké jednání lze označit za nespravedlivé. Toto je stav války všech proti všem. Je to stav atomického individualismu. Zda existoval jako historická realita nebo ne, je sekundární otázkou: hlavní otázka spočívá v tom, že pokud si odmyslíme politickou společnost a všechno to, co vyplývá z jejího založení, zůstane nám veliké množství lidských bytostí, kdy každá hledá své vlastní potěšení a sebezáchovu.

Současně si lidé díky rozumu uvědomují, že stav sebezáchovy lze nejlépe zajistit tehdy, když se lidé sjednotí a organizovanou spoluprací nahradí anarchii přirozeného stavu, ve kterém se žádný člověk necítí v bezpečí před ostatními lidmi a ve kterém je život plný ustavičného strachu. Hobbes tudíž popisuje lidi, jak se dohodnou na společenské smlouvě, v níž všichni odsouhlasí, že předají panovníkovi své právo na vládu nad sebou samými pod podmínkou, že všichni ostatní členové budoucí společnosti udělají totéž. Tato smlouva je pochopitelně fikcí, filosofickým a racionalistickým ospravedlněním společnosti, avšak smyslem je, že vytvoření politické společnosti a určení panovníka se odehrávají současně, jedním úkonem. Z toho vyplývá, že když

panovník ztratí svou moc, společnost je rozpuštěna. A Hobbes se domníval, že přesně to se stalo, když došlo k občanské válce. Spojujícím článkem společnosti je panovník. Proto když osvícený vlastní zájem diktuje vytvoření politické společnosti, diktuje také soustředění moci do rukou panovníka. Jakékoli dělení suverenity se Hobbesovi přičilo, neboť směřovalo k rozkladu společnosti. Nezajímal se ani tak o monarchistický absolutismus; zabýval se soudržností společnosti. A pokud někdo postuluje egoistickou a individualistickou interpretaci člověka, vyplývá z toho, že soustředění moci do rukou panovníka je žádoucí, aby se překonaly odstředivé síly, jež působí neustále.

Možná nejvýznamnějším rysem Hobbesovy politické teorie je její naturalismus. Vskutku mluví o zákonech přirozenosti či o přirozeném zákonu, ale nemá na mysli ve středověku vzniklé metafyzické pojetí morálního přirozeného zákona. Má na mysli zákony sebezáchovy a moci. Morální rozdíly vznikají s vytvořením státu, formulací práv a nastolením pozitivního zákona. Pravda, Hobbes ať tak či onak jen naoko podporuje ideu Božího zákona, ale jeho všudypřítomný *erastianismus*<sup>39</sup> ukazuje, že vůle panovníka, vyjádřená v zákoně, je prakticky normou morálky. Současně se Hobbes nezabývá tím, aby vyložil totalitní nauku do té míry, že veškerý život, včetně například ekonomického života, by měl být aktivně řízen a kontrolován státem. Jeho pohled je spíše takový, že vznik státu a soustředění nedělitelné suverenity umožňuje lidem jít za svými zájmy v bezpečí a spořádaně. A třebaže mluví o společenství jako o smrtelném bohu, k němuž nás – až po nesmrtelném Bohu – váže úcta, je zřejmé, že stát je pro něj výtvořem uvědomělého vlastního zájmu. A když panovník ztratí svou moc vládnout a nedokáže už nadále chránit své poddané, je to konec jeho nároku na vládnutí.

---

<sup>39</sup> Tj. absolutní nadvláda státu nad církví. Název souvisí se švýcarským lékařem a humanistou Thomasem Erastem (1524–1583).

Locke také začíná u individualistického postoje a chápe společnost jako závislou na dohodě nebo na úmluvě. Ale jeho individualismus je odlišný od individualismu Hobbesa. Přirozený stav není v podstatě stavem války všech proti všem. V přirozeném stavu existují přirozená práva a povinnosti, jež předcházejí státu. Hlavním z těchto práv je právo na soukromý majetek. Lidé vytvářejí politickou společnost jako nezbytný nástroj pro zachování míru, pro obranu společnosti a pro ochranu práv a svobod, ale funkce státu je – nebo by měla být – omezena právě na ochranu těchto práv a svobod. A jedním z neúčinnějších kontrolních mechanismů před bezuzdným despotismem je rozdělení moci, takže legislativní a exekutivní moc nejsou prostě vloženy do rukou jednoho člověka.

U Locka tedy, stejně jako u Hobbesa, stát vzniká z uvědomělého vlastního zájmu, třebaže Locke stojí blíže ke středověkým filosofům, jelikož připouští, že člověk od přirozenosti inklinuje ke společenskému životu, a dokonce je k němu přinucen. Avšak obecný charakter Lockovy teorie se liší od teorie Hobbesa. U Hobbesa vidíme strach z občanské války a anarchie, kdežto u Locka zájem o zachování a podporování svobody. Důraz, jaký Locke klade na oddělení legislativní a exekutivní moci, odráží do určité míry boj mezi parlamentem a monarchou. Důraz kladený na právo na soukromý majetek je často vysvětlován tak, že odráží názor *whigů* – majitelů půdy, třídy, do které patřili Lockovi mecenáši. A v této interpretaci je poměrně dost pravdy, ačkoli by se to nemělo přehánět. Locke určitě nečelil monopolu moci v rukou majitelů půdy. Jako filosof doufal v to, že jeho pojednání ospravedlní revoluci z roku 1688. Byl to liberální názor, když obhajoval přirozená práva a v rámci možností i princip tolerance, který měl největší vliv na osmnácté století, konkrétně pak nejvíce v Americe. Atmosféra zdravého rozumu v jeho filosofii a její jednoduché podání (někdy ošidné) nepochybně přispělo k rozšíření jejího vlivu.

Jak Locke, tak Hobbes založili stát na paktu nebo dohodě či smlouvě. Hume však zdůraznil, že pro tuto teorii neexistuje žádná historická opora. Rovněž podotknul, že pokud je vláda ospravedlněna souhlasem těch, jimž se vládne, jak si myslel Locke, bylo by mimořádně obtížné ospravedlnit revoluci z roku 1688 a nárok Viléma Oranžského na vládu v Anglii, neboť většiny lidí se na jejich názor prostě nikdo neptal. Faktem je, že by bylo obtížné ospravedlnit jakoukoli dosud existující vládu. Politický závazek nelze vyvozovat z vyjádřeného souhlasu, neboť tento závazek uznáváme dokonce i tehdy, když neexistuje vůbec žádný důkaz o nějaké dohodě či smlouvě. Taková vláda je založena spíše na vlastním zájmu. Prostřednictvím zkušenosti lidé začínají pociťovat, co je v jejich zájmu, a jednájí určitým způsobem, aniž by uzavírali nějaké smlouvy, že budou jednat právě tímto způsobem. Politická společnost a občanská poslušnost může být ospravedlněna čistě jen na utilitárních základech bez nutnosti opory buď ve filosofických myšlenkách, jako je společenská smlouva, nebo v samozřejmých pravdách. Jestliže si přejeme najít ospravedlnění pro politickou společnost a politickou povinnost, můžeme ho najít v její veřejné službě, která se hned od začátku poznává jakýmsi druhem pocitu smyslem pro důležitost.

Poohlédneme-li se k Rousseauovi, opět nacházíme myšlenku společenské smlouvy. Politická společnost spočívá nakonec na dobrovolném souhlasu, kdy lidé souhlasí, že se vzdají svobody přirozeného stavu, aby pro sebe získali výhody, a kdy získají svobodu žít podle zákonů. V přirozeném stavu každý jednotlivec vlastní naprostou nezávislost a osobní suverenitu, a když se lidé spojí, aby vytvořili společnost, suverenita, jež jim původně náležela jako jednotlivcům, teď náleží všem společně, a taková suverenita je nezcizitelná. Exekutiva jmenovaná lidem je prostě službou nebo praktickým nástrojem lidu.

Tato nauka o lidové suverenitě představuje demokratickou stranu Rousseauovy politické teorie. On sám pocházel z Ženevy



a obdivoval dynamický a nezávislý politický život švýcarského kantonu, který tolik odporoval sofistickované a umělé atmosféře francouzské civilizace a konstituční monarchii, jež vnímal jako represivní způsoby *ancien régime*. Rousseauovy myšlenky o aktivní lidové vládě by byly skutečně zcela neproveditelné s výjimkou řeckých městských států nebo malého švýcarského kantonu. Jeho demokratické ideje však současně měly velký vliv na hnutí, jež našlo své vyjádření ve francouzské revoluci.

I když Rousseauova nauka o společenské smlouvě spadá do obecného modelu politické teorie osvícenství, k politické filosofii připojil nový, velmi významný rys. Stejně jako Hobbes a Locke před ním i on předpokládal, že jednotlivci se dohodnou na tom, že vytvoří společnost. Avšak jakmile dojde k naplnění společenské smlouvy, vznikne nový orgán nebo organismus, který vlastní společný život a společnou vůli. Tato společná nebo obecná vůle vykazuje vždy tendenci k zachování a blahobytu celku a má formu pravidla nebo normy zákona a normy spravedlnosti a nespravedlnosti. Tato neomylná obecná vůle není totéž co „vůle všech“. Jestliže se občané sejdou dohromady a hlasují, jejich individuální vůle je vyjádřena v jejich hlasech, ale jestliže jsou hlasy jednomyslné, máme vůli všech. Avšak jednotlivci mohou mít nesprávný názor na to, co je to veřejný prospěch, zatímco obecná vůle se nikdy nemýlí. Jinak řečeno, společenství si vždycky přeje to, co je pro ně dobré, ale může být oklamáno ve své představě toho, co mu skutečně prospívá.

Obecná vůle jako taková se tak stává něčím neartikulovaným: potřebuje interpretaci, jasné vyjádření. Nemůže být pochyb, že samotný Rousseau o ní uvažoval tak, že ve skutečnosti nachází vyjádření ve vyslovené vůli většiny. A pokud máme na mysli jeden malý švýcarský kanton, v němž je možné, aby všichni voliči hlasovali o nějaké důležité otázce, a to buď jako jednotlivci, nebo jako členové společenstev, je přirozené uvažovat právě tímto způsobem. Avšak ve velkém státě je takový přímý vztah

neproveditelný, možná s výjimkou vzácných příležitostí, jako je forma referenda. A v takovém státě se objeví tendence nárokovat si kvůli jednomu člověku či několika lidem zvláštní status, v němž jeho či jejich vůle bude ztělesňovat v národě spočívající obecnou vůli. Tak vidíme Robespiera, jak prohlašuje o jakobínech, že „naše vůle je obecnou vůlí“, zatímco se zdá, že Napoleon sám sebe považoval – alespoň příležitostně – za nástroj a ztělesnění revoluce.

Čelíme tak zvláštní situaci Rousseaua, nadšeného demokrata, začínajícího u individualismu, svobody jednotlivce v přirozeném stavu, a končícího u teorie organického státu, v němž je rádoby mystická obecná vůle ztělesněná buď ve vůli většiny nebo ve vůli jednoho či více vládců. Pak tedy máme buď despotismus většiny nebo despotismus vůdce či skupiny vůdců. Když to říkám, neznamená to, že Rousseau plně pochopil tendenci své vlastní teorie. Ale dal vzniknout paradoxní ideji svobody. *Být svobodný* znamená jednat podle vlastní vůle a podle zákona, který si vytvořil jedinec sám. Ale jednatel, jehož osobní vůle je v rozporu s vůlí obecnou, nebude vlastně jednat podle toho, jaká je jeho „skutečná“ vůle. Je tudíž donucen podřídít se vyjádření obecné vůle, která reprezentuje jeho vlastní „skutečnou“ vůli, je donucen být svobodný. Svoboda člověka ve společnosti tak může znamenat něco velice odlišného, než co znamená svoboda v přirozeném stavu. A třebaže se Rousseauova politická teorie podobá Lockově politické teorii kvůli společné ideji společenské smlouvy, anticipuje tak zároveň filosofii Hegela, pro něhož je poslušný občan skutečně svobodný, neboť se řídí zákonem, jenž je vyjádřením univerzální, esenciální povahy lidského ducha. Rovněž předjímá mnohem pozdější politický vývoj, který by se Rousseauovi přičil tak, jako se přičil Hegelovi, ale který mohl najít v Rousseauově teorii teoretické ospravedlnění.

7. Ne ojediněle se říká, že období osvícení chyběl historický náhled. Co se tímto tvrzením míní? Očividně to neznamená,

že v osmnáctém století nebyla praktikována historiografie. Pokud je význam tvrzení právě takový, pak je toto tvrzení mylné. Abychom to dokázali, stačí vzpomenout například Humovy *Dějiny Anglie* nebo *Úpadek a pád říše římské* od Edwarda Gibbona (1737–1794) a jeho historické spisy o Voltairovi a Montesquieuovi. Také by toto tvrzení nemělo být chápáno tak, že v osmnáctém století nedošlo k žádnému pokroku v dílech o historii. Například existovala potřebná reakce na zaujetí vojenskou, dynastickou a diplomatickou historiografií. Důraz se kladl na kulturní a intelektuální faktory a pozornost se věnovala životu lidí a lidským zvykům a tradicím. Tento důraz je jasný například ve Voltairově *Essai sur les mœurs*.<sup>40</sup> Montesquieu zdůrazňoval vliv materiálních podmínek, jako třeba vliv klimatu, na rozvoj lidu nebo národa a na jeho zvyky a zákony.

Současně se historiografie osmnáctého století vyznačovala vážnými omyly. Především historikové nebyli – obecně řečeno – dostatečně kritičtí, pokud šlo o jejich prameny, a nebylo jim po chuti provádět historické bádání a obtížně vyhodnocovat důkazy a dokumenty, což je požadavkem pro objektivní dílo. Pravda, jen sotva bychom mohli očekávat od člověka, který se povrchně zabývá mnoha směry ve filosofii a literatuře, že se pustí do bádání takového druhu. Ale poměrná nepřítomnost takového bádání vedla k mnoha omylům.

Za druhé, historikové osmnáctého století až příliš inklinovali k tomu, že používali historii jako nástroj pro dokazování tezí a jako pramen pro morální ponaučení. Gibbon chtěl dokázat, že vítězství křesťanství bylo vítězstvím barbarství a bigotnosti nad osvícenou civilizací. Autoři jako Voltaire se soustřeďovali poněkud samolibým způsobem na vítězství racionalismu nad tím, co považovali za přítěžek tradice a zpátečnictví. Osvojili si nejen teorii pokroku, ale také ideu, že pokrok spočívá v rozvoji

---

<sup>40</sup> [Esej o mravech].

racionalismu, volnomyšlenkářství a vědy. Podle Bolingbroka v jeho spise *Letters on the Study and Use of History*<sup>41</sup> (1725) je historie filosofií, jež nás učí s pomocí příkladů, jak bychom se měli chovat v různých situacích veřejného a soukromého života. A když historici osmnáctého století vyzdvihovali morální ponaučení z historie, samozřejmě měli na mysli morálku osvobozenou od teologických postulátů a spojitostí. Všichni byli proti teologické interpretaci dějin, což bylo dobře vyjádřeno Bossuetem (1627–1704) v díle *Discours sur l'histoire universelle*.<sup>42</sup> Avšak nenapadlo je, jak se zdá, že v interpretaci dějin z pohledu osvícenství, tedy věku rozumu, projevovali analogickou, ač odlišnou, předpojatost. Bylo by velkou chybou představit si, že když autoři osvícenství byli volnomyšlenkáři, tak nepodléhali předpojatostem a tendenci podřizovat historiografii moralistickým a předem vytvořeným účelům. Volání Ranka po objektivitě v první polovině devatenáctého století platí stejně tak na racionalisty, jako na teologicky zaměřené historiky. Prohlásíme-li, že Bossuet byl předpojatý, nemůžeme učinit výjimku ani v případě Gibbona. Historiky osmnáctého století nezajímalo ani tak pochopení mentality a názorů lidí minulých období, ale spíše použili to, co věděli, nebo si mysleli, že ví, o minulých dobách k tomu, aby dokázali své teze nebo vyvodili morální ponaučení nebo došli k závěrům v neprospěch náboženství či alespoň nadpřirozeného náboženství. Konkrétně pak duch osvícenství byl tak ostře zaměřen proti duchu středověku, že historikové osvícenství nejenže nepochopili mentalitu středověku, ale také se ani nijak nesnažili, aby ji pochopili. Pro ně užití středověku sloužilo jako protiklad k věku rozumu. A tento přístup je jedním z důvodů, proč se říká, že osvícenství postrádalo historický charakter. Jak jsme viděli, toto obvinění neznamená, nebo alespoň by se

---

<sup>41</sup> [Dopisy o studiu a využití historie].

<sup>42</sup> [Rozprava o univerzální historii].

tak nemělo brát, že se v historiografii nevyvinulo nic zajímavého. Spíše ukazuje nedostatek objektivního vhledu a tendenci interpretovat minulost podle standardu věku rozumu. Například Gibbon stojí v protikladu vůči Bossuetovi, co se týče obsahu jeho teze, avšak sekularistická a racionalistická teze nebyla o nic méně tezí než biskupovo předpokládané teologické schéma.

Pokud připustíme, a to musíme učinit, že historiografie je něčím víc než pouhým záznamem historických událostí a že obsahuje selekci a interpretaci, stává se velice obtížným vyznačit pevnou hranici mezi historiografií a filosofií dějin. Avšak pokud nacházíme historiky interpretující dějiny tak, že vypracují nějaký druh všeobecného nárysu, nebo redukující historický vývoj na působení určitých univerzálních zákonů, je rozumné začít mluvit o filosofii dějin. Domnívám se, že například člověk, který se snaží napsat objektivní dějiny konkrétního regionu, by za normálních okolností nebyl klasifikován jako filosof dějin. Není zvykem mluvit o Davidu Humovi nebo Justovi Möserovi (autorovi díla *Osnabrückische Geschichte*<sup>43</sup> z roku 1768) jako o filosofech dějin. Avšak když se autor zabývá univerzální historií a buď podá finalistickou interpretaci historického vývoje, nebo ho zajímají univerzálně působící zákony, není nepatřičné mluvit o něm jako o filosofovi dějin. Bossuet by v sedmáctém století mohl být za takového považován, a v osmnáctém století existuje určitý počet významných příkladů.

Nejvýznamnějším z takových filosofů dějin je nepochybně Giovanni Battista Vico (1668–1744). Vico byl křesťanem a nepatřil k táboru těch, kteří odmítali teologickou interpretaci reprezentovanou sv. Augustinem a Bossuetem. Současně ve svém díle *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*<sup>44</sup> ponechal stranou všechny teologické úvahy, aby

<sup>43</sup> [Dějiny Osnabrücku].

<sup>44</sup> [Principy nové vědy, zabývající se obecnou povahou národů].

prozkoumal přirozené zákony, jež ovládají historický vývoj. Jsou zde dva body, které v jeho „nové vědě“ můžeme vyzdvihnout. Vico především neuvažoval v termínech lineárního pokroku nebo vývoje lidské povahy jako celku, ale v termínech řady vývojových cyklů. To znamená, že zákony, které řídí běh dějin, jsou ilustrovány na rozvoji, pokroku, úpadku a pádu každého konkrétního národa. Za druhé, Vico vykresloval každou následující fázi v cyklu prostřednictvím jejího systému zákonů. V teokratické fázi jsou zákony nahlíženy tak, že mají božské počátky a postihy. Toto je věk bohů. V aristokratické fázi jsou zákony v rukou několika rodů (například v rukou patricijských rodů v Římské republice). To je věk hrdinů. Ve fázi lidské vlády, ve věku lidí, máme zracionalizovaný systém zákona, v němž jsou zakotvena rovná práva pro všechny občany. V tomto schématu vidíme předznamenání Comtových tří stádií. Avšak Vico nebyl pozitivistickým filosofem, a dále, jak jsme viděli, zachovával řeckou ideu dějinných cyklů, jež se odlišovala od ideje lidského pokroku devatenáctého století.

Montesquieu se rovněž zabýval zákonem. Ve svém díle *Esprit des lois*<sup>45</sup> (1748) se rozhodl prozkoumat různé systémy pozitivního zákona. Snažil se dokázat, že každý pozitivní zákon je systémem zákonů, které jsou propojeny vzájemnými vztahy, takže jakýkoli daný zákon obsahuje určitý soubor jistých zákonů a vylučuje jiný soubor. Ale proč jeden národ přijímá tento a další národ zase jiný systém? Montesquieu v odpovědi zdůraznil vliv přírodních faktorů, jako jsou klima a zeměpisné podmínky, jako i druhotné faktory, jako jsou obchodní vztahy a náboženská vyznání. Každý národ bude mít svou vlastní ústavu a systém zákonů, ale praktická otázka je nakonec pro všechny stejná, totiž ta skutečnost, že při rozvoji systému zákonů v daných relevantních přírodních a historických podmínkách budou zvýhodňovány ty

---

<sup>45</sup> [Duch zákonů].

zákony, které zaručují největší množství svobody. Právě v tomto značně poznamenal myšlení Montesquieua vliv britské ústavy. Domníval se, že svoboda se nejlépe zajistí rozdělením legislativní, exekutivní a soudní moci.

U Condorceta nacházíme pojetí pokroku zcela odlišné od pojetí Vica. Jak již bylo poznamenáno, ve svém díle *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*<sup>46</sup> (1794) předkládá nekonečný pokrok lidstva. Před šestnáctým stoletím můžeme rozlišovat několik epoch a můžeme sledovat pohyby úpadku, konkrétně pak ve středověku. Avšak renesance uspišila vznik nové vědecké a morální kultury a její pokrok, u kterého nejsou určeny žádné hranice. Lidská mínění však mohou být omezena předsudky a úzkoprsmými idejemi, jako například ta, jež jsou podporována náboženským dogmatem. Odtud vyplývá význam vzdělání, zejména pak vědeckého vzdělání.

Také v Německu předložil Lessing optimistickou teorii historického pokroku. Ve svém díle *Die Erziehung der Menschengeschlechts*<sup>47</sup> (1780) vykreslil historii jako vzestupnou osvětu lidstva. Na cestě k pokroku se nacházejí úpadky a zastavení, ale i ty zapadají do obecného schématu a slouží jeho realizaci během staletí. Pokud jde o náboženství, historie je skutečně výchovou lidstva Bohem. Avšak neexistuje konečná a absolutní forma náboženské víry. Spíše každé náboženství je stádiem v postupném „zjevení“ Boha.

Herder ve svém díle o jazyce (*Über den Ursprung der Sprache*,<sup>48</sup> 1772) pojednával o přirozeném vzniku jazyka a napadal názor, že řeč původně předal člověku Bůh. Pokud jde o náboženství, zdůrazňoval jeho přirozený charakter. Je úzce propojeno s poezií a mýtem a původně vzniklo z lidské touhy vyložit

<sup>46</sup> [Náčrt historického obrazu pokroku lidského ducha].

<sup>47</sup> [Výchova lidského pokolení].

<sup>48</sup> [O původu jazyka].

některé jevy. V rozvinutém náboženství, zejména v křesťanství, vidíme růst a sílu morálního prvku; a tímto způsobem křesťanství reaguje na morální potřeby a tužby lidských bytostí. Jinak řečeno, Herder silně reagoval na racionalistickou kritiku a stál v opozici vůči náboženství, zejména vůči křesťanství, což bylo pro osmnácté století charakteristické. Nelíbilo se mu oddělení analytického a kritického rozumu od dalších schopností člověka a ukázal smysl pro lidskou povahu jako celek. Ve svém díle *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*<sup>49</sup> (1784–1791) popsal historii jako čistě přirozenou historii lidských schopností, jednání a náklonností modifikovaných časem a místem. A snažil se sledovat vývoj člověka v souvislosti s charakterem jeho fyzického prostředí, přičemž předložil teorii o původu kultury člověka. Teologicky řečeno, dějiny různých národů vytvářejí harmonický celek, ve kterém působí Boží prozřetelnost.

Bylo jen přirozené, že v období, kdy se myšlení soustředilo na samotného člověka, by se měl zvyšovat zájem o historický vývoj lidské kultury. A v osmnáctém století vidíme pokus, nebo spíše řadu pokusů, pochopit historii objevením některých alternativních způsobů výkladu, namířených proti teologickým principům sv. Augustina a Bossueta. Ale dokonce i ti, kteří věří, že vybudování filosofie dějin je užitečným skutkem, musí připustit, že filosofičtí historikové osmnáctého století se při rozvoji svých syntéz příliš ukvapili. Například Vico svou cyklickou interpretaci dějin založil z větší části na úvahách o dějinách Říma. A žádný z nich nevládnul dostatečně obsáhlé a přesné faktické poznání, jež by garantovalo vybudování filosofie dějin, dokonce i když se tvrdilo, že taková věc je legitimním počinem. Někteří představitelé francouzského osvícenství skutečně inklinovali k tomu, že ignorovali a přehlíželi horlivou práci Lodovica

---

<sup>49</sup> [Ideje k filosofii dějin lidstva].



Antonia Muratoriho (1627–1750), který připravil velkou sbírku pramenů k dějinám Itálie. Současně vidíme nárůst liberálního pohledu na vývoj lidské kultury, nahlížený ve vztahu k rozmanitým faktorům od vlivu klimatu až po vliv náboženství. To lze vidět zvláště v případě Herdera, který přesahuje hranice osvícenství, chápeme-li tento termín v úzkém smyslu, tj. zejména s odkazem na francouzský racionalismus.

8. Již jsme se zmínili o mnoha filosofech, kteří zemřeli počátkem devatenáctého století. Avšak mezi těmi, kteří psali v závěrečných desetiletích osmnáctého století, je zcela jistě největší postavou osobnost Immanuela Kanta (1724–1804). Ať už si o jeho filosofii kdokoli myslí cokoli, nikdo nemůže popřít její mimořádný historický význam. V určitých ohledech Kantovo myšlení skutečně odráží krizi v evropské filosofii, takže lze mluvit o předkantovské a pokantovské éře novověké filosofie. Pokud lze Descarta a Locka považovat za dominantní postavy myšlení sedmnáctého a osmnáctého století, devatenáctému století dominuje Kant. Když však mluvíme tímto způsobem, provinujeme se tím, že všechno příliš zjednodušujeme. Představovat si, že všichni filosofové devatenáctého století byli kantovci, by bylo chybné stejně jako předpokládat, že filosofové osmnáctého století byli všichni buď karteziány či následovníky Locka. Nicméně stejně jako stojí mimo veškerou pochybnost, že Descartes ovlivnil vývoj racionalismu na evropském kontinentu a že Locke ovlivnil vývoj britského empirismu, dokonce i když Spinoza a Leibniz v kontinentální Evropě a Berkeley a Hume v Anglii byli všichni originálními mysliteli, tak Kantův vliv na myšlení devatenáctého století je nepopiratelný, dokonce i když například Hegel byl velkým myslitelem s výraznou originalitou, již však nemůžeme klasifikovat jako „kantovskou“.

Kantův postoj vůči spekulativní metafyzice skutečně vykazuje velice značný vliv už od doby svého vzniku. A mnozí dnešní lidé si myslí, že Kant úspěšně demaskoval její domnělé nároky,

ač možná nejsou připraveni přijmout mnohé z jeho skutečného myšlení. Je pravda, že přehánět něco, co mohu nazývat negativním nebo destruktivním vlivem Kanta, znamená podávat jednostranný pohled na jeho filosofii. To však nic nemění na skutečnosti, že v očích mnoha lidí se Kant jeví jako velký demaskovatel spekulativní metafyziky.

Kantův intelektuální život se dělí na dvě období: předkritické a kritické. V prvním období ho ovlivnila tradice Leibnize a Wolffa; ve druhém vypracoval svůj vlastní originální názor. Jeho první velké dílo *Kritika čistého rozumu* se objevilo v roce 1781. Kantovi bylo tehdy padesát sedm let, ale už asi tak deset let se zabýval rozvíjením své vlastní filosofie, a proto dokázal vydat v rychlém sledu díla, jež rázem proslavila jeho jméno. Roku 1783 se objevila *Prolegomena ke každé metafyzice, která se bude moci stát vědou*, roku 1785 *Základy metafyziky mravů*, roku 1788 *Kritika praktického rozumu*, roku 1790 *Kritika soudnosti* a roku 1793 *Náboženství v mezích pouhého rozumu*. Listiny nalezené ve studovně po jeho smrti a vydané posmrtně ukazují, že až do konce pracoval na přehodnocení, přepracování či doplnění určitých částí svého filosofického systému.

Bylo by nevhodné vykládat filosofii Kanta v úvodní kapitole, ale musíme říci alespoň něco o otázkách, jež před ním stály, a o jeho obecné myšlenkové linii.

Z Kantových děl se dvě zabývají morální filosofií a jedno náboženstvím. Tento fakt je velice významný, neboť pohlédneme-li na celou záležitost z širšího hlediska, smíme prohlásit, že Kantův základní problém se v mnohém podobal problému Descarta. Kant prohlásil, že pro něj existují dva hlavní objekty údivu a obdivu, „hvězdné nebe nade mnou a morální zákon ve mně“. Na jedné straně čelil vědeckému pojetí světa – s fyzikálním vesmírem Kopernika, Keplera a Newtona – jako subjektu podmíněnému mechanické kauzalitě a determinovanému ve svých pohybech. Na druhé straně čelil racionálnímu stvoření,

keré mohlo chápat fyzikální svět, postavený proti němu ve vztahu takřkajíc jako subjekt k objektu, jako ten, který si je vědom morální povinnosti a svobody a který shledává vyjádřen na způsob racionálního účelu. Jak lze tyto dva aspekty reality uvést v soulad? Jak můžeme harmonizovat fyzikální svět, sféru determinismu, s morálním řádem, se sférou svobody? Nejedná se pouze o vzájemné srovnání těchto dvou světů, jako by byly naprosto oddělené a nezávislé, neboť se setkávají v člověku? Člověk je jak součástí přírody, fyzikálního systému, tak morálním a svobodným činitelem. Vystává tudíž otázka, jak lze tyto dva pohledy a názory, vědecký a morální, uvést v soulad, aniž bychom popřeli kterýkoli z nich. Zdá se mi, že toto bylo Kantovým základním problémem. A je dobré si to uvědomit již od samého počátku. Jinak důraz, který zcela přirozeně kladl na analytické a kritické aspekty svého myšlení, by mohl téměř úplně zastřít pronikavou spekulativní motivaci jeho filosofie.

Avšak přesto, že Kantův obecný problém nebyl nepodobný problému Descarta, od dob Descarta uběhlo již mnoho času; a narazíme-li na Kantovy konkrétní problémy, změna je zcela evidentní. Na jedné straně měl před sebou metafyzické systémy velkých kontinentálních racionalistů. Descartes se pokusil vybudovat metafyzickou filosofii na vědecké základně, avšak objevily se protikladné systémy a neschopnost zaručit jisté závěry vrhla pochybnost na udržitelnost cíle tradiční metafyziky, cíle rozšíření našeho poznání reality, zejména reality jako transcendingující východiska smyslové zkušenosti. Na druhé straně Kant čelil britskému empirismu, který kulminoval ve filosofii Huma. Ovšem Kantovi se zdálo, že ryzí empirismus byl poměrně neschopen obhájit nebo odůvodnit Newtonovu fyziku a zřejmý fakt, že tato věda rozšířila lidské poznání světa. Podle Humových principů by informativní tvrzení o světě nemělo být ničím víc než tvrzením něčeho, co bylo ve skutečnosti zakoušeno. Například kam až naše zkušenost sahá, neustále zjišťujeme, že po

vzniku události A pravidelně následuje událost B. Humův empirismus nám však nedává žádné objektivní ospravedlnění pro univerzální tvrzení, že kdykoli se objeví A, pak musí následovat B. Jinak řečeno, ryzí empirismus nemůže vysvětlit univerzální a nutné informativní soudy (které Kant nazýval syntetickými *apriorními* soudy). Newtonova fyzika přesto předpokládala udržitelnost takových soudů. Obě hlavní linie novověké filosofie se tak jeví jako nedokonalé. Nezdá se, že by racionální metafyzika poskytovala nějaké určité poznání o světě. A to nastoluje otázku, zda je metafyzické poznání skutečně možné. Avšak ryzí empirismus nedokáže obhájit jeden obor studia, jmenovitě fyziku, která zcela jistě rozšiřuje naše poznání o světě. To nás nutí k tomu, že se ptáme, co chybí v čistém empirismu a jak jsou možné univerzální, nutné a informativní soudy vědy? Jak můžeme obhájit jistotu, s jakou tyto úsudky pronášíme?

Tento problém nebo problémy se dají vyjádřit také následovně. Kant na jedné straně viděl, že metafyzici<sup>50</sup> směřovali logické vztahy se vztahy kauzálními a představovali si, že člověk dokáže *apriorním* uvažováním vytvořit systém, jenž by nám poskytl pravdivé a jisté informace o realitě. Avšak jemu se nezdálo vůbec zřejmým, že ač zabráníme tomuto směřování, můžeme získat metafyzické poznání, řekněme o Bohu, za použití principu kauzality. Proto se můžeme s užitkem ptát, zda je metafyzika možná, a pokud ano, v jakém smyslu. Na druhé straně, zatímco souhlasíme s empiriky, že veškeré naše poznání začíná v nějakém smyslu u zkušenosti, Kant viděl, že Newtonova fyzika nemohla být obhájena čistě na empirických základech, neboť podle jeho názoru Newtonova fyzika předpokládala jednoduše přírody. A právě přesvědčení o jednoduše přírody Hume

---

<sup>50</sup> To platí o předkantovských kontinentálních racionalistech, nikoliv o středověkém filosofovi jako Akvinský. Kantova znalost středověké filosofie však byla mimořádně skrovná.

nedokázal udělit žádné odpovídající teoretické ospravedlnění, dokonce i když se zdroji tohoto přesvědčení snažil udělit psychologické vysvětlení. Vystává tudíž otázka, jaké je teoretické ospravedlnění našeho přesvědčení, když s empiriky předpokládáme, že všechno naše poznání začíná se zkušeností?

Když Kant odpovídal na tuto poslední otázku, nabídl originální hypotézu. I když všechno naše poznání začíná se zkušeností, nutně z toho nevyplývá, že úplně všechno naše poznání vyplývá ze zkušenosti. Neboť může nastat případ (a Kant si myslel, že se skutečně jedná o takový případ), že naše zkušenost sestává ze dvou prvků: z vjemů, jichž se nám dostává, a z *apriorních* forem a prvků, kterými jsou tyto vjemy syntetizovány. Kant nemá v úmyslu naznačovat, že máme vrozené ideje, ani že *apriorní* prvky v poznávání jsou objekty poznání, které předcházejí zkušenosti. Co tvrdí, je, že člověk jakožto prožívající a poznávající subjekt je utvořen tak, že nutně (protože je to, čím je) nakonec dané údaje nebo vjemy určitými způsoby syntetizuje. Jinak řečeno, subjekt, člověk, není pouze pasivním příjemcem vjemů: aktivně (a nevědomě) syntetizuje hrubé údaje, takže jim víceméně přiděluje *apriorní* formy a kategorie, ze kterých je svět naší zkušenosti vystaven. Svět zkušenosti, fenomenální svět či realita, jak se nám jeví, není pouze naší konstrukcí, ani snem, není pouze něčím daným, ale je výsledkem užití *apriorních* forem a kategorií na to, co je dáno.

Jaká je výhoda takové hypotézy? Lze ji ilustrovat následovně: jevy jsou stejné jak pro člověka, který přijímá Kopernikovu hypotézu, že Země obíhá kolem Slunce, tak pro člověka, který tuto hypotézu nepřijímá, nebo o ní nic neví. Pokud jde o jevy, oba lidé vidí Slunce, jak vychází na východě a zapadá na západě. Avšak Kopernikova hypotéza vysvětluje fakta, která nelze vysvětlit na základě geocentrické hypotézy. Podobně se svět jeví stejným způsobem jak člověku, který nerozpoznává *apriorní* prvek v poznání, tak člověku, který si takový prvek uvědomuje. Ale

na základě hypotézy, že takový prvek existuje, můžeme vysvětlit to, co ryzí empirismus vysvětlit nedokáže. Například předpokládáme-li, že díky samotné skutečnosti, že naše smýšlení jsou tím, čím jsou, syntetizujeme údaje podle kauzálního vztahu, příroda se nám vždycky bude jevit jako řízená kauzálními zákony. Jinak řečeno, jsme si jisti jednorodostí přírody. Přírodou je myšlena příroda jako jevení se; nemůže znamenat nic jiného. A za daných subjektivních konstant v lidském poznání musí existovat odpovídající konstanty ve fenomenální realitě. Například když *apriorní* formy prostoru a času nutně aplikujeme na hrubé smyslové údaje (kterých si nejsme přímo vědomi), příroda se nám vždycky musí jevit jako časoprostorová.

Nemám v úmyslu se zde pouštět do nějakého detailního vysvětlování Kantových *apriorních* podmínek zkušenosti. Vhodným místem k tomu budou odpovídající kapitoly v šestém dílu těchto *Dějin filosofie*. Ale existuje jeden důležitý bod, o kterém bych se měl zmínit, protože se přímo týká problému, jak Kant nahlížel na možnost metafyziky.

Kant tvrdí, že funkcí *apriorních* podmínek zkušenosti je syntetizovat různorodé smyslové vjemy. A to, co díky jejich pomoci poznáváme, je fenomenální realita. Subjektivní kategorii porozumění tudíž nemůžeme legitimně použít k tomu, abychom transcendovali zkušenost. Například nemůžeme legitimně použít pojetí kauzality k transcendování fenoménů za použití kauzálního argumentu, abychom dokázali existenci Boha. Ani nemůžeme nikdy poznat metafenomenální realitu, pokud mluvíme o jistém teoretickém poznání. Přesně o to se pokoušeli metafyzikové. Snažili se naše teoretické nebo vědecké poznání rozšířit na realitu, jak je sama o sobě, a používali různé kategorie, jež měly platnost jen v rámci fenomenálního světa k transcendování fenoménů. Takové pokusy byly předem předurčeny k nezdaru. A Kant se snaží dokázat, že metafyzické argumenty tradičního typu vedou k neřešitelným rozporům. Není tedy vůbec divu, že

v metafyzice nedošlo k takovému pokroku, který by byl srovnatelný s pokrokem fyziky.

Jediná „vědecká“ metafyzika, která může existovat, je metafyzika poznání, analýza *apriorních* prvků v lidské zkušenosti. A větší část Kantova díla se skládá z pokusu představit tuto úlohu analýzy. V *Kritice čistého rozumu* se pokouší analyzovat *apriorní* prvky, jež řídí tvorbu našich syntetických *apriorních* soudů. V *Kritice praktického rozumu* zkoumá *apriorní* prvky v morálním soudu. V *Kritice soudnosti* analyzuje *apriorní* prvky řídící naše estetické a teleologické soudy.

Avšak ačkoli Kant vyloučil to, co považoval za klasickou metafyziku, byl vzdálen tomu, aby projevil lhostejnost vůči hlavním tématům, jimiž se metafyzikové zabývají. Těmito tématy pro něj byly *svoboda, nesmrtelnost a Bůh*. A na odlišném základě usiloval o obnovu toho, co vyloučil z oblasti teoretického a vědeckého poznání.

Kant vychází ze skutečnosti, že si uvědomujeme nebo vnímáme morální povinnost, a snaží se dokázat, že morální povinnost předpokládá svobodu. Jestliže bych měl, tak mohu. Navíc morální zákon příkazuje dokonalý soulad se sebou samým, tzn. dokonalou ctnost. Avšak toto je ideál, jehož dosažení, jak Kant předpokládá, vyžaduje nekonečně dlouhou dobu. Proto nesmrtelnost ve smyslu nikdy nekončícího procesu směřujícího k ideálu je „postulátem“ morálního zákona. A přestože smrtelnost znamená jednat za účelem štěstí jedince, morálka by měla přivodit štěstí. Ale vztahování štěstí ke ctnosti vyžaduje ideu Bytí, které může a chce způsobit propojení. Idea Boha je tedy „postulátem“ morálního zákona. Nemůžeme prokázat – způsobem, jakým se to snažili prokázat někteří metafyzikové –, že člověk je svobodný, že jeho duše je nesmrtelná a že existuje transcendentní Bůh. Ale uvědomujeme si morální povinnost, a svoboda, nesmrtelnost a Bůh jsou „postuláty“ morálního zákona. To je předmětem praktické víry, tj. víry, jež je spojena se závazkem člověka k morální aktivitě.

Tato nauka o „postulátech“ je někdy interpretována buď jako laciný pragmatismus, nebo jako konvenční ústupek předsudkům pravověrných. Avšak domnívám se, že sám Kant bral tuto záležitost velice vážně. Člověka považoval za druh smíšené bytosti. Jako část přirozeného řádu podléhá mechanické kauzalitě jako kterýkoli jiný přirozený objekt. Avšak je také morální bytostí, jež si uvědomuje povinnost. A uzнат povinnost znamená uzнат, že morální zákon si činí nárok na jedince, který je svobodný pro to, aby jej naplnil či odmítl.<sup>51</sup> Navíc uzнат morální řád znamená implicitně uzнат, že morální činnost není odsouzena k nezdaru a že lidská existence nakonec „dává smysl“. Avšak nemůžeme dávat smysl bez nesmrtnosti a bez Boha. Nemůžeme vědecky dokázat svobodu, nesmrtnost a existenci Boha. Tyto ideje totiž nemají ve vědě žádné místo. Ani je nemůžeme dokázat argumenty tradiční metafyziky. Takové argumenty nejsou totiž validní. Pokud však člověk vůbec rozpozná morální povinnost, implicitně souhlasí s morálním řádem, který naopak v sobě zahrnuje nesmrtnost duše a existenci Boha. Není to případ striktní logické implikace, takže můžeme předložit řadu nevyvratitelných důkazů. Spíše jde o případ odhalení a potvrzení vírou onoho pohledu na realitu, který sám skýtá plný význam a hodnotu vědomí morální povinnosti, zprostředkované svědomím.

Kant nás tudíž ponechává s tím, co snad můžeme nazvat rozdvojenou realitou. Na jedné straně existuje svět newtonovské vědy, svět řízený nutnými kauzálními zákony. Je to fenomenální svět, nikoli ve smyslu, že je pouhou iluzí, ale ve smyslu, že předpokládá působení takových subjektivních podmínek zkušenosti, jež determinují způsoby, jak se nám věci jeví. Na straně

---

<sup>51</sup> Pro Kanta je morální zákon ustaven praktickým rozumem. Ve smyslu, který bude vysvětlen na odpovídajícím místě, člověk dávat tento zákon sám sobě. Avšak závaznost je bez významu s výjimkou toho, kdy je ve vztahu k bytosti, jež je svobodná tento zákon uposlechnout nebo neuposlechnout.



druhé existuje nadsmyslový svět svobodného lidského ducha a Boha. Podle Kanta nemůžeme podat žádný striktní teoretický důkaz, že takový nadsmyslový svět existuje. Současně nemáme žádný adekvátní důvod pro tvrzení, že materiální svět, řízený mechanickou kauzalitou, je jediným světem. A pokud naše interpretace světa jako mechanického systému závisí na působení subjektivních podmínek zkušenosti, a to smyslové zkušenosti, pak máme ještě menší důvod pro toto tvrzení, než bychom měli na každý pád mít. Navíc morální život, zejména vědomí povinnosti, nám otevírá sféru reality, kterou morální člověk potvrzuje vírou jako postulát nebo požadavek morálního zákona.

Zde není místo vystavit Kantovu filosofii kritické diskusi. Místo toho bych rád poznamenal, že to, co jsem nazval Kantovou „roz dvojeností“, představuje dilema novověké mysli. Viděli jsme, že nové vědecké pojetí světa hrozí monopolizováním pohledu člověka na realitu jako celek. Descartes se v sedmnáctém století snažil zkombinovat potvrzení duchovní reality s přijetím světa mechanické kauzality. Avšak věřil, že může přesvědčivě dokázat například to, že existuje nekonečný a transcendentní Bůh. Kant v závěrečných desetiletích osmnáctého století odmítl připustit, že takové pravdy je možné dokázat způsoby, o nichž si Descartes a Leibniz mysleli, že je jimi dokázat lze. Současně silně pociťoval, že svět newtonovské fyziky není shodný s realitou. Potvrzení nadsmyslové reality tedy vykázal do sféry „víry“ a snažil se to ospravedlnit odkazem na morální vědomí. Dnes existují lidé, kteří považují vědu za jediný prostředek rozšiřování našeho faktického *poznání*, třebaže současně cítí, že svět prezentovaný vědou není jedinou realitou a že v některých směrech cílí mimo realitu. Kantův systém totiž vlastní jistou nadčasovost, i když tak, jak je rozvinutý v jeho dílech, nemůže odolat kritice. Jako by existovala nějaká podobnost mezi situací novodobých filosofů a situací, v níž se ocitl Kant. Říkám „nějaká podobnost“, protože okolnosti problému se od dob Kanta velice změnily. Na

jedné straně došlo k mnoha změnám ve vědecké teorii, na straně druhé se filosofie vyvíjela nejrůznějšími směry. Přesto ob stojí argument, že základní situace zůstává v podstatě stejná.

Domnívám se, že je vhodné zakončit tuto kapitulu pojednáním o Kantově filosofii. Byl vychován ve zředěné verzi kontinentálního racionalismu a z vlastního dogmatického dřímání ho probudil – jak říká sám Immanuel Kant – David Hume. Ačkoli odmítal tvrzení kontinentálních metafyziků, že rozšiřují naše poznání reality, současně si také plně uvědomoval nedostatečnost ryzího empirismu. Můžeme tudíž prohlásit, že v jeho myšlení byl zkombinován vliv kontinentálního racionalismu i britského empirismu a dal vzniknout novému a originálnímu systému. Musíme však dodat, že Kant neučinil tečku jednou provždy ani za metafyzikou, ani za empirismem. Přesto oba proudy změnil. Metafyzika devatenáctého století nebyla stejná jako metafyzika století sedmnáctého a osmnáctého. A i když britský empirismus devatenáctého století byl Kantem víceméně nedotčen, novoempirismus dvacátého století se vědomě snažil uštedřit metafyzice mnohem rozhodnější úder, než jak to učinil Kant, který sám zůstal tak trochu metafyzikem.