



Benedikt Spinoza ETIKA

NAKLADATELSTVÍ
SVOBODA
PRAHA
1977

Přeloženo při příležitosti 300. výročí
Spinozova úmrtí

Život a dílo Benedikta Spinozy

Odbornou revizi překladu provedl
Doc. PhDr. Milan Sobotka, CSc.

V únoru r. 1677 zemřel v Haagu velký filozof nové doby — Baruch (Benedictus) Spinoza. Jeho smrt, tak jako jeho život, však nebyla doprovázena oslavnými řečmi, nýbrž četnými prokletími, zlovolnými nadávkami a pomluvami. Už v červenci roku 1656, když mu bylo 24 let (B. Spinoza se narodil roku 1632 v Amsterdamu), byl exkomunikován a proklet amsterodamskou židovskou obcí. Kletba nad ním vynesena zněla: „Budiž proklet ve dne i v noci, proklet, když spí i když vstává, proklet, když vychází i když se vrací. Bůh ať mu nikdy neodpustí. Ať rozníti svou zlobu a hněv proti tomuto člověku a ať na něho uvalí všechny kletby, které jsou psány v knize Zákona. Ať Bůh vyhladí jeho jméno z povrchu zemského a ať ho k jeho neštěstí vyloučí ze všech kmenů Izraele, ať na něho uvalí všechna zlořečení nebes, která jsou psána v knize Zákona... Varujte se, ať se s ním nikdo ani písemně či ústně nestýká, ať nikdo mu neprojeví přízeň, ať nikdo s ním nedlí pod jednou střešou, ať nikdo nepříjde do jeho blízkosti na čtyři lokty, ať nikdo nečte písmo, které složil nebo napsal!“

Neméně zášti, hněvu a neštěstí svolávala na jeho hlavu křesťanská obec. Jeho jméno Benedictus

Translation © Karel Hubka
Praha 1977

(které Spinoza přijal po exkomunikaci místo Baruch) bylo překrucováno v Maledictus (Zlořečený) a sám byl označován za zatracence, ohavu, nestydu, pomateného domýšlivce, podvodníka, špinavého a zabláceného ateistu, špinavého žida, darebáka všech darebáků atd. Jeho kniha *Etika* byla prohlášena za liber pestilentissimus (nejzhoubnější knihu), za nešťastný a nezralý plod nešťastného a nezralého rozumu, za dílo přeplněné nesmysly, nejnejapnějšími a nejnerozumnějšími hypotézami, logickými chybami, paradoxy, absurditami atd. Za jeho života byl roku 1674 zakázán spis *Traktát teologicko-politický* a po jeho smrti roku 1677 *Posmrtná díla* (Opera posthuma). Nikoli bůh, ale určití lidé chtěli Spinozovo jméno dokonale vyhladit z lidské paměti a prohlásili ho za „mrtvého psa“.

Zpočátku se zdálo, že Spinozovo dílo je odsouzeno k zapomenutí. Teprve po dvaceti letech, roku 1697, o Spinozově životě napsal krátkou zprávu v *Historickém a kritickém slovníku* předchůdce francouzských osvícenců P. Bayle. Jeho článek, opírající se o předmluvu k *Posmrtným dílům* z roku 1677, podnítil zájem o Spinozův život i učení. Později vyšlo několik životopisů, více či méně věrných, z nichž pozornost zaslouží životopis od J. Köhlera (J. Colera) z roku 1705. Jeho životní osudy pravdivě objasnili až v 19. a 20. století badatelé Joh. van Vloten, K. O. Meinsma, J. Freudenthal aj.

Život a učení B. Spinozy bylo postupně rehabilitováno a dnes se k němu hlásí celý pokrokový svět. Přesto je však i nadále předmětem ostrých ideologických bojů. Roku 1921 byla v Haagu založena mezinárodní spinozovská společnost — Societas

Spinozana, roku 1927 zde bylo mohutně vzpomenu 250. výročí Spinozovy smrti a roku 1932 300. výročí jeho narození.

K myšlenkovému odkazu Spinozy se teprve po stu letech přihlásili představitelé německého myšlení — J. H. Jacobi, J. G. Herder, J. W. Goethe, G. E. Lessing, a německé klasické filozofie — J. G. Fichte, F. W. Schelling, G. W. F. Hegel, L. Feuerbach aj., i představitelé ruské revoluční demokracie, jako například A. I. Gercen. Spinozovo dílo vysoce oceňovali klasikové marxismu-leninismu — K. Marx, B. Engels, V. I. Lenin. Podle Engelse největší zásluhou Spinozovy filozofie bylo, že se pokoušela vysvětlit svět „z něho samého a přenechala podrobné odůvodnění přírodním vědám budoucnosti“.¹ Spinoza se ve svém díle pokouší hluboce odůvodnit učení o nestvořitelnosti a věčnosti přírody, o její nekonečnosti a všeobecné zákonitosti, která v ní vládne. Rozboru tohoto učení a jeho obhajobě před idealistickými dezinterpretacemi věnovali mnoho pozornosti četní marxističtí filozofové, jako například G. V. Plechanov, A. M. Děborin, A. V. Lunačarskij, M. Dynnik a v nejnovější době V. V. Sokolov, I. A. Konikov aj., kteří osvětlili materialistický a ateistický charakter Spinozovy filozofie.

Vzniká otázka, proč Spinozova filozofie byla v jeho době umlčována a proč našla tak široký ohlas u německé klasické filozofie. Aníž tuto otázku chceme plně zodpovědět, můžeme se domnívat, že tomu bylo proto, že Spinoza v jisté míře předběhl svou vlastní dobu a vyslovil myšlenky, které byly

¹ B. Engels, *Dialektika přírody*, v: K. Marx-B. Engels, *Spisy*, sv. 20, Praha 1966, str. 329.

blíže pokrokovějšímu buržoaznímu vědomí v Německu před buržoazní revolucí.

B. Spinoza žil v 17. století v Holandsku, kdy obchodní buržoazie prožívala neobyčejný rozkvět. Jak známo, Nizozemí prožilo první buržoazní revoluci v Evropě, která skončila porážkou feudálního absolutismu Španělska v Holandsku a vítězstvím nizozemské buržoazie. Roku 1602 byla založena Východoindická společnost, která ve svých rukou soustředila monopolní obchod s Indií, roku 1621 vznikla Západooindická společnost. Amsterdam se stal největší evropskou bankou. V Leydenu, Haarlemu a Utrechtu se rozvíjel textilní průmysl, v Delftu byla otevřena manufaktura vyrábějící porcelán. Holanďané pronikli do Severní Ameriky, kde založili Nový Amsterdam, který se později stal New Yorkem, na Antilly a do blízkosti Brazílie (Surinam — Holandská Guyana). Svá obchodní zastupitelství měli v Guineji, Kapském Městě, na Cejlonu a v Japonsku; zmocnili se Sundských a Moluckých ostrovů.

Nově vzniklý stát byl prezentován jako federace „provincií“, z nichž každá byla řízena radou složenou z představitelů nejbohatších kupeckých rodin. V jejím čele byli místodržící. Stát řídila generální rada složená ze zástupců sedmi provincií se sídlem v Haagu a hlavní místodržící. Do této funkce byli dlouhá léta dosazováni představitelé z oranžského rodu, který stál v čele boje za nezávislost. Po uzavření vestfálského míru roku 1648, kdy byla oficiálně uznána nezávislost Spojených provincií, sílila republikánská strana, která měla kvůli obchodu zájem o mír a rozšíření buržoazní demokracie. Roku 1650 se dostala do čela státu a s ní od roku 1653 její

představitel, Spinozův příznivec, Jean de Witt. Po dvaceti letech však v souvislosti s vpádem Francouzů do Nizozemí uchočila moc strana monarchistická v čele s Vilémem Oranžským, který se roku 1688 stal anglickým králem, a Jean de Witt byl spolu s bratrem roku 1672 zavražděn. Při této příležitosti chtěl Spinoza vyvěsit na zdích v Haagu plakát, v němž své spoluobčany nazýval „posledními barbari“, ale jeho známý mu v tom ze strachu před zfanatizovaným davem zabránil.

V 17. století se v Holandsku začaly projevovat třídní protiklady. Buržoazie neodstranila všechny přežitky feudalismu, což se odráželo nejen v politických, ale i v ideologických, náboženských sporech. Přesto se Nizozemí, ve srovnání s feudálními zeměmi, vyznačovalo svobodomyšlností. Přicházejí sem pracovat nebo zde publikují myslitelé, kteří se obávají perzekuce ve vlastní zemi. Je to také doba rozkvětu holandského malířství — Rembrandt, Ruysdael, Vermeer.

Život B. Spinozy (1632—1677) spadá do období rozkvětu ekonomické a politické moci buržoazie i do ostrých ideologických a náboženských sporů, které v 17. století hýbaly Evropou. Jeho židovští předkové, jménem d'Espinoza, se uchýlili před pronásledováním v Portugalsku do Amsterdamu. V Amsterdamu vznikla velká židovská obec, a proto bylo toto město nazýváno „Novým Jeruzalémem“.

Spinozův život je sice líčen jako jednoduchý, nicméně byl nabit ostrým bojem proti feudální ideologii a za vypracování nového světového názoru. V dětství studoval na židovské škole, kde byla hlavní pozornost věnována hebrejštině a výkladu

bible, talmudu a kabaly. Vedle toho si osvojil jazyk latinský, holandský a španělský. Když mu bylo 15 let, byl pokládán za budoucí světlo synagogy.

Studium na židovské škole ho však neuspokojilo. S horlivostí četl spisy Descartovy, vzdělával se v matematice a přírodních vědách. K tomu ho mimo jiné podnítil F. A. van den Enden, lékař, který působil na latinské škole. Van den Enden byl později obviněn z ateismu a vyhnán z Holandska do Francie.

Spinoza brzy začal objevovat rozpory v bibli a talmudu, přestal věřit náboženským pověrám a vyhýbal se náboženským obřadům. Za to byl vyobcován ze židovské obce, což se odrazilo i v jeho občanském životě. Proti vyobcování se ohradil protestním spisem, ale když v poslední chvíli unikl pokusu o zákeřné zavraždění z rukou neznámého člověka, opustil Amsterdam. Z počátku žil v nedaleké vesnici, v Ouderkerku, pak od roku 1660 v Rijnsburgu u Leidenu, od roku 1663 ve Voorburgu u Haagu, od roku 1669 v Haagu, kde roku 1677 ve svých 45 letech zemřel na tuberkulózu.

Spinoza žil v ústraní, ve stísněných poměrech a ze skrovných prostředků. Mimo filozofii se věnoval broušení optických skel, v němž dosáhl značného mistrovství. Fabritius, profesor na univerzitě v Heidelbergu, mu z pověření kurfiřta nabídl filozofickou katedru s podmínkou, že nebude využívat svobody „k narušování oficiálně uznaného náboženství“. Spinoza odmítl s tím, že neví, v jakých hranicích by se jeho svoboda filozofování měla pohybovat, aby se nezdálo, že chce narušovat uznané náboženství. Roku 1673 se odebral s vědomím republikánské

strany do Utrechtu do hlavního štábu prince de Condé, aby zde přispěl k míru. Prince tam však nezastihl a vrátil se domů.

Spinoza sice žil v ústraní, ale dopisoval si a stýkal se s tehdejšími významnými učiteli a mysliteli. K nim patřil amsterodamský lékař L. Meyer, který vydal jeho díla, H. Oldenburg z Brém, matematik a logik E. W. Tschirnhausen, chemik R. Boyle, fyzik Ch. Huygens aj. Dopisoval si i se slavným filozofem G. W. Leibnizem, který ho roku 1676 navštívil.

Během svého života uveřejnil jen dva spisy, roku 1663 dílo *Principy Cartesiový filozofie* s dodatkem *Metafyzické myšlenky* (*Principia philosophiae Cartesianae — s dodatkem Cogitata metaphysica*) a anonymně roku 1670 *Traktát teologicko-politický* (*Tractatus theologico-politicus*), který vyvolal velké rozhořčení, zejména ze strany teologů (spis byl označen jako „hrozná kniha“), proti autorovi. Jeho jméno bylo brzy odhaleno. Dále napsal: *Krátký traktát o bohu a člověku a jeho štěstí* (*Tractatus brevis de Deo et homine eiusque felicitate* z roku 1658—1660), *Traktát o zdokonalení rozumu* (*Tractatus de intellectus emendatione — před rokem 1662*), *Traktát politický* (*Tractatus politicus*, napsaný před smrtí a nedokončený) a především hlavní dílo *Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii* (*Ethica ordine geometrico demonstrata*, napsaná v letech 1662—1665) a skládající se z pěti částí. Jsou to: 1) O Bohu (*De Deo*), 2) O přirozenosti a původu mysli (*De natura et origine mentis*), 3) O původu a přirozenosti afektů (*De origine et natura affectuum*), 4) O lidské nesvobodě neboli o síle afektů (*De servitute humana sive de affectuum viribus*), 5) O moci rozumu neboli o lidské svobodě

(De potentia intellectus seu de libertate humana). Kromě toho napsal gramatiku hebrejského jazyka a rozpravu o duze. Zůstala po něm také bohatá korespondence.

Spinoza žil na přelomu dvou epoch — zánikání feudálního a vznikání buržoazního řádu. Třebaže nelze popřít určitý vliv židovské filozofie a scholastiky na jeho myšlení, bylo by chybné vyvozovat jeho filozofický systém, jak to činí někteří buržoazní vykladači jeho učení, z těchto zdrojů. Jeho myšlenkový svět byl v daleko větší míře pod vlivem tehdejších pokrokových filozofických směrů, jako například materialistického panteismu G. Bruna, materialismu R. Descarta a T. Hobbesa, matematické metody G. Galileiho, než tradice judaismu. Jako věrný syn své doby se snažil řešit otázky, které byly v této bouřlivé době aktuální, tj. otázky postavení člověka ve světě, jeho jednání, štěstí a svobody. Cílem jeho myšlení bylo nalézt pravdivé blaho a učinit je všem přístupným, přivést lidi k pravému štěstí. Proto jeho hlavní dílo nese název *Étika*.

Avšak tyto otázky usiloval řešit Spinoza nikoli abstraktně, odtrženě od zákonitostí bytí, nýbrž na základě odhalení širokých souvislostí člověka s přírodním i společenským bytím. Aby byla nalezena cesta ke štěstí a svobodě, bylo třeba osvětlit místo člověka ve světě, jeho podstatu a poskytnout mu poznání světa i jeho samého. Proto předpokladem etiky činí Spinoza teorii bytí (metafyziku), psychologii atd. Veškeré vědění se snažil, jak psal v *Traktátu o zdokonalení rozumu*, usměrnit k jednomu cíli a hledisku, totiž aby se dospělo k nejvyšší lidské dokonalosti. Z tohoto hlediska je podle něho třeba odmít-

nout ve vědách všechno, co tomuto cíli neodpovídá, jako neúčinné. Filozofie, metafyzika má sloužit etice, tj. teorie praxi, poznání světa a člověka, jeho štěstí a svobodě, a naopak etika není možná bez metafyziky, praxe bez teorie a štěstí a svoboda člověka bez poznání. Štěstí a svoboda člověka záleží podle Spinozy v poznání jednoty jeho s přírodou, v souladu jednání člověka se zákonitostmi přírody. Protože člověk je součástí přírody, jeho činy, jeho štěstí a svobodu je třeba vyvozovat z přírody člověka. *Étika*, učení o člověku, nemůže být v rozporu s učením o přírodě, o bytí, nýbrž je jednou ze součástí učení o bytí, přírodě. Velikost Spinozovy filozofie záleží v učení o jednotě hmoty a ducha, přírody a myšlení. To bylo odmítnutí nejen objektivního idealismu, především ve formě feudální, tj. náboženského idealismu, ale i Descartova dualismu, který nastolil mezi hmotou a duchem ostrý protiklad, a jasné vyslovení materialistického principu. Příroda, společnost a lidské myšlení jsou ve Spinozově učení podřízeny stejným všeobecným zákonitostem, tvoří jeden celek a jsou vysvětlitelné a pochopitelné z působení těchto zákonitostí.

Učení o jednotných zákonech působících v přírodě, společnosti a myšlení bylo však omezeno tím, že Spinoza tyto zákony redukoval na mechanické zákony. A jinak tomu nemohlo ani být, neboť rozvoj výrobních sil a manufakturní techniky vyžadovaly odhalování mechanických zákonů a učinily mechaniku vedoucí vědou. Úspěchy mechaniky však byly nemyslitelné bez exaktních metod experimentálního a teoretického výzkumu, bez matematiky, s jejíž pomocí byly formulovány zákony přírody. Mechanika

a matematika se staly nejdůležitějšími prostředky pro analýzu a výzkum přírody a teoretickým základem pro technický rozvoj. Proto se zdálo, že metody těchto věd jsou jedině hodnověrnými metodami k získání pravdy, že s jejich pomocí je možno také dosáhnout absolutního poznání v oblasti společenských jevů včetně duchovního života, ba i filozofie. Snaze uplatnit matematickou metodu jako jedinou hodnověrnou metodu na všechny oblasti zkoumání pomáhala i metafyzická představa o jednotě a neměnnosti přírody. Tuto představu vyložil jasně Spinoza v předmluvě ke třetí části *Étiky*: „...Příroda je stále jedna a táž a jedna a táž je i její vnitřní schopnost a moc k jednání. To znamená, že přírodní zákony a pravidla, podle nichž se vše děje a přechází z jedné formy v druhou, jsou vždy a všude tytéž, a že tudíž také jednotlivé věci musí být chápány jedním a týmž způsobem, tj. prostřednictvím univerzálních zákonů a pravidel přírody.“¹ Princip jednoty, zákonitosti, neměnnosti a věčnosti přírody znamenal, že ve všech jejích částech je ji možno zkoumat stejnou metodou, že ve všech jejích částech vládou stejné zákonitosti, zákonitosti mechanické odhalované metodami mechaniky a matematiky, že tyto zákonitosti vyjadřují neměnné, věčné, nadčasové vztahy matematického typu, a mohou tedy být postiženy metodami matematiky. Přírodověda, snažíc se vysvětlit všechny jevy příčinně, jako vztah příčiny a účinku, formulovala dále princip determinismu. Tento determinismus byl však chápán mechanisticky, tj. vztah příčin a účinků byl prohlášen za jediný základ světového pořádku a vztahy

¹ Viz. str. 178 tohoto vydání.

mezi příčinami a účinky byly koneckonců redukovány na čistě matematické vztahy.

Revolučnost tohoto materialistického světového názoru spočívala v tom, že svět nebyl vysvětlován jako pouhý horizont spekulativní filozofie či jako více nebo méně nahodilé dílo libovolně jednajícího boha, nýbrž měl být vysvětlen vědecky, tj. jako zákonitý řád, v němž každý jev je vysvětlitelný ze své příčiny. Vědecké vysvětlení však mohlo v té době znamenat jen vysvětlování podle nejobecnějších principů tehdejší přírodovědy, tj. podle principů mechaniky a matematiky.

Metodu těchto věd, především metodu matematické dedukce, se Spinoza snažil zavést do filozofie. Matematické poznání je podle něho jediné věrohodné poznání. Říká, že pravda by byla „zůstala lidskému pokolení navždy skryta, kdyby matematika... neukázala lidstvu jinou normu pravdy“.¹ Prohlášení matematické metody za jedinou hodnověrnou metodu k získání pravdy bylo z jeho hlediska oprávněné potud, pokud svět ve svém celku byl chápán jako jednotný, věčný, neměnný řád, podřízený strohému determinismu zakládajícímu se na zřetězení příčin a účinků. Matematická metoda mu měla posloužit za prostředek poznání světa. Usiluje svůj systém představit jako absolutní pravdu, odívá jej do matematické, geometrické podoby. Tato podoba tvoří také strukturu jeho hlavního díla — *Étiky*. Stejně jako Eukleides ve své geometrii vychází i Spinoza od definic, které přesně vymezují pojmy, s nimiž se pracuje, uvádí dále axiomy, tj. základní věty, z nichž jsou

¹ Viz str. 100 tohoto vydání.

v dalším výkladu vyvozovány jednotlivé věty, tvrzení a důkazy, k tomu připojuje poznámky, v nichž se o problémech volně vyjadřuje. Navíc ještě přidává vysvětlivky jako důsledky jednotlivých vět, tvrzení. Tato forma výkladu činí studium *Étiky* dosti obtížným, takže nejlépe do jejího smyslu pronikneme především tím, že začneme číst poznámky, a od nich se obrátíme k jednotlivým větám a axiomům. Obtížnost četby je zvyšována i tím, že moderní myšlenky vyjadřuje Spinoza ve středověkých scholastických výrazech. Používá výraz objektivní tam, kde bychom dnes řekli subjektivní, formální za objektivní, ideu za předmět aj. Odhlédneme-li od toho, že tato metoda je pro nás strojená a že jí ve skutečnosti nelze používat k řešení filozofických problémů, ve své době pomohla Spinozovi přesně a přesvědčivě vyložit jeho myšlenky a pomocí matematické analýzy a syntézy představit ucelený filozofický systém v podobě postupu od obecného ke zvláštnímu a od zvláštního k obecnému.

Uplatnění matematické metody k řešení filozofických otázek charakterizuje Spinozu jako jednoho z představitelů racionalismu. Racionalismus pokládá rozum, myšlení za jediný zdroj vědeckého poznání a podceňuje tedy smyslové poznání. V 17. století měl pokrokový význam. Z jedné strany byl zaměřen proti spekulativní, scholastické metodě a z druhé strany je proniknut vírou v sílu lidského rozumu, v jeho schopnost poznávat adekvátně vnější svět.

Pro Spinozu je charakteristické, že odmítal obecné pojmy, abstrakce, univerzália, které považoval za produkt pouhého rozumu. Při zkoumání věcí je podle něho třeba přísně dbát na to, aby nebylo

směšováno to, co je pouze v rozumu, s tím, co je ve věci. Záporný postoj k abstrakcím, univerzáliím je kritikou spekulativního myšlení, které nedbá řádu věcí, kritikou středověké formálně logické metody, která si hrála s obecnými pojmy.

Přitom však Spinoza neodmítá obecné pojmy, které odrážejí podstatu jevů či předmětů. Požaduje takové poznání, které by bylo adekvátní objektivnímu řádu věcí, které by správně odráželo objektivní, čili, jak říká, přírodní souvislosti. Třebaže byl racionalista, nikterak neztotožňoval logiku a realitu, logické a reálné souvislosti, nýbrž přísně rozlišoval mezi idejemi a objektivní skutečností. Materialistické stanovisko se tu projevuje v tom, že požaduje takové poznání, v němž pořádek a souvislost idejí by odpovídaly pořádku a souvislosti věcí. Jakožto racionalista se však domníval, že tohoto souladu je možno dosáhnout cestou poznání rozumu. V *Traktátu o zdokonalení rozumu* dovozuje, že čím více duch poznává sám sebe, tím více poznává přírodu, a čím více poznává přírodu, tím více poznává své síly. Spinoza byl přesvědčen, že v lidském rozumu existují pravdivé ideje, pojmy, z nichž je možno deduktivní cestou odvodit systém vědění odpovídající pořádku a souvislosti věcí. Tak jako svět je zřetězení příčin a účinků, vyplývajících z první příčiny, tak i poznání je systém logických souvislostí a závěrů, nutně vyvozených ze základních pravdivých idejí. Tentýž strohý determinismus, který vládne v přírodě, má svou analogii v poznání, které se s logickou nutností odvíjí od několika základních výchozích pravd. Proces poznání je tak procesem zdokonalování poznání, vycházejícího od několika základních pravdivých idejí a uzavírajícího se

do celého systému, proces od známého k neznámému cestou hromadění, zpřesňování a obohacování poznání.

Výchozí pravdivé ideje, z nichž se proces poznání odvíjí, poznáváme podle Spinozy bezprostředně, mimo zkušenost, jasně a zřetelně, intuitivně. Jsou to věčné a neměnné pravdy, tak jako jsou věčné a neměnné propozice obsažené v Eukleidově geometrii. Nejsou však pro něho výsledkem libovůle rozumu, abstrakcemi, rodovými pojmy scholastiků, nýbrž odrazem přírody, konkrétním vyjádřením podstaty. Proces poznání tedy nezáleží v pouhé dedukci, nýbrž v takové dedukci, která vychází z pravdivých idejí odrážejících podstaty jevů a předmětů a rozvíjí se jako odraz objektivního řádu a souvislostí věcí.

Poznat podstatu jevů a předmětů znamená dát jejich definici, určení, které hraje ve Spinozově systému mimořádnou roli. Pravdivá definice věci je odhalení příčiny jejího vzniku; poznání věci je poznání její příčiny. Určení, definice věci znamená charakterizovat, poznávat věc samu. Výchozím bodem Spinozova filozofického systému nemají být spekulativní pojmy, nýbrž takové ideje, definice, které vyjadřují příčiny jevů, věcí. Proto se mu zdaleka nejedná o hru s pojmy, nýbrž o studium přírody, o postižení příčin věcí. Domníval se, že jako matematika v přírodních vědách slouží k analýze a syntéze v přírodě, tak jí může být využito k odhalení a rozvinutí absolutní pravdy ve filozofickém systému. To by bylo možné jen tehdy, kdyby objektivní skutečnost mohla být redukována na jednotnou, tj. kvalitativně nerozlišitelnou přírodu, a kdyby příroda byla věčná, neměnná, nehybná. Spinozova metoda tak jako svět, který

líčí, je metafyzická a přivádí ho k četným rozporům. Jedním z nich je požadavek, aby poznání začínalo od jednotlivých věcí, které jsou proměnlivé, a zároveň vycházelo od věčných, neměnných podstat.

Spinozova geometrická metoda však nebyla tak vzdálena od zkušenosti, jak by se na první pohled zdálo. Tak jako základní pravdy Eukleidovy geometrie jsou koneckonců odvozeny od zkušenosti, tak i některé pravdy, které Spinoza představoval jako věčné, neměnné, jsou zobecněním těch empirických poznatků, kterých dosáhla tehdejší přírodověda. Spinozův systém není odtržen od světa, nýbrž naopak stále přihlíží k živé skutečnosti. Jádrem jeho filozofie není poznání jednotlivých věcí v jejich pohybu, nýbrž úsilí vysvětlit svět z něho samého. I když toho není možno dosáhnout s pomocí matematické, geometrické metody, přece jen ve svém celku přispěla k prosazení materialistického chápání světa.

Při objasňování světa z něho samého sehrál rozhodující roli pojem *causa sui* — příčina sebe sama, sebepříčina, jejíž definicí začíná Spinoza i svou *Etiku* a z níž rozvíjí filozofický systém. Pomocí *causa sui* určuje, definuje substanci. Určení substance jako *causa sui* říká, že substance je jedinou substancí, že nebyla stvořena, nýbrž existuje absolutně, nepodmíněně, nutně, že je příčinou sebe sama a příčinou všech příčin a že je tedy věčná a nekonečná. Substance je jediná realita, která v sobě obsahuje všechno existující a působí nutně a věčně na základě zákonů vyplývajících z ní samé. Substance je dále absolutně dokonalá. V důsledku metafyzického chápání dokonalosti však Spinoza vyvozuje metafyzické závěry

a určuje substanci jako nehybnou, neměnnou, nedělitelnou atd.

Všechna určení, která vyslovuje Spinoza o substanci, se týkají přírody. Přestože to výslovně neříká, není pochyb o tom, že ztotožňuje přírodu a substanci a že tedy stojí na stanovisku materialistického monismu. Určení substance čili přírody jako *causa sui* odpovídá principu materialismu, protože se uznává prvotnost hmoty. Podle materialistického principu je objektivní svět považován za nestvořitelný a věčný, za jednotný celek nekonečně existující v prostoru a čase a skládající se z nekonečného množství na sebe navzájem působících prvků.

Nicméně o materialistický charakter Spinozovy filozofie se vedou spory. Nejednou jeho filozofie byla prohlašována za systém objektivního idealismu nebo za jakousi sekularizaci židovské mystiky. Ch. Renouvier říká o Spinozovi, že obnovuje Parmenida, čímž má na mysli objektivně idealistickou jednotu bytí a myšlení, F. Novalis ho označuje za člověka zpitého bohem, E. Renan o jeho systému tvrdil, že v něm byl bůh spatřován z nejbližší blízkosti, F. E. D. Schleiermacher vidí v jeho systému jako počátek a konec nekonečno a K. Jaspers označuje jeho učení za učení o neosobním bohu atd.

Ve svých dílech Spinoza vskutku velmi často používá termínu bůh, a jak ve svém raném, tak i pozdním spise — *Ética* — rozvíjí učení o bohu a ztotožňuje ho se substancí. Avšak ztotožňuje nejen substanci a boha, nýbrž substanci, přírodu a boha. Základní teze jeho učení zní: *deus sive natura*, bůh neboli příroda. Zatímco idealisté se snaží z této teze vyvodit závěr, že spinozismus je náboženské a ide-

alistické učení, materialisté jej právem označují za ateistické a materialistické. Spinozismus bývá charakterizován jako panteismus, tj. učení, které odstraňuje osobního boha trůnícího nad světem a přeměňuje ho ve vnitřní princip světa, jeho neustálý a neměnný zdroj. Spinozovo učení má nepochybně panteistickou podobu, nicméně je těžko označit je jen za panteismus. V dějinách filozofie se vyskytly různé typy panteistického myšlení, jako například nábožensko-spiritualistický panteismus novoplatoniků, který nechával přírodu a člověka plně rozplynout v bohu, nebo naturalistický panteismus středověké mystiky, která nechávala boha rozplynout v přírodě. Avšak panteistickou podobu Spinozova učení nelze ztotožňovat s těmito dřívějšími podobami panteismu, neboť jeho ztotožnění boha s přírodou na jedné straně a ztotožnění přírody s bohem na straně druhé vede k chápání přírody jako absolutní dokonalosti, jako něčeho, co je věčné, nestvořitelné, nepodmíněné. U Spinozy bůh ztrácí poslední rysy teologického chápání boha a stává se jakousi tělesnou věcí, hmotou. Ne nadarmo byl obviňován z toho, že vkládá boha také do bláta, hnoje atd.

Spinozův bůh je nekonečně mnohotvárná příroda v její materiální jednotě. Bůh nexistuje mimo přírodu, nad ní. Vše, co existuje, je bůh, a bůh je všechno, co existuje. Tím, že Spinoza ztotožňuje boha a přírodu, uděluje přírodě všechny dokonalosti a boha zbavuje všech nadpřirozených rysů. Proto lze právem spinozismus vysvětlovat jako materialismus a ateismus, třebaže panteistická podoba jeho systému svědčí o omezenosti jeho materialismu a teologické nedůslednosti. Spinozovské pojetí přírody ne-

bylo zcela vědecké, neboť přírodě se připisují vlastnosti, které nemá, a odnímají se jí ty rysy, které má. Avšak ve své době bylo spinozovské učení o přírodě maximálně progresivní. Příroda je u něho podle Marxových slov „metafyzicko-teologická karikatura člověka odtrženého od přírody“.¹

Substance, s jejíž pomocí se snažil Spinoza vysvětlit veškerou mnohotvárnost přírodních jevů včetně člověka s jeho vědomím, je kvalitativně určena atributy. Atributy vyjadřují nejpodstatnější vlastnosti, kvalitu substance. Protože substance je absolutně dokonalá, obsahuje nekonečné množství nekonečných atributů, které tvoří její podstatu a formy jejího bytí. Substance tedy není čisté absolutno, nýbrž je nekonečnou jednotou nekonečných a nespočetných atributů — kvalit, nekonečno mnohotvárného.

Třebaže substance má nespočetné množství nekonečných atributů, našemu poznání jsou přístupné pouze dva — atribut rozprostraněnosti a atribut myšlení. Rozprostraněnost tvoří tedy atribut substance čili boha, jak říká Spinoza, a bůh je věc rozprostraněná. Rozprostraněná substance je tělesná, materiální. Avšak rozprostraněnost neztotožňuje Spinoza s hmotou, jak to činil Descartes, neboť rozprostraněnost nemůže vyčerpat veškerou podstatu substance, přírody.

Z rozprostraněnosti vyplývají bezprostředně a věčně pohyb a klid jako bezprostřední modifikace konečných věcí. Spinoza se zde pokusil najít zdroj pohybu v samé přírodě tím, že jej vyvozoval z atributu rozprostraněnosti. Avšak pohyb je u něho jen mo-

dem, třebaže nekonečným, tj. stavem jedinečných věcí. Na jedné straně uznává nestvořitelnost, věčnost, nekonečnost pohybu, ale na druhé straně jej nepokládá za atribut substance, neboť substance je nehybná. Substance nemůže být podle Spinozy v pohybu, protože změna, pohyb by odporoval její absolutní dokonalosti. Substance, zbavená vývoje, změn, pohybu, existuje vně času i prostoru, je metafyzicky přestrojená příroda.

Podobně jako rozprostraněnost je i atribut myšlení věčný, nestvořitelný, nekonečný. Substance je tedy věc nejen rozprostraněná, ale i myslící; z toho nutně vyplývá, že příroda je oduševněna. Učení o oduševnělosti přírody se nazývá hylozoismus. Hylozoistický charakter spinozovského materialismu je sice nepopíratelný, nicméně Spinoza nepřipisuje schopnost myšlení veškeré přírodě.

Tak jako z atributu rozprostraněnosti vyplývá jeho nekonečný modus — pohyb, tak i z atributu myšlení vyplývá nekonečný modus — nekonečný rozum, jehož částí je konečný rozum člověka. Myšlení však má u Spinozy širší význam: zahrnuje nejen myšlení ve vlastním slova smyslu, ale i vůli, přání, lásku atd., tedy psychické jevy. V důsledku toho, že Spinoza nezná vývoj, nemůže ukázat ani specifiku lidské psychiky, ani její odlišnost od psychiky jiných živých bytostí. Jako ve světě fyzických jevů existují jen kvantitativní odlišnosti, tak i v oblasti psychických jevů může jít jen o kvantitativní rozdíly. Oduševnělost přírody, je sice všeobecná, nicméně psychika lidí a ostatních živých bytostí se odlišuje, ale odlišuje se v podstatě jen kvantitativně. V *Étice* se Spinoza snaží na řadě míst tuto odlišnost ukázat, i když není scho-

¹ K. Marx-B. Engels, Spisy, sv. 2, Praha 1957, str. 158.

pen najít její podstatu. V poznámce 1 k tvrzení 37 ve 4. části *Etiky* píše, že nepopírá, že by zvířata necítila, nicméně se s lidskou přirozeností neshodují a jejich afekty se liší od lidských afektů. A jak je tomu v neživé přírodě? I zde se Spinoza všemožně snaží distancovat od hylozoismu a odmítá fyzickým předmětům připisovat psychiku, natož myšlení, i když učení o atributivnosti myšlení mu to značně znemožňuje.

Rozprostraněnost a myšlení pokládá Spinoza za dva rovnocenné atributy substance. Tím, že prohlašuje myšlení, vědomí za vlastnost substance, správně zaznamenává ontologickou závislost myšlení na bytí, vědomí na hmotě. Jeho řešení je však omezené tím, že myšlení je podle něho věčný atribut hmoty. Uznávání nezávislosti atributů substance — mezi nimi i atributů rozprostraněnosti a myšlení — dalo nejednou podnět k takové interpretaci, podle níž prý Spinoza hlásá paralelismus, souběžnost tělesných a duševních jevů. Tím je popírán materialistický charakter jeho filozofie.

Proti takovému výkladu však hovoří uznání vzájemného působení těla a duše, které Spinoza nejednou podtrhuje. Velmi často ovšem opakuje, že tělesné, fyzické není příčinou myšlení, a naopak že duševní není příčinou tělesného, fyzického, čili tělesné, fyzické vzniká jen z tělesného, fyzického a duševní jen z duševního. Zdálo by se, že paralelistický výklad je oprávněný. Fyzické, tělesné není však podle Spinozy materiální, není substance vůbec, nýbrž je to pouze rozprostraněnost, a proto neploď psychické, duševní. Psychické, duševní jevy člověka jsou mody atributu myšlení, který je jejich zdrojem. Avšak

atribut myšlení je koneckonců vlastnost substance, přírody, je tedy vůči substancí druhotný. Proto je oprávněný materialistický, nikoli paralelistický výklad Spinozova učení o vztahu mezi přírodou a myšlením. V poznámce k tvrzení 7 v druhé části *Etiky* píše, že „substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, která je chápána jak ve smyslu prvního, tak i ve smyslu druhého atributu. Tak i modus rozlehlosti, i idea tohoto modu jsou toutéž věcí vyjádřenou dvěma způsoby.“ To znamená, že myšlení a rozprostraněnost, stejně jako duše člověka i tělesný fyzický svět poznávaný duší, jsou rozličnými projevy jedné a téže substance, koneckonců přírody. Spinoza tak překonává jednak Descartův dualismus, podle něhož každá ze dvou substancí — hmota a duše — je podřízena svým vlastním zákonitostem, zatímco Spinozova substance se řídí jednotnými zákonitostmi, jednak vulgární materialismus, který redukuje psychické, duševní na materiální, rozprostraněnost, a jednak idealismus, který rozpouští hmotné ve vědomém. Spinozovo řešení usiluje nalézt i jednotu bytí a myšlení, i jejich protikladnost, není však prosto metafyzičnosti. Protože myšlení pokládá za věčný a samostatný atribut vedle atributu rozprostraněnosti, fyzického, tělesného, nemohl důsledně překonat ani hylozoismus, ani paralelismus v chápání vztahu bytí a myšlení.

Mody, stavy, způsoby jsou vedle atributů a substance třetím základním pojmem Spinozova filozofického systému. Slouží mu k objasnění „konečných věcí“, tj. jedinečných věcí.

Na rozdíl od substance, jejíž podstata zahrnuje v sobě existenci — je *causa sui* — a která je věčná,

neměnná, nehybná a nalézá se mimo prostor a čas, existence modů nevyplývá z jejich podstaty, protože postrádají nutnou existenci a za svůj vznik vděčí vnější příčině, jsou konečné, nalézají se ve změně, pohybu, prostoru a času, vzájemně na sebe působí, podmiňují se, dělí se a shlukují. Jejich souhrn vytváří Vesmír. Substance a mody jsou postaveny do protikladu i s podstatou, i s existencí. Tento metafyzický protiklad substance a modů, jedinečných věcí, tvoří největší slabinu Spinozova systému.

Otázka, jak mohou vznikat z věčné a neměnné substance konečné a proměnlivé mody, je zde neřešitelná. Spinoza se ji pokusil řešit pomocí tzv. nekonečných modů, tj. pohyb a klid pro svět fyzický, tělesný, nekonečný rozum pro vědomí, myšlení. Ty měly zprostředkovat vztah mezi substancí a konečnými, jedinečnými věcmi, ale daný problém nevyřešily, nýbrž odsunuly. Všechny věci existují v bohu, substanci, a z něho nutně a věčně vyplývají; ale jak je to možné, na to Spinoza odpovědět nemohl. V *Étice* čtenář najde celou řadu marných pokusů osvětlit kauzální vztah mezi bohem, substancí a světem. Spinoza zde kolísá mezi chápáním boha, substance jako imanentní, nejbližší, první příčiny a působící příčiny věcí, tj. příčiny, která plodí jednotlivé věci.

Tento vztah líčí jako vztah mezi natura naturans a natura naturata, tvořící, plodící a stvořenou, zplozenou přírodou. K první patří substance a atributy, ke druhé náleží mody, tj. příroda jako nekonečné množství nekonečných, pomíjejících, smyslově vnímatelných věcí existujících v prostoru a čase. Jsou to pro něho dva aspekty jednoho a téhož světa, světa v jednotě a mnohosti. S jejich pomocí vysvětluje svět

z něho samého, odstraňuje ze světa stvořitele a jeho zasahování do něho, nicméně otázka, jak vzniká mnohotvárnost světa z jednotné substance, je pro něho v důsledku metafyzické metody nezodpověditelná. Na to ukázal už G. W. F. Hegel větou, kterou si vypsal V. I. Lenin při konspektu jeho *Logiky jako vědy*. Hegel tam poznamenává: „U Spinozy se nemá přecházet od bytí či absolutní substance k negativnímu, konečnému“¹ (stejně jako je tomu u Parmenida). Metafyzická metoda však přesto nezabránila Spinozovi vyslovit při objasňování vztahu substance, boha a přírody jako mnohotvárnosti věcí, některé myšlenky o dialektice nekonečného a konečného.

Z ideje jednoty světa vyjádřené pojmem substance vyplývá u Spinozy idea nutnosti, všeobecné příčinnosti. Podle principu determinismu je pro každou existující věc nutná nějaká určitá příčina, pro kterou existuje. Příčina existence věci musí být buď obsažena v samotné věci, nebo mimo ni. Protože však pouze substance má nutnou existenci, pak všechno ostatní má vnější příčinu. Vznik a zánik věcí, jejich existence a neexistence, všechny změny, probíhající ve věcech, mají svou příčinu. Svět je tak představen jako nekonečný sled příčin, z nichž každá má svou druhou příčinu atd., až k poslední, nekonečné příčině substance. V této nekonečné řadě neexistuje nic nadpřirozeného, nýbrž vše je určováno nutně podle přirozených zákonů vlastních poslední příčině, substanci, přírodě.

Spinoza zde ovšem často v souladu s panteistickým charakterem svého materialismu mluví o božském

¹ V. I. Lenin, Spisy, sv. 38, Praha 1960, str. 108.

předurčení a má tím na mysli všeobecnou příčinnost. Svou myšlenku o všeobecné příčinnosti nejjasněji formuloval v konceptu dopisu J. Ostensovi, v němž píše: „Tvrdil jsem, že z přirozenosti Boha vše vyplývá s nevyhnutelnou nutností, podobně jako z přirozenosti trojúhelníka vyplývá, že jeho tři úhly jsou rovny dvěma pravým, a podobně jako z přirozenosti Boha vyplývá, že Bůh sám sebe myslí.“ Tyto a podobné výroky, zejména výrok o božském předurčení, zavdaly podnět k obviňování spinozismu z fatalismu. Avšak už sám Spinoza během svého života vystupoval proti nařknutí svého učení z fatalismu (tomu se brání v poznámce 2 k tvrzení 33 v první části *Etiky*). Srovnání nutnosti, s níž všechno existující vyplývá z přirozenosti boha, s nutností, s níž vyplývají určité jevy z geometrického obrazce, neznamená fatalismus, nýbrž podtržení nutnosti vládnoucí v přírodě jako přirozeného zákona, který vylučuje jakoukoli libovůli, indeterminismus.

Spinozův determinismus je ovšem mechanický, podle něhož, jak ukazuje Engels v *Dialektice přírody*, existuje jen prostá přímá nutnost, čili nezměnitelné zřetězení příčin a účinků, vylučující náhody. „Ani s tímto druhem nutnosti však nevybředneme z teologického pojmání přírody. Ať to nazýváme s Augustinem a Kalvínem věčným úradkem božím nebo s Turky kismetem, anebo nutností, pro vědu je to skoro stejné.“¹

Spinozovo pojetí je do značné míry shodné s metafyzickým chápáním vztahu příčiny a účinku, které kritizuje Engels. Nicméně jeho chápání světa jako

¹ B. Engels, *Dialektika přírody*, v: K. Marx-B. Engels, *Spisy*, sv. 20, Praha 1966, str. 497.

nekonečného zřetězení příčin a účinků sehrálo velkou roli v boji proti teleologickému, účelovému vysvětlování přírodních jevů, které se dovolávalo aristotelsko-teleologického výkladu světa, proti antropomorfizaci přírodních procesů, proti takovému teleologickému výkladu, podle něhož bůh stvořil svět jako souhrn účelů bezprostředně sloužících člověku.

Mechanistický charakter spinozovského determinismu je rovněž spojen s odmítáním nahodilosti. V tvrzení 29 v první části *Etiky* Spinoza říká, že v přírodě není nic nahodilého, nýbrž vše je z nutnosti božské určeno k existenci a činnosti určitého způsobu. Nahodilé stejně jako možné jsou jen nedostatek našeho rozumu — tvrdí Spinoza už v *Metafyzických myšlenkách*. Totéž píše i v *Etice* v poznámce k tvrzení 33 v první části, kde říká, že věc se nazývá náhodnou jen pro nedostatek našeho poznání. A podle tvrzení 44 v druhé části *Etiky* v přirozenosti rozumu není, aby považoval věci za náhodné, nýbrž za nutné. Že se věci jeví náhodnými, je důsledek jen neadekvátních představ o nich. Přestanou se takovými jevit tehdy, když o nich získáme adekvátní představy na základě vyšších druhů poznání, než je smyslové poznání. Tím je nahodilost úplně popírána, což vede ke strohému determinismu.

Avšak pozorný čtenář *Etiky* najde i opačná tvrzení, která připouštějí uznání nahodilosti. Tak v důsledku tvrzení 31 v druhé části *Etiky* Spinoza říká, že všechny jednotlivé věci jsou náhodné a porušitelné. Podle definice 3 ve třetí části *Etiky* se věci nazývají náhodnými, pokud nenalzáme nic, co by nutně kladlo nebo nutně vylučovalo jejich existenci, přihlížíme-li k jejich pouhé podstatě. Z podstaty věci nutně ne-

plyne jejich existence, a proto věci vzhledem k jejich podstatám jsou nahodilé. Existence podstat totiž není existencí samých věcí, je existencí nutných a věčných podstat nezávislých na empirickém světě. Věci jsou nutné potud, pokud jsou nutné jejich věčné podstaty, ale jsou nahodilé potud, pokud z těchto věčných a nutných podstat nutně neplyne jejich existence. Nelze ztotožňovat existenci věčných a nutných podstat s empirickým světem konečných věcí, neboť tím by tyto konečné věci přestaly být konečnými a staly se nekonečnými, tedy podstatami. Spinozovi se tu však nedaří objasnit dialektiku nutného a nahodilého, neboť klade do ostrého metafyzického protikladu podstaty věcí a věci samé.

Jestliže věci jsou náhodné vzhledem ke své podstatě (tj. z podstaty věcí neplyne nutně jejich existence), jsou nutné vzhledem ke své poslední příčině. Každá náhodná věc je určována druhou náhodnou věcí atd., až přijdeme k poslední příčině, k bohu, substancí, přírodě. Bůh čili příroda je věčná a nutná příčina všech věcí, a proto neexistuje náhoda. Nemohou být náhodné proto, že všechny boží úradky byly od boha samotného od věčnosti rozhodnuty --- říká v poznámce 2 k tvrzení 33 v první části *Etiky*. Bůh nejedná ze svobody vůle, neboť rozum a vůle se nevztahují k přirozenosti boha (patří k stvořené, zplozené přírodě — *natura naturata*). Rozum a vůle je jen jeden z projevů činnosti boha tak jako pohyb a klid, ale není základem této činnosti. Činy boha, tj. jevy přírody, jsou nutné, zákonité; tím Spinoza podtrhuje příčinnou podmíněnost všech jevů, zákonitost světa. Protože vše je příčinně určeno, neexistuje podle Spinozy náhoda. Nahodilým je koneckonců jen to,

co nemá příčinu. V tomto ztotožnění nahodilosti a bezpříčinnosti však spočívá jeho omyl. Uznání nahodilosti zdaleka neznamená popření příčinnosti. Každá nahodilost má sice svou příčinu. Kdyby však věda chtěla rekonstruovat příčiny každé nahodilosti, jako například kdyby usilovala vysvětlit, proč jistý lusk má ten či onen odstín barvy, tu či onu tloušťku a tvrdost slupky, ten či onen počet hrášků atd., přestala by být, jak ukazuje Engels, vědou a stala by se slovní hříčkou. Ztotožnění nahodilosti s bezpříčinností přivádí Spinozu k metafyzickému protikladu nahodilého a nutného, k absolutizaci obou kategorií, koneckonců k metafyzickému determinismu. Jeho obhajoba strohého determinismu byla však obhajobou vysvětlování všech věcí a jevů z přirozených příčin, a proto měla velký význam v boji proti teologickému a teleologickému vysvětlování světa.

Jednou ze Spinozových zásluh je pokus o vysvětlení svobody na deterministickém základě. Kategorie nutnosti a svobody tvoří u něho jednotu. Substance je svobodná, neboť je příčinou sebe sama, ale je nutná, neboť působí na základě této příčiny. Svoboda a nutnost nejsou u Spinozy protikladné pojmy. Pravá svoboda stojí v protikladu nikoli k nutnosti, nýbrž k přinucení, násilí. Pravá nutnost není protikladná ke svobodě, nýbrž k libovůli, bezpříčinnosti. Svobodnou se nazývá ta věc, která existuje a působí pouze nutností své přirozenosti — říká se v definici 7 v první části *Etiky*. To platí o bohu čili substancí. V Spinozově systému není místo pro libovůli, voluntarismus boha, substance, existuje jen nutnost, která je zároveň svobodou.

Jak je tomu však se svobodou člověka?

Ve Spinozových spisech se najde řada výroků, které odpírají člověku svobodu. V poznámce k tvrzení 49 v druhé části *Etiky* říká, že jednáme jen z božího ponuknutí a že je třeba vyčkávat a nést osud s klidnou myslí, neboť všechno vyplývá z věčného božského rozhodnutí s touž nutností, jako z esence trojúhelníka vyplývá, že jeho tři úhly se rovnají dvěma pravým. Na druhé straně v poznámce k tvrzení 47 ve čtvrté části *Etiky* uvádí, že čím více žijeme pod vedením rozumu, tím více se snažíme ovládat, pokud možno, osud. Spinoza nejednou odmítá odvolávání na osud při vysvětlování lidských činů. Člověk je ve Spinozově systému jedním z modů, je však modem zvláštního druhu, totiž je bytostí rozprostraněnou a myslící. Netvoří výjimku z všeobecného řádu věcí, je podřízen týmž zákonům jako každé jiné fyzické těleso. Protože však jako myslící bytost je obdařen rozumem a vůlí, působení těchto zákonů na člověka se odlišuje od působení na jiná tělesa, neboť do jisté míry závisí na lidské moci, vůli. Vůle však není svobodná, nýbrž k chtění je určována vnějšími příčinami. Žádosti, přání člověka jsou dostatečnými motivy lidského jednání, nejsou však absolutně svobodné, nýbrž jsou determinovány určitými příčinami, především poznatky. Proti Descartovu protikladu rozumu a vůle staví Spinoza jednotu rozumu a vůle; ty jsou pro něho jedno a totéž.

Tato jednotu rozumu a vůle znamená, že člověk je svoboděn tehdy, když ve svém jednání postupuje podle zásad rozumu. Postupovat podle zásad rozumu však znamená jednat v souladu s nutností. Přírozenost člověka se nemůže stavět proti přirozenosti jiných věcí, ani proti přírodě v celku. Svoboda bez nut-

nosti není svoboda, nýbrž libovůle a koneckonců poroba. Tak Spinoza vyslovil myšlenku, že svoboda člověka záleží v poznání, pochopení nutnosti a jednání v souladu s ní, tj. v souladu s přírodním řádem. V dopisu G. H. Schullerovi napsal, že svobodu nespatřuje ve svobodném rozhodnutí, nýbrž ve svobodné nutnosti (*libera necessitas*). V *Politickém traktátu* Spinoza říká: „Nazývám tedy svobodným člověka vůbec jen potud, pokud se dává vést rozumem, protože je potud určován ke konání příčinami, které se mohou plně pochopit jedině z jeho povahy, i kdyby byl jimi ke konání určován nutně. Neboť svoboda... nutnost konání neruší, nýbrž ji uznává.“¹ Činy člověka jsou svobodné jen potud, pokud jsou rozumné, pokud se zakládají na adekvátních idejích. Tyto ideje jsou vytvářeny sice rozumem, ale vznikají v důsledku existence reálných objektů. Tak sám rozum, sama příčina svobody lidských činů, je určován zvnějšku, vnějšími objekty. Poznání závisí jak na člověku, tzn. je svobodné, tak i na objektu, tzn. je nutné.

Spinozovo pojetí svobody jako svobodné nutnosti je namířeno především proti učení o absolutní svobodě ničím nepodmíněné, proti jejímu indeterministickému vysvětlování. Nechce odmítat svobodu jednání, nýbrž neodůvodněnost jednání a libovůli. Svoboda je podle něho možná jen v rámci nutnosti. Omezenost tohoto pojetí spočívá v tom, že svoboda je koneckonců redukována na poznání. Lenin si vypisuje tuto poznámku z Hegela: „V systému Spinozově není svobodného, samostatného, vědomého subjektu (chybí mu *svoboda a samostatnost sebevědo-*

¹ B. Spinoza, *Rozprava politická*, Česká akademie věd a umění, Praha 1939, str. 14.

mého subjektu¹).“¹ Tato Hegelova myšlenka je správná, nicméně Spinoza nezanedbával při určování svobody aktivitu. Svoboda a aktivita se podle něho vzájemně podmiňují, neboť čím je věc dokonalejší, tím více jedná a tím méně trpí (tvrzení 40 v páté části *Etiky*). Svoboda zahrnuje aktivitu. Nikdo nemůže být šťasten, kdo zároveň netouží, aby byl, jednal a žil (tvrzení 21 ve čtvrté části *Etiky*). Ve Spinozově systému je obsažena výzva k aktivitě, i když tato aktivita je omezena na poznání. To tvoří slabinu jeho učení o svobodě a vede ho k výzvám k pokoře před přírodní zákonitostí, ke smíření s daným pořádkem věcí. Přes přiznání aktivity člověka je jeho koncepce svobody nazíravá a postrádá pochopení praktické, přetvářející činnosti člověka.

Otázka svobody tvoří základní jádro Spinozova etického učení. V etice si klade týž úkol, který si staví v části o přírodě, tj. usiluje vysvětlit jednání z přirozených příčin a na jejich základě nalézt prostředky k morálnímu zdokonalení lidí. Tím, že se pokouší morálku převést na vztahy určované univerzálními přírodními zákony, zbavuje ji transcendentního původu a vypuzuje teleologii nejen z metafyziky, ale i z etiky. Mravní čili společenské činy lidí se podle něho nevyvíkají určeností přírodními zákonitostmi. Neexistuje absolutní dobro a zlo, absolutní cíl a absolutní povinnost, absolutní krása a absolutní ošklivost, které by byly nezávislé na přirozených potřebách, zájmech, smyslech a prožitcích lidí. V předmluvě ke čtvrté části *Etiky* Spinoza píše, že termíny dobra a zla neoznačují nic pozitiv-

¹ V. I. Lenin, Spisy, sv. 38, Praha 1960, str. 169—170.

ního ve věcech. Táž věc může být v témže čase dobrá i zlá i lhostejná. Například hudba je dobrem pro melancholika, zlem pro člověka plného žalu; pro hluchého není ani dobrá, ani zlá. Spinoza tak odmítá absolutní charakter etických kategorií a hlásá jejich relativnost. Tato relativnost spočívá v tom, že jednomu a témuž předmětu či činu je udělováno odlišné etické hodnocení v závislosti na konkrétních podmínkách. Odmítání absolutních etických norem není však odmítáním morálky vůbec, není hlásáním amoralismu, z něhož byl Spinoza nejednou obviňován, nýbrž úsilím nalézt jejich základ v přirozenosti člověka.

Nejvyšším zákonem všech živých bytostí včetně člověka je podle Spinozy snaha sebezáchovy, uspokojování potřeb, štěstí, snaha, která vyplývá z podstaty (esence) věcí, tvoří jejich podstatu (viz tvrzení 7 v třetí části *Etiky*). Snaha sebezáchovy je prvním a jediným základem zdatnosti, která není nic jiného než jednat podle zákonů vlastní přirozenosti. Tak snaha po sebezáchově, štěstí je sama zdatnost, a čím se kdo víc snaží a čím lépe dovede vyhledávat svůj prospěch, tj. zachovávat své bytí, tím větší je jeho zdatnost, a naopak kdo zanedbává, co je mu užitečné, tj. nedbá o své bytí, je neschopný a slaboch (viz tvrzení 20 ve čtvrté části *Etiky*). Tak ctnost nezáleží podle Spinozy v plnění morálních příkazů, norem atd., nýbrž v jednání podle zákonů vlastní přirozenosti.

Jednat podle zákonů vlastní přirozenosti znamená usilovat o sebezáchovu, osobní prospěch; to tvoří také povinnost a právo každého člověka. Všechno, co napomáhá dosažení prospěchu, užitku, je dobro,

vše, co tomu brání, je zlo (definice 1 a 2 ve čtvrté část *Etiky*).

Jestliže však dobro je to, co je pro člověka užitečné, prospěšné, jestliže morální je to, co napomáhá k dosažení vlastního prospěchu, jestliže prospěch je jediný cíl a motiv lidského jednání, není to hlásání egoismu?

Ve Spinozových názorech se odrážejí názory vznikající a rozvíjející se buržoazie; jeho etika je zaměřena proti morálce odříkání, jak je šířila náboženská ideologie. Spinoza má na mysli člověka jako přirozenou bytost toužící po štěstí zde, na zemi, nikoli v posmrtném životě. Prospěch, štěstí jednotlivého člověka nemůže být podle něho v rozporu s prospěchem, štěstím druhých lidí. Ba dokonce prospěch, štěstí jedince není možné bez prospěchu, štěstí jeho bližních. Spinoza sice zkoumá člověka mimo konkrétní společnost, vytrženého z konkrétních společenských vztahů, nicméně ho chápe jako společenského tvora (poznámka k tvrzení 35 ve čtvrté části *Etiky*). Nikoli přírodní, nýbrž společenský stav je zdrojem důstojnosti člověka. V téže poznámce Spinoza píše: „Ať se tedy satirici lidským věcem vysmívají, jak chtějí, ať jimi teologové pohrdají, ať melancholici sebevíc chválí nezušlechtěný a venkovský způsob života a ať opovrhují lidmi a obdivují zvířata, přesto se lidé budou přesvědčovat ze zkušenosti, že budou-li si vzájemně pomáhat, dokáží si daleko snadněji opatřit nezbytné životní potřeby a odvrátit spojenými silami nebezpečí, které jim ze všech stran hrozí. Nemluvě již o tom, že je mnohem cennější a hodnější našeho poznání, abychom uvažovali o činech lidí než o činech zvířat.“

Východiskem tu není společnost, nýbrž individuum. Nicméně Spinoza se snaží překonat úzký individualismus tím, že tvrdí, že jedinec může dosáhnout svého štěstí čili dokonalosti jediné ve společnosti, že jediné v ní může rozvinout své síly a schopnosti. Jeho učení je oslavou lidské solidarity a společnosti. Jen společnost je zárukou svobody, ctnosti, bezpečnosti a existence člověka. Jen ve společnosti se může rozvinout morálka, zatímco v takzvaném přírodním stavu neexistuje dobro, zlo, špatnost, spravedlnost, hřích, ctnost atd.

Spinoza, stejně jako jiní tehdejší ideologičtí mluvčí mladé buržoazie, jako například T. Hobbes, který roku 1642 uveřejnil práci *O občani* (*De cive*) a roku 1650 *Leviathana*, vysvětluje vznik společnosti, kterou ztotožňuje se státem, idealisticky, jako produkt vzájemné smlouvy. Tuší však i úlohu materiálních zájmů při jejím vytváření. V tzv. přírodním stavu každý sleduje svůj prospěch, ale na úkor druhého. Je to stav boje všech proti všem, stav, který je pro člověka nepřirozený, neboť nemůže žít osaměle a na svou vlastní pěst uspokojovat své potřeby. Aby lidé učinili svůj život bezpečným a aby si vzájemně pomáhali, uzavřeli mezi sebou společenskou smlouvu, tj. vytvořili společnost, stát a společné právo. Toto právo není určováno tužbami každého jednotlivce, nýbrž na základě moci a vůle všech. Třebaže Spinoza zaznamenává určité rozpory ve společnosti, nejednou dokazuje, že ze společenského života vzniká větší prospěch než škoda. Společnost je svazek vzájemné pomoci. „Pro člověka... není tedy nic užitečnějšího než zase člověk... lidé si nemohou přát pro zachování svého bytí nic lepšího, než aby se všichni ve všem

tak shodovali, že by mysli a těla všech lidí tvořily jaksi jednu mysl a jedno tělo a že by se všichni snažili pokud možno společně zachovávat své bytí a hledat to, co je užitečné všem“ — vysvětluje Spinoza v poznámce k tvrzení 18 ve čtvrté části *Etiky*. Neodtrhuje tedy prospěch, štěstí jednotlivce od prospěchu, dobra, štěstí celé společnosti. Proti egoistickému heslu „člověk člověku vlkem“ klade heslo „člověk člověku bohem“.

Sdílí iluzi buržoazní ideologie, že úsilí o osobní prospěch, dobro je vytvářením obecného prospěchu, dobra, štěstí. Lidé jsou si podle něho navzájem užiteční tím, že každý hledá svůj prospěch. Je to buržoazní iluze, která záleží v předpokladu, že úsilí individua o uspokojování vlastních potřeb je zároveň uspokojováním potřeb druhých. Tuto teorii prospěšnosti a užitečnosti rozvinuli Th. Hobbes, J. Locke, Cl. A. Helvétius, P. H. D. Holbach aj. Je to teoretické vyhlášení vědomí, odpovídajícího buržoazní společenské praxi, určované egoistickou soukromou činností. Jak Marx a Engels ukazují v *Německé ideologii*,¹ měla tato teorie na počátku buržoazního období pokrokový význam a odrážela zájem o osvobození individuí z feudálních pout, i o jejich činné uplatnění a rozvinutí ve společenských vztazích. Proto součástí teorie prospěšnosti a užitečnosti je i boj proti křesťanskému asketismu, tj. boj proti patriarchální, feudální omezenosti požitků. Spinoza doporučuje osvěžovat se a občerstvovat střídavým a chutným jídlem a pitím, vůněmi, půvabností zelenajících se rostlin, šatem, hudbou

¹ K. Marx-B. Engels, Spisy, sv. 3, Praha 1958, str. 417—423.

hrami, divadlem atd., jichž každý může užívat, ale bez škody druhým lidem (poznámka k tvrzení 45 ve čtvrté části *Etiky*). Chválí radost, veselost, rozkoš atd. a odmítá žalost, nenávisť, posměch, opovržení, hněv, mstivost atd. Pouze temná a politováníhodná pověřivost zakazuje se bavit — dodává. Ostře od-suzuje lakomství, ctižádost, smyslnost aj. Jeho postoj k pozemskému životu je plný optimismu, důvěry a odvahy. Je jedním z těch pokrokových ideologů, kteří se na úsvitu buržoazní společnosti snažili teoreticky formulovat v protikladu ke středověku nový způsob života, který vyplýval ze života ve společnosti, z rozvoje lidských potřeb a požitků, z rozvoje tělesných a duševních schopností člověka a z životní radosti.

Spinoza však není hlasatelem ani prospěchářství, ani požitkářství, ani prostopášnictví, jak mu vytýkali jeho náboženští odpůrci. Vždyť nejužitečnější pro člověka je společnost, člověk jednající a žijící pod vedením rozumu. Jen život pod vedením rozumu je život odpovídající lidské přirozenosti a vytvářející shodu mezi lidmi. Člověk žijící a jednající pod vedením rozumu bude také usilovat, aby takto postupovali i druzí. Na tomto základě každý přeje druhému to, co přeje sobě, a tím se lidé stávají spravedlivými, věrnými a čestnými. Proto nejvyšší blaho, o které je třeba usilovat, je poznání. Tak rozum je základem ctnosti, tj. žití a zachovávání vlastního bytí na základě snahy po vlastním prospěchu, základem soužití a jednání lidí podle jejich přirozenosti k vzájemnému prospěchu a užitku.

Spinozova etika je chvalo zpěvem rozumného života. Ctnost, mravnost člověka, jeho dobro, štěstí

dokonalost jeho přírody záleží v životě pod vedením rozumu. To není v rozporu se Spinozovým tvrzením, že ctnost, mravnost záleží v úsilí o sebezáchovu, osobní prospěch, užitek, štěstí; jich může člověk dosáhnout jen na základě činů odpovídajících jeho vlastní přirozenosti a přírodnímu řádu v celku, tj. na základě rozumného života.

Třebaže tato etika má určité rysy nazíravosti, je výzvou k aktivnímu jednání, jehož cílem je uspořádání společnosti a utváření životního způsobu na principech rozumu. Tomu má sloužit i využití mechaniky čili techniky a vůbec přírodních věd. V důsledku metafyzického determinismu Spinoza sice neobyčejně důrazně podtrhuje nutnost sledovat přírodní zákonitosti vnější i vnitřní přírody člověka (přes uznání společenskosti člověka ovšem nezná kvalitativní odlišnost mezi přírodou a společností a člověk u něho zůstává jen součástí přírody), ale odmítá pasivní podřízení člověka těmto zákonitostem. Výzva k tomu, aby člověk žil pod vedením rozumu, je koneckonců výzvou k aktivnímu jednání, ke svobodě.

Ve své *Étice* nastoluje požadavek, aby se lidé osvobodili od toho, co je činí pasivními a nesvobodnými. Pasivitu a nesvobodu vyvolávají především afekty, vášně, žádosti. Mnohé z nich, jako radost, veselost, lásku, statečnost atd., vysoce vyzvedává. Avšak nejsou-li lidé schopni mírnit a krotit afekty, vášně a žádosti a podlehnou-li jim, stávají se hříčkou náhody a jednají proti své přirozenosti, neboť se vzdávají způsobu života pod vedením rozumu. Jednají vždy podle přírodní nutnosti, neboť jak žádosti vášně, afekty, tak i rozum jsou výrazem moci pří-

rody a tato moc je příčinou naší trpnosti. Avšak žádosti, které vznikají z rozumu, jsou činné, zatímco žádosti, jejichž zdrojem jsou jiné příčiny, jsou trpné. Trpné žádosti sice nevyklučují aktivitu, ale tato aktivita je slepá a podřizuje člověka přírodě. Naproti tomu žádosti vycházející z rozumu vedou k takové činnosti, která umožňuje jednání člověka v souladu s přírodou i dosáhnout štěstí a svobody. Lidé, kteří jsou podrobena afektům, nemohou dosáhnout svého prospěchu, ctnosti, štěstí, ani přát jich jiným, neboť pod jejich vlivem jsou nuceni jít za horším, ačkoli schvalují lepší.

Mnohé činnosti, které nejsou určovány rozumem, nejsou sice zlé, neboť mohou být jak dobré, tak i špatné, avšak všechny činnosti určované rozumem jsou dobré. Člověk žijící pod vedením rozumu nezávisí na afektech, jako je naděje a strach, vyhýbá se nenávisti, posměchu, pohrdání, hněvu, závisti, je mu cizí pýcha, malomyslnost, lež atd., a naopak hněv, nenávisť, opovržení splácí láskou a šlechterností, velkomyslností. Takový člověk není podroben afektům, není jejich otrokem. Jejich ovládnutím na základě poznání se stává svobodným a vpravdě společenským.

Pátá část Spinozovy *Etiky* se zabývá způsobem neboli cestou, která vede ke svobodě. Jak již bylo naznačeno, touto cestou je poznání, rozum. To ovšem neznamená odstranění afektů vůbec (Spinoza v žádném případě nepožaduje život bez emocí), nýbrž nahrazení pasivních afektů, které jsou pro jednání člověka nepříznivé, afekty aktivními, které podporují činnost člověka směrem k rozumnému životu. Avšak koneckonců všechny způsoby osvo-

bození od nadvlády afektů nad člověkem spočívají v rozumu, poznání, které samo je nejsilnějším afektem. Afekty jsou zmatenou ideou, která je neadekvátním poznáním; naproti tomu rozum nám zajišťuje adekvátní poznání vyjádřené v jasných a zřetelných idejích a překonává zmatené poznání obsažené v afektech. Poznání je zároveň nejsilnější afekt, protože se vztahuje k nejmocnějšímu předmětu, tj. k přírodě, bohu. Tak rozum, poznání u Spinozy nevystupuje jako čistý rozum, čisté poznání, odtržené od objektu, nýbrž jako afekt, který je v protikladu k pasívním stavům — vášním — a který svou silou překonává ostatní afekty. Tato síla nepochází ze samého rozumu, ze samého poznání, nýbrž je určována objektem poznání, přírodou. Zde se plně projevuje materialistický charakter Spinozovy filozofie. Substance, příroda je koneckonců příčinou existence člověka i jeho rozumu, a proto síla rozumu je určována nikoli produkty rozumu, nýbrž mocí samé substance. Spinoza zde dochází k materialistickému pojetí poznání jako subjektivního odrazu objektivní skutečnosti, k pochopení toho, že objektivním obsahem našeho poznání je vnější svět.

Jestliže poznání je podle Spinozy zdrojem svobody, pak nejužitečnější věc v životě je zdokonalovat poznání neboli rozum, v čemž záleží svrchované štěstí neboli blaho člověka. Zdokonalovat poznání není nic jiného než poznat boha, jeho atributy a činy, které plynou z nutnosti jeho přirozenosti. Poznání boha u Spinozy je však poznání samotné přírody, poznání sebe sama a všech věcí.

Láska k bohu — amor dei intellectualis — je vrcholání Spinozova filozofického systému. Avšak

tato láska není nic mystického, jak se to snaží vylíčit buržoazní filozofové, nýbrž poznání věcí (Spinoza říká, že čím více poznáváme jednotlivé věci, tím více poznáváme boha) z hlediska věčnosti, poznání věčných podstat věcí, poznání přírody přes poznání samého boha, tj. pravdivé poznání věcí nezáleží v poznání jejich jedinečnosti, individuálnosti, nýbrž v poznání jejich podstat, vzájemných souvislostech a souvislostech s přírodou v celku. Poznání postupuje podle Spinozy od jednotlivých věcí k jejich podstatám a od podstat k jednotlivým věcem. Člověk je však povolán poznávat nejen podstatu vnějšího světa, ale i podstatu sebe sama, podstatu své přírody. Odhalením souvislostí mezi nekonečnou, věčnou substancí, přírodou a člověkem, který je jen konečným a přechodným modelem, nabývá sama lidská mysl podoby věčnosti. Věčnost lidské mysli však nemůže být zaměňována, jak ukazuje Spinoza v poznámce k tvrzení 34 v páté části *Étiky*, s jejím trváním, nemůže být vysvětlována jako nesmrtnost lidské duše. Člověk podle Spinozy nabývá věčnosti tím, že poznává věčnou substancí, přírodu, boha a tu část substance, s níž je člověk spojen a která tvoří jeho část — Spinoza zde mluví o tom, že lidská duše žije v bohu a poznává se přes boha. Poznáním té části věčné a nekonečné substance, která vytváří podstatu člověka, se člověk sám přibližuje k věčnosti a nekonečnosti. Rozumová láska k bohu je u Spinozy pochopení této hluboké sounáležitosti člověka s přírodním řádem, jednoty lidského ducha a přírody, uvědomělé a dobrovolné sledování přírodní nutnosti, které je zároveň zárukou jeho skutečné svobody.

Poznání této jednoty člověka a přírody, na němž

spočívá ctnost, štěstí a svoboda člověka, tato rozumová láska k bohu, rozumný život je přístupný každému člověku, neboť každý může sebe a své afekty, jestliže ne absolutně, tak aspoň částečně, poznat jasně a zřetelně a ovládat je. Ačkoli převážná masa lidí zřídka žije pod vedením rozumu, přesto je cesta ke svobodě, štěstí, ctnosti otevřená všem lidem. V tom tkví demokratický a humanistický charakter Spinozova učení. Cesta k rozumnému životu se zdá trnitá, nicméně je možno ji najít. Avšak vše vznešené je jak obtížné, tak vzácné — uzavírá svou *Etiku*.

Spinoza je jedním z největších filozofů nové doby. Jeho filozofický systém je velkolepý a právem je možno jej zařadit mezi předchůdce, nikoli ovšem mezi zdroje, novodobého, dialektického materialismu. Trvalou Spinozovou zásluhou je učení o věčnosti, nestvořitelnosti a nekonečnosti přírody a o všeobecné zákonitosti v ní vládoucí. Vycházejí z jednoty bytí a myšlení, dává koneckonců materialistickou odpověď na základní otázku filozofie — prvotnost substance, přírody před myšlením a poznatelnost světa myšlením. Sám se hlásí k materialistickým směrům v historii filozofie. Tak v dopise H. Boxelovi píše, že autorita Platóna, Aristotela, Sokrata atd. neměla pro něho velkou váhu. Proti nim vyzvedává starověké materialisty Epikúra, Démokrita a Lukretia. I když jeho materialismus je zahalen ještě do teologické formy, jeho bůh slouží k sesazení boha teologů a k potvrzení dokonalosti přírody. Ztotožnění boha s přírodou činí z přírody nejvyšší, aktivní, tvůrčí počátek. „Spinoza... svou paradoxní větou: bůh je rozprostraněná, tj. hmotná bytost,“ poznamenal L. Feuerbach, „trefil hřebík na hlavičku. Našel pravý,

alespoň pro jeho dobu pravý, filozofický výraz pro materialistickou tendenci novější doby; legitimoval, sankcionoval tuto tendenci: sám bůh je materialista.“¹ Přes teologickou formu je spinozismus materialistickým učením, z něhož bezprostředně vyplývalo odmítnutí teismu, idealismu a hlásání ateismu. Spinoza je, jak poznamenal L. Feuerbach, „Mojžíš moderních svobodných myslitelů a materialistů“. Nejenže ztotožnil boha s přírodou a skoncoval s teistickým chápáním boha, ale i uvědoměle vystupoval proti náboženským pověrám. V *Teologicko-politickém traktátu* první podrobil věcné kritice bibli, a tím zahájil vlastně epochu osvícenství. Na jeho kritiku víceméně navazovala celá pozdější kritika bible.

Náboženství, náboženské předsudky jsou zbytky starého otroctví a je jich využíváno v politice k ovládnutí lidí. Tyto pověry vznikly ze strachu a naháněním strachu jsou stále udržovány. Naproti tomu ve svobodném státě, kterým koneckonců myslí buržoazní společnost, není místa pro tyto pověry, neboť omezují svobodné mínění svobodných občanů.

Pověry, mezi něž počítá Spinoza náboženské přežitky, jsou nástroji poroby lidí, neboť jim znemožňují svobodně užívat rozumu, žít pod vedením rozumu. Usiluje o oddělení státu stejně jako rozumu a filozofie od náboženství. Cílem filozofie je pravda, cílem náboženství zbožnost a poslušnost. „Víra nežádá tak článků pravdivých, jako spíše zbožných, to jest takových, které duši vedou k poslušnosti; ať jest mezi nimi přemnoho takových, které neobsahují ani stínu pravdy, jen když ten, kdo je

¹ L. Feuerbach, *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*, Praha 1959, str. 103.

vyznává, neví, že jsou nepravé, sice by nutně byl neposlušen.“¹ Spinozův boj proti náboženství svědčí o velké odvaze jeho myšlení a zakládá moderní ateistickou tradici.

Jeho materialismus je sice metafyzický, nicméně v něm najdeme četné náběhy k dialektickému myšlení. Už výchozí pojem spinozismu — *causa sui* — anticipoval samovývoj hmoty. V *Dějínách filozofie* Hegel upozorňuje, že Spinozovo pojetí rozprostraněnosti a myšlení jako podstatných vlastností — atributů — substance znamená chápání bytí jako jednoty protikladů a hledání zprostředkování, řešení tohoto protikladu. Engels říká, že Spinozův pojem *causa sui* výstižně vyjadřuje vzájemné působení. Dovolává se rovněž jeho věty *omnis determinatio est negatio*, každé vymezení nebo určení je zároveň negace, jako prvku dialektiky. Přes tyto dialektické prvky však Spinozův materialismus zůstává metafyzickým a nazíravým.

Spinoza, stejně jako žádný materialista před Marxem, se nedopracoval materialistického pojetí společnosti. Zde byl idealistou. Jeho historickou zásluhou bylo, že začal pozorovat stát, stejně jako řada jiných ideologů pokrokové buržoazie, lidskýma očima a odvozovat jeho přirozené zákony z rozumu a zkušenosti, a ne z teologie.² Totéž lze plně říci i o Spinozově etice. Sám o tom říká toto: „Když jsem se tedy začal zabývat politikou, nepomýšlel jsem na nic nového ani neslýchaného; chtěl jsem jen jistým a nepochybným způsobem vyložit, co se v nej-

¹ B. Spinoza, Traktát teologicko-politický, Tribuna, Praha 1922, str. 255.

² Viz K. Marx-B. Engels, Spisy, sv. 1, Praha 1956, str. 123.

větší míře s praxí shoduje, nebo odvodit to z podstaty lidské přirozenosti samé. Abych však to, co k této vědě náleží, mohl zkoumat právě tak nestranně, jako zkoumáváme věci matematické, svědomitě jsem se snažil neposmívat se lidskému konání, neplakat nad ním, ani si je neošklivit, nýbrž je pochopit. Nepokládám tedy lidské vášně, například lásku, nenávisť, hněv, závist, ctižádost a soucit, jakož i ostatní hnutí mysli, za vady lidské přirozenosti, nýbrž za vlastnosti, které k ní právě tak náleží, jako teplo, studeno, bouře, hromobití náleží k podstatě vzduchu a třeba jsou snad nemilé, jsou přece nutné a mají své příčiny, z kterých se snažíme jejich podstatu poznat.“¹ Sama lidská přirozenost jako součást přírody je však buržoazní iluzí. Materialismus 17. a 18. století nebyl schopen pochopit kvalitativní rozdíl mezi přírodou a společností; člověka pokládal pouze za prodloužení přírody, ve skutečnosti však tento přirozený člověk nesl rysy člověka buržoazní společnosti. Nicméně dovolávání se této přirozenosti mělo tehdy pokrokový charakter, neboť sloužilo k boji proti feudalismu a boji za nastolení „přirozených,“ tj. buržoazních pořádků.

Jako představitel pokrokové buržoazie byl Spinoza přesvědčeným republikánem a demokratem. Konečným cílem státu je podle něho svoboda založená na rozumu, svoboda myšlení a svědomí, svoboda vědeckého bádání, přičemž tyto svobody mají být dopřány každému jednotlivci. Velmi ostře bítuje nepořádky tehdejší společnosti a ty, jejichž vrcholem blaha je přehrabávat peníze v komoře a nadívat si břicha, a vysoce vyzvedává ty, kteří bojují za svo-

¹ B. Spinoza, Rozprava politická, Česká akademie věd a umění, Praha 1939, str. 8.

bodný rozvoj společnosti. „Můžeme-li si pomyslet většího neštěstí státního, než že lidé počestní do vyhnanství jsou posíláni jako zločinci, protože jsou jiného přesvědčení a nedovedou se přetvařovat. Co, opakují, jest záluďnější, než že za nepřátele jsou prohlášováni a na smrt vlečeni lidé ne pro zločin aniž jakou ničemnost, nýbrž jen proto, že jsou ducha svobodomyšlného a že popraviště, postrach všech zločinců, stává se nejkrásnějším divadlem, kde se má ukázat vzorný příklad snášenlivosti a ctnosti na zřejmou potupu velebnosti? Kdož zajisté jsou přesvědčeni o své poctivosti, nebojí se smrti jako zločinci, aniž za milost prosí, neboť srdce jejich není svíráno lítostí nad hanebným činem, nýbrž naopak považují za čest a nikoli trest, zemřít pro věc dobrou, a smrt pro svobodu mají za vyznamenání.“¹

Spinozova slova svědčí o vášnivém protestu proti pronásledování těch, kteří v té době usilovali o lepší organizaci společnosti. Sám, jak jsme viděli, k nim rovněž patřil a ve svém životě hrdě vzdoroval všem útokům. Přitom však lidu odpírá právo na vzpouru proti státu a požaduje na něm podřízení se svrchované moci, státu, loajalitu. Ani tomu jinak není možné, neboť Spinoza, stejně jako jiní ideologové vzrůstající se buržoazie, považoval buržoazní stát za přirozenou instituci, za jediné možnou formu bytí člověka, a proto od lidu vyžadoval poslušnost. Moc a právo buržoazního státu pokládal za přirozené a za podmínku zachování lidské společnosti. Navazuje zde na myšlenky Bodina a Hobbesa o absolutní moci, ale tuto absolutní moc vládce proměňuje v absolutní moc lidí.

¹ B. Spinoza, Traktát teologicko-politický, Tribuna, Praha, 1922, str. 357.

Tím připravuje demokratickou podobu teorie společenské smlouvy, jak ji později formuloval J. J. Rousseau.

Spinoza jako ideolog radikálních vrstev holandské buržoazie vyjádřil silné i slabé stránky tehdejší buržoazní ideologie. Jeho učení je však jednou z nejdůležitějších etap rozvoje progresivního, materialistického myšlení. Proto pokračováním jeho myšlenkového odkazu není soudobá buržoazní idealistická filozofie, nýbrž marxisticko-leninská teorie.

Avšak marxistický materialismus není odrůdou spinozismu, není více či méně uvědomělým spinozismem, jak tvrdil G. V. Plechanov, ale jeho důstojným dědicem a pokračovatelem. Dialektický a historický materialismus odmítá metafyzický charakter spinozismu, jeho neměnnou, nehybnou substanci. Aniž bezprostředně přejímá Spinozův materialismus, pokračuje v tom, co bylo v tomto učení progresivní. Při příležitosti 300. výročí Spinozova úmrtí se hrdě hlásíme k jeho pokrokovým myšlenkám.

Jakub Netopilík

Benedictus de Spinoza

Etika

vyložena způsobem užívaným v geometrii

a rozdělena do pěti částí, v nichž se pojednává:

- I. O Bohu
- II. O přirozenosti a původu
mysli
- III. O původu a přirozenosti
afektů
- IV. O lidské nesvobodě
neboli o síle afektů
- V. O moci rozumu
neboli o lidské svobodě

I.

O Bohu

Definice¹

Definice 1. Příčinou sebe sama² rozumím to, čeho esence³ v sobě zahrnuje existenci, neboli to, čeho přirozenost lze chápat jen jako existující.

Definice 2. Říkáme, že nějaká věc je konečnou svého druhu,⁴ jestliže může být omezena jinou věcí téže přirozenosti. Říkáme například, že těleso je konečné, protože si můžeme vždycky utvořit pojem jiného většího tělesa. Rovněž myšlení je omezeno jiným

¹ *Etika* je psána „způsobem užívaným v geometrii“, tedy způsobem napodobujícím postup té vědy, která se stala metodickým vzorem novověké matematické přírodovědě. Je to postup začínající definicemi a axiomy a odvozující z nich důsledky. Spinoza je nijak nevysvětluje, za jakési jejich povšechné odůvodnění možno považovat *Rozpravu o zdokonalení rozumu*, kde je podán výklad racionální intuice. Filozoficky byl tento způsob odůvodněn Descartem, který jej sám použil v Dodatku k odpovědím na druhé námítky (v titulu je rovněž použito slov „more geometrico“, po způsobu geometrie; česky v *Úvahách o první filozofii*, Praha 1970, str. 120). Matematická metoda se pak stala převládající metodou výkladu filozofie v racionalismu, zejména v Německu. Přestává se již užívat s odklonem od leibnizo-wolffovské filozofie, k němuž došlo v polovině 18. století.

² Paradoxním výrazem „příčina sebe sama“ (nejde o příčinu v novodobém pojetí, nýbrž o fundament, základ) vyjadřuje Spinoza nevzniklost substance. Logicky vyplývá její nevaniklost z totožnosti její existence a esence.

³ Pojem esence je vysvětlen v tvrzení 7 oddílu III a na jiných místech. Srovnej dále Spinozovu poznámku k tvrzení 9 oddílu III.

⁴ Definice konečného a nekonečného je pochopitelná pouze z toho hlediska, že každé vymezení je negací. Tato teze byla explicitně vyslovena ve známé formulaci „omnis determinatio est negatio“ (dopis 50 Spinozových Listů). V českém výboru ze Spinozových Listů (Praha 1932) není tento dopis přeložen.

myšlením. Ale těleso není omezeno ani myšlením, ani myšlení tělesem.

Definice 3. Substancí rozumím to, co je samo v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tj. to, kutvoření jehož pojmu není zapotřebí pojmu nějaké další věci.

Definice 4. Atributem rozumím to, co rozum postihuje ze substance jako něco takového, v čem záleží její esence.

Definice 5. Modem rozumím stavy substance, neboli to, co je v něčem jiném a je z toho jiného také chápáno.¹

Definice 6. Bohem rozumím absolutně nekonečné jsoucno, tj. substanci sestávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci.

Vysvětlení. Říkám „absolutně nekonečné“, nikoli „nekonečné svého druhu“, protože cokoli je nekonečné pouze ve svém druhu, tomu můžeme upřít nekonečný počet atributů. Je-li však něco absolutně nekonečné, pak k jeho esenci náleží vše, co vyjadřuje esenci a co v sobě nezahrnuje žádnou negaci.

Definice 7. Říkáme, že nějaká věc je svobodná, jestliže existuje pouze z nutnosti své přirozenosti, a je pouze sama sebou determinována k svému jednání. Říkáme, že nějaká věc je nutná nebo spíše nucená, jestliže je k určitému vymezenému způsobu existence a působení determinována něčím jiným.²

¹ Spinoza zbavuje jednotlivé věci charakteru „substance“. Jednotlivé věci a jednotlivé myšlenky jsou pouhými „mody“, tj. „stavy“ substance. Spinoza nazýval modus původně „akcidenci“ (dopis 4 sbírky Listů, české vydání, Praha 1932, str. 112).

² Spinoza zná pouze nutnost. Boží svoboda je jen v tom, že bůh (protože bůh je vše jsoucí, nahlížené z hlediska celkovosti

Definice 8. Věčností rozumím samu existenci, pokud je chápána jako něco, co nutně vyplývá z definice věčné věci.

Vysvětlení. Takováto existence totiž, jsouc věčnou pravdou,¹ je chápána jako esence této věci, a proto ji nelze vysvětlit trváním ani časem, a to ani kdybychom chápali trvání jako něco, co nemá začátek ani konec.

Axiómy²

Axióm 1. Vše, co je, je v sobě nebo v něčem jiném.

Axióm 2. To, co nelze chápat z něčeho jiného, je nutno chápat z něho samého.³

Axióm 3. Z dané determinované příčiny nutně

a jednoty) jedná z nutnosti své vlastní přirozenosti, zatímco ostatní věci jsou vždy kromě své vlastní přirozenosti podmíněny i zvnějška.

¹ Slovo „pravda“ je zde užito v ontologickém významu a znamená „pravdivá“ (tj. opravdová) věc. Věčnost je u Spinozy bezčasová existence, jaká náleží například matematickým poučkám. „Věčnou pravdou“ je to, co je nejvyšší měrou pravdivé, opravdové, a tedy i věčné v uvedeném smyslu.

² Na rozdíl od definic, jejichž pravdivost se má prokázat teprve v dalším postupu logiky, jsou axiomy buď samozřejmé pravdy, nebo takové, které nepotřebují důkazu. Pokud jde o tvrzení, je jejich pravdivost dokazována vždy ve zvláštním důkazu.

³ Paralelismus mezi řádem ontologickým (řádem věcí, resp. „příčin“) a mezi řádem našich „idejí“ je jedna ze základních tezí Spinozových. Vše, co je, musí být zároveň chápáno, a to tak, že to, co je ontologicky prvotní (substance), musí být pochopeno ze sebe sama, tj. z definice, která se neodvolává na nějaké jiné jsoucno. Vše ostatní předpokládá porozumění jiným jsoucnům, a tedy znalost jejich definic.

plyne účinek, a naopak není-li dána determinovaná příčina, je nemožné, aby následoval nějaký účinek.

Axióm 4. Poznání účinku závisí na poznání příčiny a zahrnuje ji v sobě.

Axióm 5. Věci, jež nemají navzájem nic společného, nemohou být rovněž chápány jedna z druhé, neboli pojem jedné nezahrnuje v sobě pojem druhé.

Axióm 6. Pravdivá idea se musí shodovat s tím, čeho je ideou.

Axióm 7. Jestliže lze něco chápat jako neexistující, pak esence této věci nezahrnuje existenci.

Tvrzení

Tvrzení 1. Přirozenost substance je taková, že předchází své stavy.

Důkaz. Je zřejmý z definice 3 a 5.

Tvrzení 2. Dvě substance, jež mají různé atributy, nemají nic společného.

Důkaz. Je rovněž zřejmý z definice 3. Každá substance musí být sama v sobě a musí být chápána ze sebe sama, neboli pojem jedné nezahrnuje pojem druhé.

Tvrzení 3. Z věcí, jež nemají mezi sebou nic společného, nemůže být jedna příčinou druhé.

Důkaz. Jestliže nemají navzájem nic společného, nemohou (podle axiómu 5) být chápány jedna z druhé, tudíž (podle axiómu 4) jedna nemůže být příčinou druhé. Q.e.d.¹

¹ Quod erat demonstrandum — což mělo být dokázáno.

Tvrzení 4. Dvě nebo více odlišných věcí se odlišují od sebe buď růzností atributů, nebo růzností stavů svých substancí.

Důkaz. Vše, co je, je buď v sobě, nebo v něčem jiném (podle axiómu 1), tzn. (podle definice 3 a 5) vně rozumu není dáno nic než substance a jejich stavy. Vně rozumu tedy není dáno nic, čím by se věci od sebe mohly odlišovat, vyjma substance či — což je (podle definice 4) totéž — jejich atributy a jejich stavy. Q.e.d.

Tvrzení 5. V přírodě nemohou existovat dvě nebo více substancí s toutéž přirozeností nebo s týmž atributem.

Důkaz. Kdyby existovalo více odlišných substancí, pak by se (podle předchozího tvrzení) musely od sebe odlišovat růzností atributů nebo růzností stavů. Kdyby se odlišovaly pouze růzností atributů, museli bychom připustit, že existuje vždy jen jedna substance s týmž atributem. Kdyby se odlišovaly růzností stavů, pak — když od těchto stavů odhlédneme, protože z přirozenosti substance vyplývá (podle tvrzení 1), že předchází svým stavům, a když ji budeme chápat samu v sobě, tzn. když (podle definice 3 a axiómu 6) ji budeme chápat pravdivě — nebude možno pochopit, že se jedna odlišuje od druhé, tj. (podle předchozího tvrzení) není možné, aby existovalo více substancí, nýbrž jen jedna. Q.e.d.

Tvrzení 6. Jedna substance nemůže být vytvořena jinou substancí.

Důkaz. V přírodě nemohou existovat dvě substance s týmž atributem (podle předchozího tvrzení), tzn. (podle tvrzení 2) dvě substance, jež mají spolu něco společného. Proto (podle tvrzení 3) nemůže být jedna

příčinou druhé, čili jedna nemůže být vytvořena druhou. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: substance nemůže být vytvořena něčím jiným. V přírodě totiž neexistuje nic než substance a jejich stavy, jak je zřejmé z axiómu 1 a definice 3 a 5. Avšak substance nemůže být (podle předchozího tvrzení) vytvořena jinou substancí. A tak substance nemůže být naprosto vytvořena něčím jiným. Q.e.d.

Jinak. Toto tvrzení lze dokázat ještě snadněji z toho, že opak je nesmyslný. Neboť kdyby substance mohla být vytvořena něčím jiným, pak by její poznání muselo záviset na poznání její příčiny (podle axiómu 4); proto (podle definice 3) by to nebyla substance.

Tvrzení 7. K přirozenosti substance náleží existování.

Důkaz. Substance nemůže být vytvořena něčím jiným (podle důsledku předchozího tvrzení). Je tudíž příčinou sama sebe, tj. (podle definice 1) její esence zahrnuje v sobě nutně existenci, neboli k její přirozenosti náleží existování. Q.e.d.

Tvrzení 8. Každá substance je nutně nekonečná.

Důkaz. Existuje jen jediná substance s jedním a týmž atributem (podle tvrzení 5) a k její přirozenosti náleží existence (podle tvrzení 7). Musí tedy podle své přirozenosti existovat jako konečná nebo jako nekonečná. Jako konečná nemůže existovat, protože v tomto případě (podle definice 2) by musela být omezena jinou substancí téže přirozenosti, jež by také musela nutně existovat (podle tvrzení 7); proto by musely existovat dvě substance s týmž atributem, a to je (podle tvrzení 5) nesmyslné. Tedy existuje jako nekonečná. Q.e.d.

Poznámka a). Poněvadž být konečným je ve skutečnosti jakýsi částečný zánor, zatímco být nekonečným znamená, že existence nějaké přirozenosti je absolutně potvrzena, postačí samotné tvrzení 7 k důkazu, že každá substance musí být nekonečná.

Poznámka b). Nepochybuji, že všem, kteří usuzují o věcech zmateně a nejsou zvyklí je poznávat z jejich prvních příčin, bude zatěžko pochopit důkaz tvrzení 7, protože nerozlišují mezi modifikacemi substancí a vlastními substancemi a nevědí, jak jsou věci vytvářeny. Protože vidí, že všechny přirozené věci mají svůj počátek, připisují takový počátek i substancím. Ti, kdož neznají pravé příčiny věcí, všechno směšují a představují si, aniž jim v tom jejich mysl jakkoli brání, že stromy mluví jako lidé, že lidé vznikají jak z kamenů, tak ze semene a že se vůbec jakékoli formy mohou měnit v libovolné jiné. A tak také ti, kteří směšují boží a lidskou přirozenost, snadno přisuzují Bohu lidské afekty, zvláště dokud nevědí, jakým způsobem se v duši afekty vytvářejí. Kdyby však lidé více přihlíželi k přirozenosti substance, vůbec by nepochybovali o pravdě tvrzení 7. Toto tvrzení by se jim všem stalo axiómem a našlo by své místo mezi obecnými pojmy. Substancí by pak rozuměli to, co je v sobě a co je chápáno ze sebe sama, tzn. to, čeho poznání nevyžaduje poznání nějaké další věci. Modifikacemi by rozuměli to, co je v něčem jiném a čeho pojem se tvoří z pojmu věci, v níž modifikace jsou. Z toho také vyplývá, že můžeme mít pravdivou představu i o neexistujících modifikacích, protože ačkoli neexistují mimo rozum ve skutečnosti, jejich esence je do té míry obsažena v něčem jiném, že mohou být z tohoto jiného chápá-

ny. Ale pravdivost substancí vně rozumu je jen v nich samých, protože jsou chápány jen ze sebe. Kdyby tedy někdo říkal, že má jasnou a přesnou, tzn. pravdivou ideu substance, a přesto pochybuje, zda taková substance existuje, rovnalo by se to tvrzení, že má pravdivou ideu, a přesto pochybuje, zda není nepravdivá (jak bystrý čtenář jistě ihned pochopí). Jinými slovy, tvrdí-li někdo, že substance byla stvořena, tvrdí současně, že se z pravdivé ideje stala nepravdivá, a nad to nelze myslet nic nesmyslnějšího. Tudíž je třeba nutně přiznat, že existence substance, stejně jako její esence je věčná pravda.

Odtud můžeme jiným způsobem dojít k závěru, že existuje jen jedna substance téže přirozenosti. Domnívám se, že stojí za to provést zde tento důkaz. Abych zachoval při dokazování určitý pořádek, upozorním napřed na následující: (1) Pravdivá definice libovolné věci nezahrnuje a nevyjadřuje nic jiného než přirozenost definované věci. Z toho plyne: (2) Žádná definice nezahrnuje ani nevyjadřuje nějaký určitý počet individuí, protože nevyjadřuje nic jiného než přirozenost definované věci. Například definice trojúhelníka nevyjadřuje nic jiného než prostou přirozenost trojúhelníka a nevyjadřuje žádný určitý počet trojúhelníků. Připomenu dále (3), že je nutné, aby každá existující věc měla nějakou příčinu, která je důvodem její existence. Konečně musíme připomenout (4), že příčina, pro niž nějaká věc existuje, musí být obsažena buď přímo v přirozenosti a v definici této existující věci (zvláště když existence náleží přímo k její přirozenosti); nebo musí být mimo ni. Z toho všeho plyne, že existuje-li v přírodě nějaký určitý počet individuí, musí nutně existovat

nějaká příčina, která udává, proč existují právě ona individua a proč jich není ani více, ani méně. Kdyby například v přírodě existovalo dvacet lidí (pro větší názornost předpokládejme, že těchto dvacet lidí existuje současně a že předtím v přírodě žádní jiní lidé neexistovali), pak (budeme-li chtít udat důvod, proč existuje lidí právě dvacet) nebude stačit, poukážeme-li na příčiny spočívající v obecné lidské přirozenosti, nýbrž bude nutno udat také příčinu, proč jich neexistuje ani méně nebo více než dvacet, a proto (podle připomínky 3) každý z nich musí mít příčinu své existence. Tato příčina (podle připomínky 2 a 3) nemůže, být obsažena přímo v lidské přirozenosti, protože pravdivá definice člověka nezahrnuje číslo dvacet, a proto (podle připomínky 4) příčina, proč existuje těchto dvacet lidí a tedy proč existuje každý z nich, musí být mimo každého z nich. Můžeme tedy učinit bezpodmínečný závěr: všechno, čeho přirozenost připouští, že to může existovat ve více individuích, musí mít, aby tato individua existovala, vnější příčinu. Jak jsme však již v této poznámce ukázali, existence substance náleží k její přirozenosti, a proto musí definice substance nutně zahrnovat její existenci, takže již z definice substance je nutno usuzovat na její existenci. Existence více substancí však ze samotné její definice nemůže vyplývat, jak jsme již dokázali v připomínce 2 a 3. Docházíme tedy nutně k závěru, že z definice substance vyplývá existence jediné substance téže přirozenosti, a to jsme měli dokázat.

Tvrzení 9. Čím více reality neboli bytí každá věc má, tím více atributů jí náleží.

Důkaz. Je zřejmý z definice 4.

Tvrzení 10. Každý atribut jedné a téže substance musí být chápán ze sebe sama.

Důkaz. Atribut je totiž to, co rozum postihuje ze substance jako něco, co vytváří její esenci (podle definice 4), a tudíž (podle definice 3) musí být chápán ze sebe sama. Q.e.d.

Poznámka. Z toho je zřejmé, že i když je možné chápat dva atributy jako skutečně odlišné, tzn. jeden nezávisle na druhém, nemůžeme z toho usoudit, že by vytvářely dvě jsoucna či dvě různé substance. Z přirozenosti substance totiž vyplývá, že každý z jejích atributů je chápán ze sebe sama, protože všechny atributy, které k ní patří, byly v ní zároveň a vždy a jeden nemůže být vytvořen druhým, nýbrž každý z nich vyjadřuje realitu substance neboli její bytí. Naprosto tedy není protismyslné připisovat substancí několik atributů. V přírodě není dokonce nic jasnějšího, než že každé jsoucno musí být chápáno na základě nějakého atributu a že těchto atributů, jež vyjadřují nutnost neboli věčnost a nekonečnost, má tím více, čím více má reality neboli bytí. Není tedy nic jasnější než to, že naprosto nekonečné jsoucno je nutno definovat (jak jsme to učinili v definici 6) jako jsoucno, jež pozůstává z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyjadřuje určitou věčnou a nekonečnou esenci. Jestliže se někdo bude přesto ptát, podle jakého příznaku dokážeme rozeznat rozdílnost substancí, ať si přečte následující tvrzení, jež ukazují, že v přírodě existuje jen jedna substance a že ta je absolutně nekonečná. Proto by takový příznak marně hledal.

Tvrzení 11. Bůh neboli substance pozůstávající z nekonečného počtu atributů, z nichž každý vyja-

dřuje věčnou a nekonečnou esenci, existuje nutně.

Důkaz. Popíráš-li to, myslí si, je-li to možné, že Bůh neexistuje. V takovém případě by (podle axiomu 7) jeho esence nezahrnovala existenci. Ale to je (podle tvrzení 7) nesmyslné. A tak Bůh nutně existuje. Q.e.d.

Jinak. U každé věci musí být udána příčina nebo důvod, proč existuje nebo proč neexistuje. Například jestliže existuje trojúhelník, musí být důvod nebo příčina, proč existuje, jestliže neexistuje, musí být důvod nebo příčina, jež zabraňuje jeho existenci nebo jeho existenci ruší. Tento důvod nebo tato příčina musí být obsažena buď v přirozenosti věci, nebo mimo ni. Například důvod, proč neexistuje čtvercový kruh, udává přímo jeho přirozenost, a není divu, vždyť to samo obsahuje vnitřní spor. Naproti tomu důvod, proč existuje substance, plyne ze samotné její přirozenosti, protože totiž zahrnuje existenci (viz tvrzení 7). Ale důvod, proč existuje nebo neexistuje kruh či trojúhelník, neplyne z jejich přirozenosti, ale z uspořádání celé tělesné přírody, z níž musí vyplývat buď nutnost existence trojúhelníka, nebo nemožnost jeho existence. To je jasné samo sebou. Z toho všeho vyplývá, že to, čemu nebrání v existenci žádný důvod ani žádná příčina, nutně existuje. Jestliže tedy nenalezneme žádný důvod ani žádnou příčinu, jež by bránila existenci Boha nebo ji rušila, musíme tak dojít k závěru, že Bůh nutně existuje. Kdyby takový důvod nebo taková příčina existovaly, pak by musely existovat buď přímo v přirozenosti Boha, nebo mimo ni, tj. v jiné substancii odlišné přirozenosti. Kdyby měla tato substance touž přirozenost, připouštěli bychom existenci Boha již tím. Ale substance s odliš-

nou přirozeností by neměla s Bohem nic společného (podle tvrzení 2), a nemohla by tedy jeho existenci ani potvrdit, ani vyvrátit. Vzhledem k tomu, že důvod nebo příčina, jež by vyvracela existenci Boha, nemůže existovat mimo přirozenost Boha, musela by být dána v jeho přirozenosti, která by v sobě takto zahrnovala vnitřní spor. Avšak tvrdit něco takového o absolutně nekonečném a nejvýše dokonalém jsoucnu je nesmyslné. A tak ani v Bohu, ani vně Boha neexistuje příčina nebo důvod, jež by vyvracely jeho existenci, a proto Bůh nutně existuje. Q.e.d.

Jinak. Moci neexistovat je nemohoucnost, a naopak moci existovat je moc (jak se samo sebou rozumí). Jsou-li tedy věci, které nyní nutně existují, jen konečná jsoucna, pak konečná jsoucna jsou mocnější než absolutně nekonečné jsoucno. Ale to je, jak se samo sebou rozumí, protismyslné. A tak buď neexistuje nic, nebo existuje nutně také absolutně nekonečné jsoucno. My ale existujeme, a to buď v sobě samých, nebo v něčem jiném, co nutně existuje (viz axióm 1 a tvrzení 7). A tak absolutně nekonečné jsoucno existuje, tzn. (podle definice 6) nutně existuje Bůh. Q.e.d.

Poznámka. V tomto posledním důkazu jsem chtěl ukázat existenci Boha a posteriori, a to nikoli proto, že by z téhož základu nevyplývala existence Boha a priori, nýbrž proto, že tento důkaz je srozumitelnější. Poněvadž moci existovat je určitá moc, vyplývá z toho, že čím více reality přísluší přirozenosti nějaké věci, tím více síly k existování v sobě má. Proto absolutně nekonečné jsoucno neboli Bůh má sám od sebe nekonečnou moc ke své existenci, a proto existuje absolutně. Pro mnohé lidi nebude snadné

nahlédnout evidentnost tohoto důkazu, protože jsou zvyklí přemýšlet jen o těch věcech, které plynou z vnějších příčin. Vidí, že z těchto věcí ty, které rychle vznikají, tzn. které snadno existují, také rychle zanikají, a naopak o těch věcech, o nichž chápou, že jsou složitější, soudí, že vznikají obtížněji, tzn. že neexistují tak snadno. Aby byli zbaveni těchto předsudků, není třeba dokazovat, proč je pravdivý výrok „co rychle vzniká, rychle zaniká“, ani zda jsou všechny věci stejně snadné, chápeme-li přírodu jako celek, či nikoli. Snad postačí, povšimneme-li si toho, že zde nemluvím o věcech, jež vznikají z vnějších příčin, ale pouze o substancích, a ty (podle tvrzení 6) nemohou být vytvořeny žádnou vnější příčinou. Neboť věci, které vznikají z vnějších příčin, ať jsou složeny z mnoha nebo z mála částí, ať je míra jejich dokonalosti nebo reality jakákoliv, vděčí za to vše síle své vnější příčiny a jejich existence pochází pouze z dokonalosti vnější příčiny, nikoli z jejich vlastní dokonalosti. Naproti tomu míra dokonalosti substance nezáleží na žádné vnější příčině, a proto i její existence musí vyplývat pouze z její přirozenosti. Dokonalost nějaké věci tedy nikterak nevyvrací její existenci, nýbrž naopak klade ji. Naproti tomu nedokonalost ji ruší, a proto nemůžeme mít o existenci žádné věci takovou jistotu, jakou máme o existenci absolutně nekonečného, a tedy dokonalého jsoucna, tj. o existenci Boha. Právě tím, že jeho esence vylučuje jakoukoli nedokonalost a zahrnuje v sobě absolutní dokonalost, jsou vyvráceny veškeré pochybnosti o její existenci a dán nejvyšší stupeň jistoty. A toto bude podle mého soudu průměrně pozornému čtenáři zcela jasné.

Tvrzení 12. Nelze pravdivě chápat žádný atribut substance, z něhož by vyplývalo, že substance je dělitelná.

Důkaz. Části, na něž by se takto chápaná substance dělila, mohou přirozenost substance podržet nebo ji ztratit. Kdyby nastal první případ, pak by (podle tvrzení 8) každá část musela být nekonečná a musela by být (podle tvrzení 6) příčinou sebe sama a (podle tvrzení 5) každou z nich by musel vytvářet odlišný atribut, tudíž z jedné substance by bylo vytvořeno mnoho jiných, což je (podle tvrzení 6) nemyslitelné. Mimoto (podle tvrzení 2) části by neměly nic společného se svým celkem a celek by mohl být i být chápán bez svých částí (podle definice 4 a tvrzení 10). O nesmyslnosti takového tvrzení nebude jistě nikdo pochybovat. Kdyby nastal druhý případ, totiž že části by nepodržely přirozenost substance, pak rozdělením na stejné části by substance ztratila svou přirozenost a přestala by existovat, a to je (podle tvrzení 7) nesmyslné.

Tvrzení 13. Absolutně nekonečná substance je nedělitelná.

Důkaz. Kdyby byla dělitelná, pak části, na něž by se dělila, by buď podržely přirozenost absolutně nekonečné substance, nebo by ji ztratily. Nastane-li první případ, pak bude existovat víc substancí téže přirozenosti, a to je nesmyslné (podle tvrzení 5). Nastane-li druhý případ, pak (jako v předešlém tvrzení) bude možné, aby absolutně nekonečná substance přestala existovat, a to je (podle tvrzení 11) rovněž nesmyslné.

Důsledek. Z předcházejících tvrzení plyne, že žádná substance, a tedy ani žádná tělesná substance, není dělitelná, pokud je substancí.

Poznámka. Nedělitelnost substance lze ještě jednodušeji pochopit z toho, že přirozenost substance můžeme chápat jen jako nekonečnou a částí substance můžeme rozumět jen konečnou substancí, takže předpoklad dělitelnosti (podle tvrzení 8) v sobě zahrnuje zcela jasně spor.

Tvrzení 14. Jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána.

Důkaz. Bůh je absolutně nekonečné jsoucno, jemuž nelze upřít žádný atribut, který vyjadřuje esenci substance (podle definice 6) a Bůh nutně existuje (podle tvrzení 11). Kdyby tedy existovala kromě Boha ještě jiná substance, bylo by nutné vysvětlit ji pomocí nějakého atributu Boha, a tak by existovaly dvě substance s tímž atributem, což je (podle tvrzení 5) nesmyslné. Proto jiná substance než Bůh nemůže být, a tedy nemůže ani být chápána. Kdyby mohla být chápána, musela by být nutně chápána jako existující. To však je (podle první části tohoto důkazu) nesmyslné. A tak jiná substance než Bůh nemůže ani existovat, ani být chápána. Q.e.d.

Důsledek a). Z toho velmi jasně plyne: (1) Bůh je jediný, tzn. (podle definice 6) v přírodě existuje jen jedna substance, a ta je absolutně nekonečná, jak jsme naznačili již v poznámce k tvrzení 10.

Důsledek b). Z toho dále plyne: (2) Věc rozlehlá a věc myslící jsou buď atributy Boha, nebo (podle axiómu 1) stavy atributů Boha.

Tvrzení 15. Cokoli je, je v Bohu a bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno.

Důkaz. Mimo Boha nemůže existovat, ani být chápána žádná jiná substance (podle tvrzení 14), tzn. (podle definice 3) žádná věc, jež je sama v sobě a jež

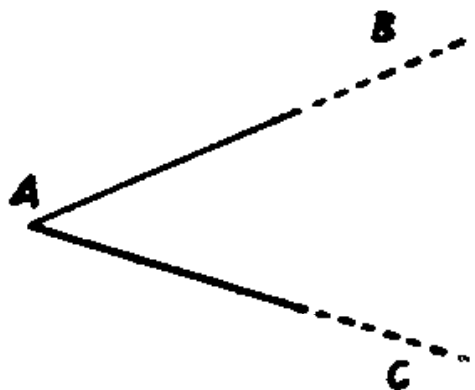
je chápána ze sebe sama. Mody však nemohou (podle definice 5) bez substance ani být, ani být chápány, takže mohou být pouze v přirozenosti Boha a mohou být chápány pouze z ní. Avšak mimo substance a mody neexistuje nic (podle axiómu 1). Tedy bez Boha nemůže nic ani být, ani být chápáno. Q.e.d.

Poznámka. Někteří lidé si představují, že Bůh podobně jako člověk sestává z těla a duše a je vystaven působení vášní. Z předcházejících důkazů je však dostatečně jasné, jak daleko se odchýlili od pravého poznání Boha. Nebudu se jimi zabývat, protože všichni, kdož nějak přemýšleli o přirozenosti Boha, popírají tvrzení, že Bůh je tělesný.¹ To nejlépe dokazují tím, že pojmem těleso rozumíme libovolnou kvantitu mající délku, šířku a výšku a omezenou určitým tvarem. Není nic nesmyslnějšího než tvrdit něco takového o Bohu, jenž je jsoucnem absolutně nekonečným. Z jiných jejich důvodů, jimiž se pokoušejí dokázat, že Bůh není tělesný, vychází však jasně najevo, že tělesnou, neboli rozlehlou substancí zcela odlučují od přirozenosti Boha a prohlašují, že ji Bůh stvořil. Naprosto však nevědí, jakou mocí Boha by mohla být stvořena, což svědčí o tom, že sami nerozumějí tomu, co říkají. Mně se myslím podařilo zcela jasně dokázat, že žádná substance nemůže být vytvořena či stvořena jinou (viz důsledek tvrzení 6 a poznámku

¹ Spinoza nejprve souhlasí s názorem, že bůh není totožný s tělesností. Jeho záměrem je však ukázat, že 1) bohu náleží tělesnost (rozlehlost) jako jeden z atributů, 2) že tato rozlehlost jako atribut boha se nevyklučuje s nekonečností, jak soudí ti, kteří považují nekonečnou kvantitu za dělitelnou. Kvantita je však dělitelná pouze z hlediska naší obrazotvornosti, nikoli z toho hlediska, jak je chápána rozumem. Proto se s přirozeností boha nevyklučuje, aby mu náležel atribut nekonečné rozlehlosti.

k tvrzení 8). V tvrzení 14 jsme dále ukázali, že kromě Boha nemůže žádná substance ani existovat, ani být chápána, a odtud jsme došli k závěru, že rozlehlá substance je jedním z nekonečných atributů Boha. Abych to úplněji vysvětlil, vyvrátím zde argumenty svých odpůrců, které vesměs vycházejí z následujících důvodů: (1) Podle jejich názorů se tělesná substance, pokud je substancí, skládá z částí, a proto tvrdí, že nemůže být nekonečná, a tedy nemůže příslušet Bohu. Vysvětlují to na mnoha příkladech, z nichž uvedu jen některé. Tak říkají: jestliže je tělesná substance nekonečná, pak je myslitelné, že ji lze rozdělit na dvě části a každá z těchto částí bude konečná nebo nekonečná. Platí-li první případ, pak se nekonečno skládá ze dvou konečných částí, a to je nesmyslné. Platí-li druhý případ, pak existuje nekonečno dvakrát větší než jiné nekonečno, a to je také nesmyslné. Dále, měříme-li nekonečnou kvantitu jednotkami rovnými jedné stopě, bude její rozměr dán nekonečným počtem takovýchto jednotek, právě tak, jako kdyby byla měřena jednotkami rovnými jednomu palci. Potom by ovšem jeden nekonečný prostor byl dvanáctkrát větší než druhý nekonečný prostor. Konečně uvažujeme-li, že v nějaké nekonečné kvantitě je dán bod A, z něhož vycházejí dvě přímky, které budeme nekonečně prodlužovat, pak zprvu určitá a vymezená vzdálenost bodů B a C se bude postupně zvětšovat, až se nakonec stane zcela neomezenou. Protože se domnívají, že všechny tyto nesmyslnosti vyplývají z předpokladu, že kvantita je nekonečná, docházejí k závěru, že tělesná substance musí být konečná, a tedy nemůže náležet k esenci Boha. (2) Druhý argument hledají v nejvyšší doko-

nalosti Boha. Podle jejich slov Bůh, protože je jsoucno nejvyšší dokonalé, nemůže trpět, ale tělesná substance, protože je dělitelná, trpět může. Z toho tedy vyplývá, že nenáleží k esenci Boha.



Takovéto argumenty nalézám u různých autorů pokoušejících se dokázat, že tělesná substance není hodna esence Boha a že k ní nenáleží. Nicméně dávám-li čtenář dobrý pozor, shledá, že jsem již tyto námitky zodpověděl. Všechny tyto argumenty jsou založeny na předpokladu, že tělesná substance se skládá z částí. A o tom jsem ukázal již v tvrzení 12 a v důsledku k tvrzení 13, že je to nesmyslné. Bude-li někdo chtít celou věc řádně zvážit, uvidí, že všechny tyto nesmyslnosti (nediskutuji dále o tom, zda jsou všechny nesmyslné), z nichž dospěli k závěru, že rozprostraněná substance je konečná, zdaleka neplynou z předpokladu, že kvantita je nekonečná, ale z předpokladu, že je měřitelná a že je shlukem konečných částic. Proto z nesmyslných závěrů, které odtud plynou, mohou vyvozovat jen to, že nekonečná kvantita **není měřitelná a že není shlukem konečných částic.**

To je však totéž, co jsme již dokázali výše (v tvrzení 12 a dalších). A tak zbraň, kterou míří na nás, obrací ve skutečnosti sami proti sobě. Jestliže skutečně chtějí z těchto svých nesmyslností vyvodit závěr, že rozprostraněná substance musí být konečná, počínají si opravdu jako člověk, jenž si vymyslel kružnici s vlastnostmi čtverce a vyvodil z toho závěr, že kružnice nemá střed, od něhož mají všechny body stejnou vzdálenost. Právě tak tělesnou substanci, jež nemůže být chápána jinak než jako nekonečná, jednotná a nedělitelná (viz tvrzení 8, 5 a 12), chápou jako nejednotný a dělitelný shluk částic, jen aby z toho vyvodili závěr, že je konečná. Stejně postupují i ti, kteří si napřed vymyslí, že přímka je složená z jednotlivých bodů, a potom dovedou nalézt množství argumentů, jimiž dokazují, že čáru nelze donekonečna dělit. Skutečně tvrdit, že tělesná substance se skládá z korpuskulí neboli částic, není o nic méně nesmyslné než tvrdit, že těleso se skládá z ploch, plochy z čar a čáry z bodů. To musí uznat všichni, kdož vědí, že jasný rozum neklame, a zvláště ti, kdož popírají, že je prázdno. Kdyby se totiž tělesná substance dala rozdělit tak, aby její části byly skutečně navzájem odlišené, proč by nemohla jedna z nich být zničena, aniž bychom porušili vzájemnou souvislost ostatních? Proč by měly všechny k sobě přiléhat tak, aby neexistoval žádný prostor? Věci, které jsou navzájem odlišené, mohou pochopitelně existovat a setrvávat ve svém původním stavu nezávisle na sobě. Protože však prázdno v přírodě neexistuje (jak o tom píše na jiném místě)¹ a všechny části spolu musí souviset

¹ Viz *Principia philosophiae Cartesianae II*, tvrzení 3.

tak, aby prázdno neexistovalo, vyplývá z toho, že věci nemohou být skutečně odlišené, tzn. že tělesnou substancí, pokud je substancí, není možno dělit. Kdyby se snad někdo ptal, proč celou svou přirozeností máme sklon kvantitu dělit, odpovím mu, že kvantitu chápeme dvojnásobně — jednak abstraktně či povrchně, jak se totiž jeví našim představám, jednak jako substancí, jak může být chápána jenom rozumem.¹ Všimáme-li si tedy kvantit, jak je v našich představách, což se nám daří snáze a častěji, jeví se nám jako konečná, dělitelná a jako shluk částic. Jestliže si jí však všimáme tak, jak je v našem rozumu, a chápeme ji jako substancí, což se nám daří jen s velkými obtížemi, jeví se nám jako nekonečná, jednotná a nedělitelná, jak jsme již dostatečně dokázali. To vše bude zcela jasné každému, kdo umí rozlišovat mezi představivostí a rozumem, zvláště když si všimne, že hmota je všude táž a že její jednotlivé části jsou v ní rozlišeny jen potud, pokud ji chápeme v různých stavech. Z toho plyne, že její části jsou rozlišeny pouze modálně a nikoli reálně. Například chápeme, že voda, pokud je vodou, může být dělitelná a její jednotlivé části se mohou od sebe vzdálit. Není to však možné, pokud je tělesnou substancí. Pak nemůže být ani dělena, ani její části nemohou být od sebe vzdáleny. Dále voda, pokud je vodou, vzniká a zaniká, pokud je však substancí, nevzniká ani nezaniká. Myslím, že jsem tím odpověděl i na druhý argument, protože i ten záleží v tom, že hmota, pokud je substancí, je dělitelná a je shlukem částic. A i kdy-

¹ Paralelní místo k rozdílu mezi našim imaginativním pojetím kvantit a mezi jejím rozumovým chápáním najdeme v *Listech*, dopis 29, str. 171 uvedeného vydání.

by tomu tak nebylo, nevidím důvodu, proč by hmota nebyla hodna přirozenosti Boha, když (podle tvrzení 14) kromě Boha nemůže existovat jiná substance, jíž by mohla být uvedena v nějaký jiný stav. Tvrdím, že všechny věci jsou v Bohu a všechny věci, jež vznikají, vynikají jediné podle zákonů nekonečné přirozenosti Boha a vyplývají nutně z jeho existence, jak dále ukáží. Není proto žádný důvod k tvrzení, že Bůh doznává změnu od něčeho jiného! nebo že rozlehlá substance není hodna přirozenosti Boha, a to i kdybychom při zachování předpokladu, že je věčná a nekonečná, připustili, že je dělitelná. Ale o tom prozatím dosti.

Tvrzení 16. Z přirozenosti Boha musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů (tzn. vše, co může spadat pod nekonečný rozum).¹

Důkaz. Toto tvrzení musí být jasné každému, kdo si všimne, že z definice jakékoli věci může rozum usuzovat na celou řadu vlastností, které ve skutečnosti nutně plynou z ní samé (totiž ze samotné esence té věci), a těchto vlastností je tím více, čím více reality věci definice vyjadřuje, tzn. čím více reality v sobě zahrnuje esence definované věci. Protože však přirozenost Boha má absolutně nekonečný počet atributů (podle definice 6), z nichž každý vyjadřuje nekonečnou esenci podle svého druhu, pak z ní nutně musí vyplývat nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, tzn. vše, co může být chápáno nekonečným rozumem. Q.e.d.

Důsledek a). Z toho plyne: Bůh je účinnou příči-

¹ Tato teze je namířena mj. proti dogmatu o stvoření. Bůh předchází věcem z hlediska fundamentace a nikoli z hlediska aktu stvoření.

nou všech věcí, jež mohou být chápány nekonečným rozumem.

Důsledek b). Z toho plyne za druhé: Bůh je příčinou prostřednictvím sebe sama, nikoli prostřednictvím něčeho jiného (akcidentálně).

Důsledek c). Z toho plyne za třetí: Bůh je absolutně první příčina.

Tvrzení 17. Bůh jedná jedinečně¹ podle¹ zákonů své vlastní přirozenosti a není nikým nucen.

Důkaz. V předchozím tvrzení 16 jsme ukázali, že jedinečně z přirozenosti Boha neboli jedinečně ze zákonů této přirozenosti (což je totéž) nutně vyplývá nekonečný počet věcí. V tvrzení 15 jsme dokázali, že nic nemůže ani být, ani být chápáno bez Boha, nýbrž všechno je v Bohu, a proto mimo Boha nemůže být nic, čím by byl determinován nebo nucen k jednání. Bůh tedy jedná jedinečně podle zákonů své vlastní přirozenosti a není nikým nucen. Q.e.d.

Důsledek a). Z toho plyne za první: neexistuje příčina, která by Boha z vnějšku či z vnitřku mohla pohnout k jednání, kromě dokonalosti jeho vlastní přirozenosti.

Důsledek b). Z toho plyne za druhé: pouze Bůh je svobodnou příčinou. Bůh totiž existuje pouze z nutnosti své vlastní přirozenosti (podle tvrzení 11 a důsledku a/ tvrzení 14) a jedinečně z nutnosti své přirozenosti jedná (podle předchozího tvrzení). Proto (podle definice 7) on jediný je svobodnou příčinou. Q.e.d.

Poznámka. Jiní se domnívají, že Bůh je svobodnou příčinou proto, že může podle jejich mínění způsobit, aby nastaly ty věci, které vyplývají z jeho přirozenosti, tzn. ty věci, které jsou v jeho moci, nebo že je může nevytvářet. To je ale totéž, jako by říkali,

že Bůh může způsobit, aby z přirozenosti trojúhelníka nevyplývalo, že součet jeho vnitřních úhlů se rovná 180° , nebo aby z dané příčiny nevyplýval účinek, což je nesmyslné. V dalším výkladu dokáži pomocí tohoto tvrzení, že k přirozenosti Boha nenáleží ani rozum, ani vůle.¹ Vím ovšem, že existuje mnoho filozofů, kteří se domnívají, že mohou dokázat, že k přirozenosti Boha náleží nejvyšší rozum a svobodná vůle. Tvrdí totiž, že neznají nic dokonalejšího, co by bylo možno Bohu přiřknout, než to, co je v nás nejdokonalejší. Dále, ačkoli chápou Boha jako bytost skutečně nejvýše moudrou, přece nevěří, že by mohl způsobit, aby existovalo všechno, co je skutečně v jeho rozumu, neboť tím by se podle jeho soudu zničila jeho moc. Říkají totiž, že kdyby stvořil všechny věci, jež jsou v jeho rozumu, nemohl by stvořit nic víc, a to — jak se domnívají — odporuje boží všemohoucnosti. Proto raději tvrdí, že Bůh je ke všemu netečný a nevytváří nic jiného než to, co se jakousi svou absolutní vůlí rozhodl stvořit. Domnívám se, že jsem jasně ukázal (viz tvrzení 16), že z nejvyšší moci Boha, neboli z jeho nekonečné přirozenosti, vyplývá nekonečný počet věcí nekonečnými způsoby a že z ní všechno vyplývá vždy se stejnou nutností, s jakou vyplývá od věčnosti do věčnosti z přirozenosti trojúhelníka, že součet jeho vnitřních úhlů se rovná dvěma pravým úhlům. Všemohoucnost Boha je tedy od věčnosti činná a věčně činná zůstane. Tímto způsobem je podle mého názoru boží všemohoucnost vymezena daleko dokonaleji. Mám-li mlu-

¹ Následující poznámka náleží ve skutečnosti již k tvrzení 14. Tvrzení, že bohu nenáleží rozum (ačkoli jeho atributem je myšlení), specifikuje Spinoza v druhé části poznámky.

vit otevřeně, zdá se mi dokonce, že naši odpůrci všemohoucnost Boha popírají. Jsou totiž nuceni přiznat, že v rozumu Boha je obsažen nekonečný počet věcí, které by mohl stvořit a které přesto nikdy stvořit nebude moci. Neboť jinak, kdyby stvořil všechny věci, jež jsou obsaženy v jeho rozumu, vyčerpал by prý svoji všemohoucnost a stal by se tak nedokonalým. Aby tedy mohli dojít k závěru, že Bůh je dokonalý, musí zároveň dojít až k tomu, že Bůh nemůže způsobit všechny věci, na něž se vztahuje jeho moc. Nevím, zda je možno vymyslet něco, co by bylo více nesmyslné a co by více odporovalo všemohoucnosti Boha.

Chci¹ se zde ještě několika slovy zmínit o rozumu a vůli, které Bohu obecně přisuzujeme. Jestliže rozum a vůle náleží k věčné esenci Boha, musíme těmto atributům pochopitelně rozumět jinak, než jim obvykle lidé rozumějí. Neboť rozum a vůle, z nichž by pozůstávala esence Boha, a rozum a vůle, jež náleží k naší přirozenosti, musely by se od sebe lišit jako dva zcela odlišné světy a nemohly by se shodovat v ničem

¹ Následující obtížné místo nevyjadřuje Spinozův názor, nýbrž názor středověkého židovského filozofa Maimonida, který na rozdíl od křesťanských filozofů vyhrocováł diferencí mezi božským a lidským rozumem, božskou a lidskou vůlí. Diference mezi nimi je tak velká, že jsou naprosto nesouměřitelné. Spinozovi je podobný tím, že podobně jako Spinoza tvrdí, že vůle není něco odlišného od rozumu. Tím, že Spinoza vyvozuje absurdní závěry z tohoto názoru, vyvrací koncepci božského rozumu-stvořitele. Spinoza má rovněž koncepci božího (nekonečného) rozumu, avšak opačnou Maimonidovu názoru. Jak ukazuje v tvrzení 31 tohoto oddílu, nekonečný rozum patří k přírodě vytvořené, nikoli k přírodě tvořící. Lidský rozum nejenže není s tímto božím rozumem nesouměřitelný, nýbrž je jeho součástí a lidské adekvátní poznání je božím adekvátním poznáním.

než ve stejném pojmenování, podobně se shodují Velký pes, znamenající souhvězdí, a pes, znamenající zvíře, které štěká. Dokáží to následujícím způsobem. Náleží-li rozum k přirozenosti Boha, pak není možné, aby byl jako náš rozum svou přirozeností druhotný (jak se mnozí domnívají) nebo současný s věcmi, jež jsou jím myšleny, protože Bůh z hlediska kauzality (podle důsledku a/ tvrzení 16) předchází všem věcem. Právě naopak: pravda a formální esence věci je proto taková, jaká je, protože takto existuje objektivně¹ v rozumu Boha. Proto rozum Boha, pokud jej chápeme tak, že vytváří esenci Boha, je skutečnou příčinou věcí, a to jak jejich esence, tak jejich existence. Zdá se, že si toho všimli i ti, kteří tvrdí, že rozum Boha, jeho vůle a jeho moc jsou jedno. Jestliže je tedy rozum Boha jedinou příčinou věcí, a to jak jejich esence, tak jejich existence (jak jsme ukázali), musí se sám nutně od nich lišit jak způsobem esence, tak způsobem existence, protože účinek se liší od své příčiny právě v tom, co má od ní. Například člověk je příčinou existence nějakého jiného člověka, ale není příčinou jeho esence, protože esence je věčná pravda. Dva lidé se tedy mohou zcela shodovat ve vztahu k esenci, ale musí se lišit ve vztahu k existenci. Proto zanikne-li existence jednoho, nemusí tím zaniknout existence druhého, avšak kdyby esence jednoho mohla zaniknout nebo stát se nepravdivou, byla by zničena esence i druhého. Pro-

¹ Paralelismus mezi formálním (skutečným) bytím věcí a jejich objektivním bytím (bytím v božím rozumu). Spinoza zastává obdobný paralelismus mezi formálním bytím věcí a mezi jejich objektivním bytím ve smyslu obsahu našich idejí.

to věc, která je příčinou jak esence, tak i existence nějakého účinku, musí se od tohoto účinku lišit jak způsobem esence, tak způsobem existence. Rozum Boha je však příčinou jak esence, tak existence našeho rozumu, tedy rozum Boha, pokud jej chápeme tak, že vytváří esenci Boha, liší se od našeho rozumu jak způsobem esence, tak způsobem existence, a nemůže se s ním shodovat v ničem jiném než v pojmenování, a to je tvrzení, které jsme vyslovili výše. Jak každý snadno nahlédne, postupovali bychom stejně i při dokazování druhé poloviny tvrzení, která se týká vůle.

Tvrzení 18. Bůh je imanentní a nikoli vnější¹ příčinou všech věcí.

Důkaz. Cokoli je, je v Bohu a musí být chápáno z Boha (podle tvrzení 15). Proto (podle důsledku a/ tvrzení 16) Bůh je příčinou všech věcí, jež jsou v něm samém. Tím je dokázána první část tvrzení. Dále nemůže existovat (podle tvrzení 14) vně Boha žádná substance, tzn. (podle definice 3) nemůže existovat žádná věc, jež je vně Boha a jež je současně v sobě. Tím je dokázána druhá část tvrzení. *Tedy Bůh je imanentní a nikoli vnější příčinou všech věcí. Q.e.d.*

Tvrzení 19. Bůh neboli všechny atributy Boha jsou věčné.

Důkaz. Bůh je (podle definice 6) substance, jež (podle tvrzení 11) nutně existuje, tzn. substance (podle tvrzení 7), k jejíž přirozenosti náleží existence neboli z jejíž pouhé definice již vyplývá existence (což je totéž), a tudíž (podle definice 8) Bůh je věčný.

¹ Imanentní příčina je příčina, která vyvolává účinek v sobě. Vnější příčina vyvolává účinek mimo sebe. Teze, že bůh je imanentní příčina věcí, zakládá Spinozův panteismus.

Dále atributy Boha je třeba chápat ve smyslu definice 4 jako něco, co vyjadřuje substanci Boha, tzn. jako něco, co náleží k této substanci. Právě to musí podle mého mínění atributy v sobě zahrnovat. Avšak k přirozenosti substance (jak jsem již dokázal v tvrzení 7) náleží existence. A tak každý atribut musí v sobě zahrnovat věčnost, a tudíž všechny atributy jsou věčné. *Q.e.d.*

Poznámka. Toto tvrzení vyplývá také velmi jasně a zřejmě z postupu, jímž jsem (v tvrzení 11) dokázal existenci Boha. Z tohoto důkazu je totiž jasné, že jak existence Boha, tak jeho esence jsou věčná pravda. Kromě toho jsem dokázal věčnost Boha ještě jiným způsobem (v tvrzení 19 *Principiů Descartovy filozofie*),¹ ale není třeba, abych zde opakoval tento důkaz.

Tvrzení 20. Existence Boha a jeho esence jsou jedno a totéž.

Důkaz. Bůh a všechny jeho atributy jsou (podle předchozího tvrzení) věčné, tzn. (podle definice 8) každý z jeho atributů vyjadřuje existenci. A tak tytéž atributy Boha, jež (podle definice 4) vyjadřují věčnou esenci Boha, vyjadřují současně jeho věčnou existenci, tzn., že totéž, co vytváří esenci Boha, vytváří zároveň jeho existenci. Tudíž jeho esence a jeho existence jsou jedno a totéž. *Q.e.d.*

Důsledek a). Z toho plyne za prvé: existence Boha je věčná pravda právě tak jako jeho esence.

Důsledek b). Z toho plyne za druhé: Bůh neboli všechny atributy Boha jsou neměnné. Kdyby se totiž měnily ve své existenci, musely by se (podle předchozího tvrzení) měnit také ve své esenci, tzn. (jak se

¹ Rozumějí se *Principia philosophiae Cartesianae*.

rozumí samo sebou) z pravdivých věcí by se musely stávat věci nepravdivé, a to je nesmyslné.

Tvrzení 21. Všechno, co vyplývá z absolutní přirozenosti některého atributu Boha, muselo existovat vždy a nekonečně neboli je to díky tomuto atributu věčné a nekonečné.

Důkaz. Mysli si, je-li to možné (chceš-li popřít toto tvrzení), že v některém atributu Boha plyne z nepodmíněné přirozenosti tohoto atributu něco, co je konečné a má omezenou existenci či trvání, například idea Boha obsažená v myšlení. Ale myšlení, pokud je považujeme za atribut Boha, nutně je (podle tvrzení 11) svou přirozeností nekonečné. Pokud však obsahuje ideu Boha, předpokládáme, že je konečné.¹ Ale (podle definice 2) jako konečné je lze chápat jen tehdy, když bude omezeno myšlením. Nemůže však být omezeno myšlením, pokud konstituuje ideu Boha, neboť v tomto smyslu je považujeme za konečné, nýbrž myšlením, pokud ideu Boha nekonstituuje, ale které přesto musí nutně (podle tvrzení 11) existovat. Existuje tedy myšlení, jež nekonstituuje ideu Boha, a proto z jeho přirozenosti, pokud je chápána jako absolutní myšlení, idea Boha nutně nevyplývá. (Takto chápání myšlení totiž současně konstituuje i nekonstituuje ideu Boha, a to je spor s předpokladem). A tak jestliže idea Boha v myšlení nebo cokoli jiného (je lhostejné, co vezmeme, protože důkaz je univerzální) plyne v libovolném atributu Boha z nutnosti absolutní přirozenosti tohoto atri-

¹ Podle teze, že každá determinace je negací, patří myšlenka na boha již ke konečnému myšlení. Je omezena (vymezena) myšlenkou, která boha nemyslí, a zároveň opět tuto myšlenku vymezuje (omezuje).

butu, pak musí být nekonečná. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení.

Dále to, co takto nutně plyne z přirozenosti nějakého atributu, nemůže mít omezené trvání. Popíráš-li to, budiž předpokládáno, že v nějakém atributu Boha existuje věc, jež nutně plyne z přirozenosti tohoto atributu, například idea Boha v myšlení, a o ní budiž současně předpokládáno, že někdy neexistovala nebo že někdy nebude existovat. Jestliže však považujeme myšlení za atribut Boha, musí existovat nutně a neměnně (podle tvrzení 11 a důsledku b/ tvrzení 20). Proto by muselo myšlení, které neobsahuje ideu Boha, existovat za hranicemi trvání ideje Boha (předpokládáme totiž, že tato idea někdy neexistovala nebo někdy nebude existovat), avšak to je spor s předpokladem. Předpokládali jsme totiž, že z existence myšlení nutně plyne idea Boha. A tak idea Boha v myšlení či jakákoli jiná věc, jež nutně plyne z absolutní přirozenosti nějakého atributu Boha, nemůže mít omezené trvání, nýbrž díky tomuto atributu je věčná. Tím jsme dokázali zbylou část tvrzení. Povšimněme si, že totéž platí o každé věci, která v některém atributu Boha nutně plyne z absolutní přirozenosti Boha.

Tvrzení 22. Cokoli plyne z nějakého atributu Boha, pokud je modifikován takovou modifikací, jež díky tomuto atributu nutně existuje a je současně nekonečná, to musí také nutně existovat a současně být nekonečné.

Důkaz. Při důkazu bychom postupovali stejným způsobem jako u předchozího tvrzení.

Tvrzení 23. Každý modus, jenž nutně existuje a je současně nekonečný, musel nutně vyplynout z abso-

lutní přirozenosti nějakého atributu Boha nebo z nějakého atributu modifikovaného modifikací, jež nutně existuje a je současně nekonečná.

Důkaz. Modus je v něčem jiném a z tohoto jiného musí být také chápán (podle definice 5), tzn. (podle tvrzení 15) modus je jedině v Bohu a jedině z něho jej lze chápat. Jestliže tedy chápeme, že modus nutně existuje a současně je nekonečný, pak obě tyto vlastnosti musí být vysouzeny nebo postiženy z nějakého atributu Boha, pokud chápeme, že tento atribut vyjadřuje nutnost existence a současně její nekonečnost neboli věčnost (což je podle definice 8 totéž), tzn. (podle definice 6 a tvrzení 19) pokud jej chápeme v jeho absolutnosti. A tak modus, jenž nutně existuje a je současně nekonečný, musí vyplývat z absolutní přirozenosti Boha, a to bezprostředně (o tom v tvrzení 21), nebo zprostředkovaně prostřednictvím nějaké modifikace, jež v jeho absolutní přirozenosti plyne, tzn. (podle předchozího tvrzení) z modifikace, jež nutně existuje a je současně nekonečná.¹ Q.e.d.

Tvrzení 24. Esence věcí Bohem vytvořených v sobě nezahrnuje existenci.

Důkaz. Je zřejmý z definice 1. To, čeho přirozenost (uvažovaná sama v sobě) zahrnuje v sobě existenci, je příčinou sebe sama a existuje jedině z nutnosti vlastní přirozenosti.

Důsledek. Z toho plyne: Bůh je nejen příčinou za-

¹ Mody, které plynou bezprostředně z absolutní přirozenosti božského atributu, jsou absolutně nekonečný rozum (v atributu „myšlení“) a pohyb a klid (v atributu „rozlehlost“). Modem, plynoucím z absolutní přirozenosti boha, avšak prostřednictvím nekonečné modifikace, je například tvářnost celého univerza, která sice doznává nekonečné změny, ale je vždy táž. Srovnej poznámku k tématu 7, odd. II.

čátku existence věcí, ale příčinou zachování jejich existence neboli (abych užil scholastického termínu) *Bůh je příčinou bytí věcí* (essendi rerum). Ať věci existují nebo neexistují, kdykoli přihlížíme k jejich esenci, zjišťujeme, že nezahrnuje ani existenci, ani trvání. Jejich esence nemůže být tedy příčinou ani jejich existence, ani jejich trvání, nýbrž tou může být jen Bůh, k jehož přirozenosti existence jedině náleží (podle důsledku a/ tvrzení 14).

Tvrzení 25. Bůh je účinná příčina nejen existence věcí, ale i jejich esence.

Důkaz. Jestliže to popřeš, pak Bůh není příčinou esence věcí, a tudíž esence věcí může být (podle axiómu 4) chápána bez Boha, což je však (podle tvrzení 15) nesmyslné. A tak Bůh je také příčinou esencí věcí. Q.e.d.

Poznámka. Toto tvrzení vyplývá jasněji z tvrzení 16, z něhož plyne, že z předpokladu existence božské přirozenosti musíme nutně usoudit jak na esenci věcí, tak i na jejich existenci. Stručně řečeno: ve stejném smyslu, v jakém mluvíme o Bohu jako o příčině sebe sama, musíme o něm mluvit také jako o příčině všech věcí, což bude ještě jasnější z následujícího důsledku.

Důsledek. Jednotlivé věci nejsou nic jiného než stavy atributů Boha neboli mody vyjadřující určitým a determinovaným způsobem atributy Boha. Důkaz je zřejmý z tvrzení 15 a definice 5.

Tvrzení 26. Věc, která je determinována k nějaké činnosti, byla k tomu nutně determinována Bohem. Ta věc, která nebyla takto Bohem determinována, nemůže se sama k činnosti determinovat.

Důkaz. To, o čem se říká, že determinuje jiné věci

k nějaké činnosti, je (jak se samo sebou rozumí) nutně něco pozitivního. Proto Bůh ze své přirozenosti je nutně účinnou příčinou jak její esence, tak její existence (podle tvrzení 16 a 25). Tím je dokázána první část tvrzení. Připustíme-li, že by existovala věc, jež by nebyla Bohem determinována, a přitom by mohla determinovat sebe sama, byla by první část tvrzení nesprávná. A to je, jak jsme ukázali, nesmyslné.

Tvrzení 27. Věc, která je Bohem determinována k nějaké činnosti, není schopna uvést sama sebe ve stav nedeterminovanosti.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z axiómu 3.

Tvrzení 28. Jakákoli jednotlivina nebo jakákoli věc, která je konečná a má determinovanou existenci, nemůže existovat a nemůže být determinována k činnosti, není-li determinována k existenci a k činnosti jinou příčinou, jež je také konečná a má determinovanou existenci, a opět ani tato příčina nemůže existovat a nemůže být determinována k činnosti jinak, než tím, že je determinována k existenci a k činnosti jinou příčinou, jež je také konečná a má determinovanou existenci, a tak podobně do nekonečna.

Důkaz. Cokoli je determinováno k existenci a k činnosti, je takto determinováno Bohem (podle tvrzení 26 a důsledku tvrzení 24). To, co je konečné a co má determinovanou existenci, nemohlo však být vytvořeno absolutní přirozeností nějakého atributu Boha, protože cokoli vyplývá z absolutní přirozenosti nějakého atributu Boha, je nekonečné a věčné (podle tvrzení 21). Musí tedy vyplývat z Boha nebo z nějakého jeho atributu, pokud je chápán v tom smyslu, že doznal nějaký modus, protože kromě substance a jejích modů neexistuje (podle

axiómu 1 a definice 3 a 5) nic, a mody nejsou (podle důsledku tvrzení 25) nic jiného než stavy atributů Boha. Ale z Boha nebo z nějakého jeho atributu, pokud doznal nějakou modifikaci, jež je věčná a nekonečná, také nemůže vyplývat. Muselo to tedy vyplynout nebo být determinováno k existenci a činnosti Bohem nebo nějakým jeho atributem, pokud byl modifikován nějakou modifikací, jež je konečná a má determinovanou existenci. Tím jsme dokázali první část tvrzení. Dále tato příčina neboli tento modus (z týchž důvodů, jimiž jsme právě dokázali první část) musí být determinován jinou příčinou, která je také konečná a má determinovanou existenci, a tato opět (z týchž důvodů) jinou, a tak stále (z týchž důvodů) do nekonečna. Q.e.d.

Poznámka. Některé věci, tj. ty, jež vyplývají nutně z absolutní přirozenosti Boha, musely být vytvořeny bezprostředně Bohem. Prostřednictvím těchto prvních věcí byly zprostředkovaně vytvořeny jiné věci, jež přesto bez Boha nemohou ani být, ani být chápány. Z toho vyplývá (1), že Bůh je naprosto nejbližší příčina věcí, které bezprostředně vytvořil, a nikoli nejbližší příčina svého druhu, jak se říká, protože účinky Boha nemohou ani být, ani být chápány nezávisle na své příčině (podle tvrzení 15 a důsledku tvrzení 24). Z toho vyplývá (2), že Bůh vlastně nemůže být nazýván vzdálenou příčinou jednotlivých věcí. Můžeme jej tak nazývat snad jen proto, abychom tyto věci odlišili od těch, jež vytvořil bezprostředně, nebo lépe od těch, jež vyplývají z jeho absolutní přirozenosti. Vzdálenou příčinou totiž rozumíme takovou příčinu, jež není nikterak spojena s účinkem. Avšak všechny věci, jež jsou, jsou v Bohu a jsou na Bohu zá-

vísle tak, že bez něho nemohou ani být, ani být chápány.

Tvrzení 29. V přírodě neexistuje nic náhodného, nýbrž všechny věci jsou přirozeností Boha nutně determinovány k určitému modu existence a působení.

Důkaz. Cokoli je, je v Bohu (podle tvrzení 15). O Bohu ale nemůžeme říci, že je něčím náhodným. Podle tvrzení 11 existuje nutně, a nikoli náhodně. Také mody vyplývají (podle tvrzení 16) z přirozenosti Boha nutně, a nikoli náhodně, *a to at ji pojímáme (podle tvrzení 21) absolutně, nebo at ji pojímáme v její determinovanosti (podle tvrzení 27) k určitému modu existence a činnosti.* Dále Bůh je příčinou těchto modů nejenom, pokud se týká jejich existence (podle důsledku tvrzení 24), ale i pokud se týká i jejich determinovanosti k určitému způsobu existence a činnosti (podle tvrzení 26). Protože nejsou-li determinovány Bohem, pak (podle téhož tvrzení) je nemožné, a nikoli náhodné, že by byly determinovány samy sebou. Naopak připustíme-li, že jsou determinovány Bohem, pak (podle tvrzení 27) je nemožné a nikoli náhodné, že by zůstávaly ve stavu nedeterminovanosti. A tak všechny věci jsou nutností přirozenosti Boha determinovány nejen k existenci, nýbrž i k zcela určitému způsobu existence a činnosti a nic náhodného neexistuje. Q.e.d.

Poznámka. Dříve než půjdu dál, chtěl bych zde vysvětlit nebo snad spíše jen připomenout, co máme rozumět pojmem příroda tvořící a co pojmem příroda vytvořená.¹ Domnívám se, že již z předešlého výkladu

¹ Opozita „příroda tvořící“ (natura naturans) a „příroda vytvořená“ (natura naturata), jimiž Spinoza vyjadřuje ideový smysl své filozofie, sahají svým způsobem až k novoplatonismu. Spinoza nám vysvětluje (v *Krátké rozpravě o Bohu, člověku a jeho*

je zřejmé, že pojmem příroda tvořící musíme rozumět to, co je samo v sobě a co je chápáno za sebe sama, neboli takové atributy substance, které vyjadřují věčnou a nekonečnou esenci, tzn. (podle důsledku a/ tvrzení 14 a důsledku b/ tvrzení 17) musíme pod tímto pojmem rozumět Boha, pokud jej chápeme jako *svobodnou příčinu*. Pod pojmem příroda *vytvořená* rozumím všechny ty věci, jež vyplývají z *nutnosti přirozenosti Boha* neboli z každého atributu Boha, tzn. všechny mody atributů Boha, pokud je chápeme jako věci, jež jsou v Bohu a jež bez něho nemohou být, ani být chápány.

Tvrzení 30. Skutečně konečný a skutečně nekonečný rozum musí obsahovat atributy Boha nebo stavy Boha a nic jiného.

Důkaz. Pravdivá idea se musí shodovat s tím, čeho ideou je (podle axiómu 6), tzn. (jak se samo sebou rozumí) to, co je *objektivně* obsaženo v rozumu, musí nutně existovat v přírodě. Avšak v přírodě (podle důsledku a/ tvrzení 14) neexistuje nic jiného než jediná substance, totiž Bůh, a (podle tvrzení 15) neexistují ani žádné jiné stavy než ty, jež jsou v Bohu a jež (podle téhož tvrzení) nemohou ani být, ani být chápány bez Boha. A tak skutečný rozum, ať konečný či nekonečný, musí obsahovat atributy Boha nebo stavy Boha a nic jiného. Q.e.d.

Tvrzení 31. Skutečný rozum, ať již konečný či nekonečný, stejně tak jako vůle, touha, láska atd., musí

blahu I.8), že samotnou formuli převzal od tomistů. Jako vyjádření vlastního stanoviska se dále vyskytuje například u Mistra Eckharta (ungenatürte natüre a genatürte natüre) a jinde. Srovnej *Krátká rozprava o Bohu, člověku a jeho blahu*, Praha 1932, str. 32.

být vztahovány k přírodě vytvořené a nikoli k přírodě tvořící.

Důkaz. Rozumem (jak je samo sebou zřejmé) nerozumíme absolutní myšlení, nýbrž pouze určitý modus myšlení, jenž se liší od jiných modů (lásky, touhy atd.), a proto (podle definice 5) musí být chápán z absolutního myšlení, tj. (podle tvrzení 15 a definice 6) musí být chápán z některého z atributů Boha, totiž z toho, který vyjadřuje věčnou a nekonečnou esenci myšlení, a to tak, že bez něho nemůže ani být, ani být chápán. A proto (podle poznámky k tvrzení 29) musí být tak jako ostatní mody vztahován k přírodě vytvořené, a nikoli k přírodě tvořící. Q.e.d.

Poznámka. Nemluvím zde o skutečném rozumu¹ proto, že bych připouštěl existenci nějakého potenciálního rozumu. Protože se chci vyhnout všemu nedorozumění, chci mluvit jen o věci, kterou postihujeme zcela jasně, tj. o samotném rozumění, neboť není nic, co bychom postihovali jasněji. Nemůžeme totiž rozumět ničemu, aby nás to současně nevedlo k dokonalejšímu poznání rozumění.

Tvrzení 32. Vůle nemůže být nazývána příčinou svobodnou, nýbrž pouze nutnou.

Důkaz. Vůle, stejně tak jako rozum, je pouze určitý modus myšlení. Proto (podle tvrzení 28) každý volní akt může existovat a být determinován k činnosti jen tak, že je determinován jinou příčinou

¹ Spinoza nezná potenciální rozum, nýbrž jen rozum skutečný, který je souhrnem idejí. Stejně nezná vůli jako schopnost předcházející před jednotlivými volními akty. V poznámce k tvrzení 49 oddílu II Spinoza popírá existenci takových schopností. Důvod toho je v tom, že vynořování idejí v myslí je děj paralelní k určitým nutným dějům v reálném světě.

a tato příčina opět jinou, a tak do nekonečna. I když předpokládáme, že je vůle nekonečná, musí být přesto determinována k činnosti Bohem, a to nikoli pokud Bůh je absolutně nekonečná substance, ale pokud má atribut, jenž vyjadřuje nekonečnou a věčnou esenci myšlení (podle tvrzení 23). Ať je tedy chápána tím nebo oním způsobem, tj. jako konečná nebo nekonečná, potřebuje příčinu, jíž by byla determinována k existenci a činnosti. Proto (podle definice 7) nemůže být nazývána svobodnou příčinou, nýbrž pouze příčinou nutnou nebo nucenou. Q.e.d.

Důsledek a). Z toho plyne za prvé: Bůh nejedná ze svobodné vůle.

Důsledek b). Z toho plyne za druhé: vůle a rozum se mají k přirozenosti Boha tak, jako pohyb, klid a vůbec všechny věci v přírodě, jež musí být (podle tvrzení 29) Bohem determinovány k určitému modu existence a činnosti. Vůle, jako vše ostatní, potřebuje totiž nějakou příčinu, jíž by byla determinována k určitému modu existence a činnosti. I když z toho, že existuje vůle nebo rozum, vyplývá nekonečný počet věcí, přesto nelze proto říci, že Bůh jedná ze své svobodné vůle, právě tak jako nelze říci, že Bůh jedná ze svobody pohybu a klidu vzhledem k tomu, co vyplývá z pohybu a klidu. I z nich totiž plyne nekonečný počet věcí. Proto vůle nepatří k přirozenosti Boha o nic více než ostatní věci v přírodě, nýbrž naopak vůle se má k přirozenosti Boha stejným způsobem jako pohyb a klid a všechny ostatní věci, které — jak jsme ukázali — plynou z nutnosti boží přirozenosti a jsou jí determinovány k určitému modu existence a činnosti.

Tvrzení 33. Věci nemohly být Bohem vytvořeny

žádným jiným způsobem ani v žádném jiném uspořádání než v takovém, v jakém byly vytvořeny.

Důkaz. Všechny věci nutně vyplynuly z existující přirozenosti Boha (podle tvrzení 16) a z nutnosti jeho přirozenosti byly determinovány k určitému modu existence a činnosti (podle tvrzení 29). Kdyby mohly existovat věci odlišné přirozenosti nebo věci determinované odlišným způsobem k určitému modu činnosti tak, že by uspořádání přírody bylo odlišné, mohla by být i přirozenost Boha jiná než nyní. Musela by tedy existovat (podle tvrzení 11) i tato přirozenost, takže by mohli existovat dva Bohové nebo více Bohů, což je (podle důsledku a/ tvrzení 14) nesignifikační. A proto věci nemohly být Bohem stvořeny žádným jiným způsobem a v žádném jiném pořádku atd. Q.e.d.

Poznámka a). Protože jsem předcházející argumentací nad slunce jasněji dokázal, že věci neobsahují absolutně žádný důvod, proč by měly být nazývány náhodnými, chci nyní několika málo slovy vysvětlit, co musíme rozumět pod pojmem náhodný. Nejdříve ale o tom, co rozumíme slovy nutné a nemožné. Nějakou věc nazýváme nutnou buď ve vztahu k její esenci, nebo ve vztahu k její příčině. Existence nějaké věci nutně vyplývá buď jen ze samotné její esence či definice, nebo z nějaké dané účinné příčiny. Z těchto důvodů označujeme nějakou věc jako nemožnou, a to když její esence neboli definice v sobě zahrnuje protiklad nebo když neexistuje žádná vnější příčina determinovaná k vytvoření právě takové věci. Jako náhodnou však označujeme věc jen z důvodů tkvících v nedostatečnosti našeho poznání. Ta věc, o níž nevím, zda její esence nezahrnuje protiklad, nebo

o níž bezpečně víme, že žádný protiklad nezahrnuje, a přesto o její existenci nemůžeme nic s jistotou tvrdit, protože řád příčin je nám skryt, taková věc se nám nemůže jevit jako nutná, ani jako nemožná, a proto ji nazýváme náhodnou nebo možnou.¹

Poznámka b). Z předcházejícího výkladu jasně vyplývá, že věci byly Bohem vytvořeny nanejvýš dokonale, poněvadž nutně vyplynuly z existující nejvyšší dokonalé přirozenosti. Tím nepřipisujeme Bohu nějakou nedokonalost, protože k tomuto tvrzení nás přiměla právě jeho dokonalost. Ba dokonce z opaku tohoto tvrzení by jasně vyplývalo (jak jsem výše ukázal), že Bůh není nejvyšší dokonalý. Kdyby byly věci vytvořeny jiným způsobem, bylo by nutné přičítat Bohu jinou přirozenost, jež by byla odlišná od té, kterou jsme nuceni mu přičítat, uvažujeme-li o něm jako o nejvyšší dokonalém jsoucnu. Nepochybují však, že mnozí lidé tuto myšlenku odsoudí jako nesignifikační a nepustí se do jejího zkoumání, především proto, že jsou zvyklí připisovat Bohu svobodu, jejíž pojetí se velmi liší od našeho (v definici 7), totiž absolutní vůli. Stejně tak však nepochybují, že kdyby tito lidé byli ochotni věc důkladně promyslet a řádně zvážit řadu našich důkazů, museli by nakonec takovou svobodu, jakou připisují Bohu, zcela zavrhnout jako bezvýznamnou hračku a velikou překážku pro vědění. Není třeba, abych zde opakoval to, co jsem uvedl již v poznámce k tvrzení 17. Přesto bych ještě kvůli nim rád ukázal, že i když připustíme, že vůle náleží k esenci Boha, přesto z jeho dokonalosti vyplý-

¹ Děje-li se v přírodě vše s nutností, nemůže v ní být náhoda, a náhoda tedy spadá pouze do lidského poznání. Náhoda plyne z neúplnosti lidského poznání.

vá, že věci nemohly být stvořeny ani jiným způsobem, ani v jiném uspořádání. Důkaz tohoto tvrzení bude snadný, uvědomíme-li si nejprve to, co připouštějí i oni. Za první věc je tím, čím je, výlučně, z rozhodnutí a vůle Boha, jinak by Bůh nebyl příčinou všech věcí. Za druhé všechna rozhodnutí Boha jsou jím samým potvrzena od věčnosti, jinak by mohl být usvědčen z nedokonalosti a z nestálosti. Protože ve věčnosti neexistuje ani „tehdy“, ani „před“, ani „potom“,¹ plyne jen z dokonalosti Boha, že Bůh nikdy nemůže ani nikdy nemohl udělat jiná rozhodnutí neboli, že Bůh nebyl před svými rozhodnutími, ani nemůže být bez nich. Někteří lidé namítnou, že kdyby se předpokládalo, že Bůh stvořil jinou přírodu nebo že od věčnosti rozhodl o přírodě a jejím uspořádání jinak, přesto by z toho nevyplývala nějaká nedokonalost v Bohu. Budou-li to však tvrdit, připustí tím současně i to, že Bůh může měnit svá rozhodnutí. Kdyby totiž Bůh rozhodl o přírodě a o jejím uspořádání jinak, než jak rozhodl, tzn. kdyby byl přírodu chtěl jinak a jinak ji zamýšlel, byl by měl tehdy nutně jinou vůli a jiný rozum, než má nyní. Jestliže je možné přepisovat Bohu jiný rozum a jinou vůli, aniž by se jakkoli měnila jeho esence a jeho dokonalost, co by mu bránilo, aby změnil svá rozhodnutí o věcech již stvořených a aby přesto zůstal stejně dokonalý? Vždyť poměr jeho rozumu a vůle ke stvořeným věcem a jejich uspořádání zůstává s ohledem na jeho vlastní esenci a dokonalost týž, ať jeho rozum či vůli pojímáme jakkoli. Konečně všichni filozofové, s ni-

¹ Charakteristika věčnosti jako bezčasové existence. Spinoza zde mluví o boží vůli pouze hypoteticky („i když připustíme...“).

míž jsem se setkal, souhlasí s předpokladem, že v Bohu neexistuje rozum jako možný, nýbrž jen jako skutečný. Protože však jeho rozum a jeho vůle se nedají odlišit od jeho esence (jak také všichni shodně připouštějí), plyne z toho rovněž, že kdyby měl Bůh jiný skutečný rozum a jinou skutečnou vůli, byla by nutně jiná také jeho esence, a tedy (jak jsem dokázal i na začátku) kdyby byly věci vytvořeny Bohem jinak, než již jsou, musely by být rozum Boha a jeho vůle jiné, tzn. (jak se obecně připouští) musela by být jiná jeho esence, což je nesmyslné.

Protože tedy věci nemohly být Bohem vytvořeny žádným jiným způsobem ani v žádném jiném uspořádání a protože pravdivost tohoto tvrzení vyplývá z nejvyšší dokonalosti Boha, nenajde se naprosto žádný rozumný důvod, který by nás přesvědčil, abychom věřili, že Bůh nechtěl stvořit všechny věci, jež jsou v jeho rozumu, se stejnou dokonalostí, s jakou je myslí. Někteří lidé namítnou, že ve věcech samých není ani dokonalost, ani nedokonalost.¹ To, čím jsou dokonalé nebo nedokonalé, a to, co nám dovoluje nazývat je dobrými nebo špatnými, závisí pouze na vůli Boha, a tudíž kdyby Bůh chtěl, byl by mohl způsobit, aby to, co je nyní dokonalé, bylo nejvýše nedokonalé, a naopak. To by bylo ovšem stejné, jako kdyby otevřeně tvrdili, že Bůh, který nutně myslí to, co chce, by mohl svou vůli způsobit, aby věci myslel jinak, než jak je myslí, což je (jak jsem výše ukázal)

¹ Spinoza přebírá z tradice tezi o stupních jsoucna, podle níž nemůže existovat nic, co by v sobě nemělo jistou pozitivnost či dokonalost (viz poznámku k Spinozově poznámce k tvrzení 13 oddílu II). Zlo je podle Spinozy jen záporcem, zbaveností dokonalosti, nikoli něčím opravdu reálným.

vrchol nesmyslnosti. Proto mohu tento argument obrátit proti svým odpůrcům, a to následujícím způsobem: všechno závisí na Boží vůli. Aby se věci měly jinak, než se mají, muselo by se to nutně mít jinak i s vůlí Boha, avšak s vůlí Boha se to jinak mít nemůže (jak jsme velmi jasně dokázali právě z dokonalosti Boha). A tak se ani věci nemohou mít jinak, než se mají. Přiznávám, že názor, podle něhož jsou všechny věci podřízeny jakési jinak zcela indiferentní vůli Boha a podle něhož jsou závislé na jeho libovůli, je daleko méně vzdálen od pravdy než názor těch, kteří tvrdí, že Bůh koná všechno s ohledem na nějaké konečné dobro. Zdá se, že tito lidé předpokládají, že existuje něco, co je mimo Boha, co na Bohu nezávisí, k čemu Bůh při své činnosti upírá pozornost jako k nějakému vzoru a k čemu směřuje jako k určitému cíli. To ovšem znamená, že Bůh je podřizován osudu, což je největší nesmyslnost, kterou je možno o Bohu tvrdit, protože Bůh, jak jsme dokázali, je první a jediná svobodná příčina jak esence všech věcí, tak jejich existence. Nemá proto smysl, abych dále ztrácel čas vyvracením této nesmyslnosti.

Tvrzení 34. Moc Boha je totožná se samotnou jeho esencí.

Důkaz. Z pouhé nutnosti esence Boha plyne, že Bůh je příčinou sebe sama (podle tvrzení 11) a že je příčinou všech ostatních věcí (podle tvrzení a důsledku 16). A tak moc Boha, již on i všechny věci jsou a jednají, a jeho esence jsou totožné. Q.e.d.

Tvrzení 35. O čemkoli chápeme, že je to v moci Boha, to nutně existuje.

Důkaz. Cokoli je v moci Boha, to nutně musí být (podle předchozího tvrzení) obsaženo v jeho esenci

tak, že to z ní nutně vyplývá, a tudíž to nutně existuje. Q.e.d.

Tvrzení 36. Neexistuje žádná věc, z jejíž přirozenosti by neplynul nějaký účinek.

Důkaz. Cokoli existuje, vyjadřuje v určitém a determinovaném modu přirozenost Boha (podle důsledku tvrzení 25), tzn. (podle tvrzení 34) cokoli existuje, vyjadřuje v určitém a determinovaném modu moc Boha, jež je příčinou všech věcí, a proto z toho musí (podle tvrzení 16) vyplývat nějaký účinek. Q.e.d.

Dodatek

V předcházejícím výkladu jsem vysvětlil přirozenost Boha a jeho vlastnosti, totiž že nutně existuje, že je jediný, že je a jedná jediné z nutnosti své přirozenosti, že je a jakým způsobem je svobodnou příčinou všech věcí, že všechny věci jsou v Bohu a závisejí na něm tak, že bez něho nemohou ani být, ani být chápány, a konečně že všechny věci byly Bohem předurčeny, a to nikoli na základě svobodné vůle nebo na základě absolutní libovůle, nýbrž na základě absolutní přirozenosti Boha neboli jeho nekonečné moci. Kromě toho jsem při každé příležitosti dbal, abych odstraňoval předsudky, které by mohly bránit správnému pochopení mých důkazů. Protože zbývá ještě nemálo jiných předsudků, které lidem mohly a mohou — a to dost značně — bránit, aby přijali za své argumenty v tom sledu, v jakém jsem je podal, pokládám za vhodné podrobit je rozumovému zkoumání.

A protože všechny předsudky, na něž jsem se rozhodl upozornit, mají svůj zdroj pouze v tom, že všichni lidé předpokládají, že všechny věci právě tak jako oni jednájí účelně, ba dokonce pokládají za jisté, že sám Bůh řídí všechno k nějakému určitému účelu (říkají totiž, že Bůh vytvořil všechny věci kvůli člověku a samotného člověka proto, aby jej uctíval), budu uvažovat především o tom a budu zkoumat nejprve příčinu, proč většina lidí klidně setrvává v tomto předsudku a proč jsou všichni ve své přirozenosti nakloněni přijímat tento předsudek za svůj. Dále ukážu jeho nesprávnost a konečně upozorním na to, jak z něho vznikly předsudky o dobru a zlu, o zásluze a hříchu, o chvále a haně, o řádu a zmatku, o kráse a ošklivosti a podobných věcech.

Na toto místo však nepatří odvozování těchto předsudků z přirozenosti lidské duše. Pro náš účel postačí, vezmeme-li za základ všeobecně přijaté tvrzení, které praví, že se všichni lidé rodí, aniž by znali příčiny věcí, a podle něhož jsou všichni obdařeni pudem vyhledávat to, co je pro ně užitečné, a jsou si toho vědomi. Z těchto dvou předpokladů vyplývá (1), že se lidé domnívají, že jsou svobodni, protože si jsou vědomi svého chtění a svých pudů, ale ani ve snách nemyslí na příčiny, jež vyvolávají jejich touhu něco chtít a k něčemu zaměřovat svůj pud, protože jim nejsou známy.¹ Dále (2) že lidé dělají všechno za nějakým účelem, totiž kvůli užitku, po němž touží. Tak dochází k tomu, že se vždy snaží znát jen účelové příčiny věcí, které jsou již hotovy, a jakmile se je dozvědí, uklidní se, protože nemají další důvody k ne-

¹ Lidská svoboda nezáleží ve svobodě volby, nýbrž v neznalosti faktorů determinujících zaměření mé vůle.

jistotě. Jestliže se však tyto příčiny nemohou dovědět odjinud, nezbyvá jim nic jiného, než obrátit se k sobě samým a přemýšlet o účelech, jež je obvykle determinují k podobnému jednání, a tak se nutně dostávají k tomu, že posuzují způsob myšlení jiných podle svého způsobu myšlení. Protože pak navíc nalézají v sobě i mimo sebe nemálo prostředků, které do značné míry přispívají k jejich prospěchu (jako například oči k vidění, zuby ke kousání, rostliny a zvířata k výživě, slunce ke světlu, moře k živení ryb apod.), usoudili, že všechny věci v přírodě je možno považovat za prostředky přispívající k jejich prospěchu. Protože však vědí, že sami tyto prostředky nevytvořili, nýbrž pouze našli, věří, že existuje někdo jiný, kdo tyto prostředky k jejich užitku vytvořil. Jakmile se totiž začali na věci dívat jako na prostředky, nemohli uvěřit tomu, že vznikly samy od sebe, ale podle prostředků, které si obvykle chystají pro sebe, museli usoudit, že existuje jedna nebo několik bytostí řídících přírodu a nadaných lidskou svobodou, které se jim o všechno postaraly, všechno vytvořily k jejich užitku. Také o jejich způsobu myšlení, ač o něm nikdy neslyšeli, museli uvažovat podle sebe, a tak usoudili, že Bůh řídí všechny věci k užitku lidí, aby si je získal a aby ho za to měli v nejvyšší úctě. Tak se stalo, že si každý vymyslel podle svého uvažování jiný způsob uctívání Boha, aby jej Bůh miloval více než ostatní a aby řídil přírodu k uspokojování jeho slepé žádosti a nenasytné dychtivosti. Tím se tento předsudek změnil v pověru a zapustil v myslí lidí hluboké kořeny, což bylo opět příčinou velkého úsilí každého jednotlivce porozumět účelovým příčinám všech věcí a vysvětlit je. Když se však snažili

dokázat, že příroda nedělá nic nadarmo (tzn. nic, co by nebylo k lidskému užítku), dokázali, zdá se, jen to, že příroda i Bůh se chovají stejně bláznivě jako lidé. Uvažte prosím, kam až to vedlo. Mezi spoustou užitečných věcí museli objevit také nemálo škodlivých věcí, jako například bouře, zemětřesení, nemoci apod. Usoudili, že nastávají proto, že bohové se hněvají pro křivdy, které jim lidé učinili, nebo pro prohřešky, kterých se lidé dopustili při uctívání bohů. Přestože každodenní zkušenost znovu a znovu tento názor vyvracela a vydávala na nekonečném počtu příkladů svědectví, že užitečné a škodlivé věci postihují stejně a bez rozdílu zbožné i bezbožné, neopustili tento zakořeněný předsudek. Bylo pro ně totiž snadnější zařadit tento zjev mezi jiné podobné, jejichž užitek rovněž neznali, a zůstat ve svém stávajícím a vrozeném stavu nevědomosti, než zbořit celou konstrukci a vymyslet novou. Tak došli k pevnému závěru, že úsudek bohů daleko přesahuje lidské chápání. To by bylo úplně stačilo, aby pravda zůstala lidskému pokolení navždy skryta, kdyby matematika, která se nezabývá účelovými příčinami, nýbrž zkoumá pouze esenci a podstatné vlastnosti určitých útvarů, neukázala lidstvu jinou normu pravdy. Bylo by možno uvést kromě matematiky ještě jiné příčiny, které by bylo zbytečné zde vypočítávat, a ty umožnily, že si lidé všimli těchto obecně rozšířených předsudků a byli dovedeni k pravdivému poznání věcí.

V předcházejícím výkladu jsem dostatečně objasnil, co jsem slíbil probrat především. Není třeba mnoha slov, abych nyní dokázal, že příroda nemá před sebou žádný předem stanovený cíl a že všechny účelové příčiny nejsou nic jiného než lidské výmysly.

Domnívám se totiž, že pravdivost tohoto tvrzení je již dostatečně jasná jednak ze základních principů a příčin, z nichž tento předsudek, jak jsem již ukázal, pramení, jednak z tvrzení 16 a důsledku tvrzení 32, a dále z těch tvrzení, v nichž jsem dokázal, že vše v přírodě postupuje podle jakési věčné nutnosti a s největší možnou dokonalostí. Přesto bych chtěl k tomu dodat jedinou věc: tato nauka o účelové příčině převrací celou přírodu vzhůru nohama, neboť to, co je ve skutečnosti příčinou, považuje za účinek a naopak to, co je přirozeně prvotní, činí druhotným, a konečně to, co je nejvyšší a nejdokonalejší, činí nejméně dokonalým. Ponecháme-li stranou první dva případy, jejichž pravdivost je zřejmá sama sebou, plyne z tvrzení 21, 22 a 23, že nejdokonalejší je ten účinek, jež způsobil bezprostředně Bůh, a že čím více zprostředkujících příčin nějaká věc vyžaduje, tím méně je dokonalá. Kdyby byly věci, které byly bezprostředně vytvořeny Bohem, vytvořeny proto, aby Bůh dosáhl svého účelu, pak by poslední věci, kvůli nimž byly vytvořeny všechny věci předchozí, byly nutně ze všech nejdokonalejší. Tato nauka dále popírá dokonalost Boha. Jestliže totiž Bůh jedná za určitým účelem, nutně touží po něčem, co postrádá. Ačkoli teologové a metafyzici rozlišují mezi účelem potřeby a účelem připodobnění,¹ přesto přiznávají, že Bůh stvořil všechny věci kvůli sobě a nikoli kvůli věcem, které chtěl stvořit, protože před samým aktem stvoření nedokáže udat kromě Boha jiný účel, kvůli němuž by Bůh jednal. Tím jsou

¹ Účel potřeby záleží v tom, že věc má být k potřebě něčeho. Účel připodobnění (asimilace) záleží v tom, že věc má být k „obrazu“ něčeho.

nucení přiznat, že Bůh musel postrádat věci a toužit po věcech, k jejichž dosažení se rozhodl vytvořit si prostředky, jak je samo sebou jasné.

Neměli bychom také nechat bez povšimnutí, že stoupenci této nauky, kteří se rozhodli dávat najevo svůj um tím, že připisují každé věci nějaký účel, zavedli nový způsob argumentace, kterým má být tato nauka opodstatněna. Nepoužívají totiž redukce na nemožnost, nýbrž redukce na nevědomost. To svědčí o tom, že tato nauka opravdu nemá žádný jiný prostředek argumentace než nevědomost. Jestliže spadne například někomu ze střechy na hlavu taška a zabije ho, budou dokazovat, že spadla, aby ho zabila, a to takto. Kdyby nespadla proto, že tomu Bůh chtěl, jak by se mohlo seběhnout zcela náhodně tolik okolností? (Často se totiž najednou mnoho okolností seběhne.) Dejme tomu, že odpovíte: „Stalo se to proto, že právě zafoukal vítr a ten člověk měl tamtudy cestu.“ Budou namítat: „Proč zafoukal vítr právě tehdy? Proč ten člověk měl tamtudy cestu právě tehdy?“ Když na to odpovíte: „Vítr se zvedl právě tehdy, protože se už předchozího dne zvlnilo moře, ačkoli jinak bylo ještě klidné počasí, a ten člověk byl již dříve pozván na návštěvu ke svému příteli,“ budou se dotazovat dál, protože ptaní není nikdy konec: „Proč se moře zvlnilo, proč byl svým přítelem pozván právě v tu dobu?“ A tak se nepřestanou ptát po příčinách již udaných příčin, dokud se neutečete o pomoc k vůli Boha, tzn. dokud nevyhledáte útočiště v nevědomosti. Právě tak, když se dívají na jemnou stavbu lidského těla, žasnou, a protože nevědí, odkud se vzalo tak velké umění, docházejí k závěru, že nemohlo být vytvořeno mechanickým způsobem,

ale že bylo třeba nějakého božského nebo nadpřirozeného umění, jímž mohlo být vytvořeno tak, že jedna část nepoškozuje druhou. Tak se stává, že ten, kdo hledá pravdivé příčiny zázraků a snaží se přírodní dění pochopit jako vědec a ne obdivovat je jako hlupák, bývá prohlašován za kacíře a bezbožníka těmi, které prostý lid obdivuje a uctívá jako vykladače přírody a prostředníky bohů. Ti si totiž uvědomují, že jakmile někdo odstraní nevědomost, odstraní tím i úžas, jenž je jediným prostředkem jejich argumentace a jediným prostředkem k zachování jejich vlastní autority. Ale o tomto bodě již dosti, přejdu k třetí věci, kterou jsem se zde rozhodl probrat.

Když lidé nabyli přesvědčení, že se všechny věci, které se dějí, dějí kvůli nim, museli na každé věci považovat za hlavní to, co je jim nejvíce užitečné, a jako nejcennější hodnotit to, co na ně příjemně působí. Museli si tedy k vysvětlení přirozenosti věcí nutně vytvořit takové pojmy, jako je dobro, zlo, řád, zmatek, teplo, chlad, krása, ošklivost. A protože se považují za svobodné, vytvořili pojmy jako chvála a haná, hřích a zásluha. O těchto posledních pojednám v dalších oddílech, v nichž budu probírat lidskou přirozenost. Nyní v krátkosti vysvětlím pojmy, o kterých jsem se zmínil na prvním místě. Lidé tedy nazvali vše, co přispívá k jejich zdraví a k uctívání Boha, dobrem, opak toho pak zlem. A proto ti, kdož nerozumějí přirozenosti věcí, nepřítakají věcem, nýbrž představují si je pouze a pokládajíce představivost za rozum, věří pevně, že ve věcech existuje nějaký řád, ačkoli neznají ani přirozenost věcí, ani svou vlastní přirozenost. Jsou-li věci tak uzpůsobeny, že

kdykoli nám smysly umožňují, abychom si je snadno představili, a tedy i snadno zapamatovali, nazýváme je dobře uspořádanými, kdykoli je tomu naopak, nazýváme je špatně uspořádanými nebo zmatenými. Protože jsou nám milé především ty věci, jež si můžeme snadno představit, dávají lidé přednost řádu před zmatkem, jako kdyby řád v přírodě byl něčím, co se nevztahuje k naší představivosti. Říkají, že Bůh stvořil všechno podle nějakého řádu, a tak nevědomky připisují Bohu představivost, nezastávají-li dokonce názor, že Bůh, jenž předvídal lidskou představivost, uzpůsobil všechny věci tak, aby si je lidé mohli co nejsnadněji představit. Ani trochu se přitom nepozastávají nad nekonečným počtem věcí, které naši představivost daleko přesahují, a nad velkým počtem věcí, které jí díky její slabosti uvádějí ve zmatek. Ale o tom už dost.

Také ostatní pojmy, které jsem jmenoval, nejsou nic, nepřihlížíme-li k modům představování, jimiž je představivost různým způsobem podněcována. Přece však na ně nevědomí lidé nahlízejí tak, jako by byly ty nejrůznější atributy, a to proto, že věří, že všechny věci, jak jsme již dříve řekli, byly vytvořeny kvůli nim. Nazývají přirozenost nějaké věci dobrou nebo špatnou, zdravou nebo shnilou či zkaženou, podle toho, jak na ně působí. Například jestliže pohyb, který přijímají nervy od předmětů vnímavých očima, prospívá zdraví, nazývají předměty, jimiž je tento pohyb způsoben, krásnými, a naopak ty, které způsobují opak, ošklivými. Nazývají ty předměty, které hýbají smysly prostřednictvím nosu, vonnými nebo páchnoucími, ty, jež to způsobují prostřednictvím jazyka, sladkými nebo hořkými, chut-

nými nebo odpornými, ty, jež hýbají prostřednictvím hmatu, tvrdými nebo měkkými, drsnými nebo hladkými. O předmětech, které hýbají uchem, říkají, že vydávají hluk, zvuk nebo dokonce harmonický souzvuk. Tato harmonie zatemnila lidem rozum natolik, že věří, že Bůh nalézá v harmonii zálibu. Jsou dokonce i filozofové, kteří jsou přesvědčeni, že pohyby nebeských těles vytvářejí harmonii.

Toto vše dostatečně ukazuje, že každý soudí o věcech podle ustrojení svého mozku nebo spíše že považuje afekce představivosti za věci. Není divu (abychom se alespoň zběžně dotkli tohoto problému), že jsme svědky tolika rozporů, které mezi lidmi vznikají, z nichž nakonec pramení skepticismus. I když se lidská těla v mnohém shodují, přece jen se v mnoha věcech liší, a to tak, co se zdá jednomu dobrem, jeví se druhému jako zlo, co se zdá jednomu jako řád, jeví se druhému jako zmatek, co je jednomu milé, je druhému nemilé, a tak je tomu podobně v ostatních případech, o nichž se zde nebudu šítit jednak proto, že jejich podrobný výklad nepatří na toto místo, a jednak proto, že je všichni znají z vlastní zkušenosti. Běžně se přece říká kolik hlav, tolik rozumu, každý má svého smyslu dost, kolik chutí, tolik názorů. Všechna tato přísloví jasně dokazují, že lidé soudí o věcech podle ustrojení mozku a že si věci spíše představují, než aby jim rozuměli. Kdyby totiž rozuměli věcem, jistě by je všechny alespoň přesvědčily, když už ne přilákaly, jak o tom svědčí matematika.

Vidíme tedy, že všechny pojmy, jimiž lidé obvykle vysvětlují přírodu, nejsou nic jiného než pouhé mody naší představivosti, a neinformují nás nijak o přiro-

zenosti věcí, nýbrž pouze o uspořádání naší představivosti. Protože mají jména, jako kdyby byly jsoucný existujícími mimo naši představivost, nenazýváme je jsoucný rozumu, nýbrž jsoucný představivosti. Lze tedy velmi snadno čelit všem argumentům, jejichž zdroj naši protivníci v podobných pojmech nacházejí. Mnozí argumentují obyčejně takto: jestliže všechny věci nutně vyplynuly z nejvýše dokonalé přirozenosti Boha, kde se vzalo v přírodě tolik nedokonalosti, jako například zkáza věcí vedoucí až k úplné hnilobě, ošklivost věcí vzbuzujících v člověku odpor, zmatek, zlo, hřích atd.? Ale jak jsem již před chvílí řekl, tyto argumenty lze snadno vyvrátit. Dokonalost věcí je nutno totiž posuzovat z jejich vlastní přirozenosti a z jejich vlastní moci. Věci nejsou více nebo méně dokonalé podle toho, jak jsou příjemné lidským smyslům, nebo podle toho, jak jsou lidské přirozenosti užitečné nebo škodlivé. Pro lidi, kteří kladou otázku, proč Bůh nestvořil všechny tak, aby se řídily jediné rozumem, mám jedinou odpověď: nechyběl mu jistě materiál ke stvoření věcí všech stupňů dokonalosti od nejvyššího až po ten nejnižší, nebo, lépe řečeno, zákonitost jeho přirozenosti byla natolik rozsáhlá, že stačila k vytvoření všeho, co může být chápáno nekonečným rozumem, jak jsem dokázal v tvrzení 16.

To jsou předsudky, na které jsem chtěl upozornit. Zbývají-li ještě nějaké, jež by byly z téhož těsta, podaří se jistě každému průměrně myslícímu člověku uvést je na správnou míru.

II.

O přirozenosti a původu mysli

Nyní přejdu k objasnění toho, co muselo nutně vyplynout z esence Boha neboli z esence věčného nekonečného jsoucna. Neobjasním zde ovšem všechno, protože z nekonečné esence vyplývá nutně nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, jak jsme dokázali v tvrzení 16 oddílu I. Omezím se jen na to, co nás může jakoby za ruku dovést k poznání lidské mysli a jejího největšího štěstí.

Definice

Definice 1. Tělesem rozumím modus, jenž určitým a determinovaným způsobem vyjadřuje esenci Boha, pokud je chápána jako věc rozlehlá, viz důsledek tvrzení 25 oddílu I.

Definice 2. Říkáme, že něco náleží k esenci jiné věci, jestliže jeho existence klade nutně tuto jinou věc a jestliže jeho neexistence nutně tuto jinou věc vyvrací. Jinými slovy: je to ta věc, bez níž jiná věc nemůže být, ani být chápána, a naopak.

Definice 3. Idejí rozumím pojem, jež mysl vytváří, protože je věc myslící.

Vysvětlení. Dáváme přednost termínu pojem (conceptus) před termínem vjem (perceptio), protože se mi zdá, že termín vjem označuje, že v mysli se od předmětu něco děje, zatímco termín pojem vyjadřuje její činnost.

Definice 4. Adekvátní idejí rozumím ideu, která — pokud je chápána sama v sobě bez vztahu k předmětu — obsahuje všechny vlastnosti neboli vnitřní známky (denominaciones) pravdivé ideje.

Vysvětlení. Užívám označení „vnitřní“, abych vyloučil známku vnější, která vyjadřuje shodu ideje s tím, co je jí myšleno.

Definice 5. Trvání je neohrazené pokračování existence.¹

Vysvětlení. Užívám označení neohrazené, protože trvání existence nemůže být nikterak determinováno pouhou přirozeností existující věci ani její účinnou příčinou. Účinná příčina existenci věci nutně klade, ale nevyvrací jí.

Definice 6. Realitou a dokonalostí rozumím totéž.

Definice 7. Jednotlivými věcmi rozumím věci, jež jsou konečné a mají determinovanou existenci. Sejde-li se v jedné činnosti více individuí tak, že jsou všechny současně příčinou jednoho účinku, považuji je následkem toho všechny za jedinou jednotlivou věc.

Axiómy

Axióm 1. Esence člověka nezahrnuje nutně existenci, tzn. že podle řádu přírody je stejně možné, aby ten či onen člověk existoval, i neexistoval.

Axióm 2. Člověk myslí.

Axióm 3. Předpokladem toho, aby v nějakém indi-

¹ Viz tvrzení 8 oddílu III. Dále je tato teze konkretizována v tvrzení 3 oddílu IV.

viduu existovaly mody myšlení, jako je láska, žádost nebo jakýkoli jiný modus, jež označujeme názvem afekt, je, aby v onom individuu existovala idea věci milované, žádané atd. Naproti tomu idea může existovat, i když neexistuje žádný jiný modus myšlení.¹

Axióm 4. Pocitujeme jakési tělo, a jak je různým způsobem podněcováno.

Axióm 5. Nepocitujeme ani nevnímáme žádné jiné jednotlivé věci kromě těles a modů myšlení.

Postuláty následují za tvrzením 13.

Tvrzení

Tvrzení 1. Myšlení je atribut Boha neboli Bůh je věc myslící.

Důkaz. Jednotlivé myšlenky neboli ta či ona myšlenka jsou mody, jež vyjadřují určitým a determinovaným způsobem přirozenost Boha (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I). Bohu tedy náleží (podle definice 5 oddílu I) atribut, jehož pojem všechny ony jednotlivé myšlenky v sobě zahrnují a z něhož mohou být také chápány. Myšlení je proto jedním z nekonečných božích atributů vyjadřujících věčnou a nekonečnou esenci Boha (viz definici 6 oddílu I) neboli Bůh je věc myslící. Q.e.d.

Poznámka. Toto tvrzení je rovněž zřejmé z toho, že

¹ U Spinozy patří k „modům myšlení“ nejen vjem, představa a pojem, ale i afekty. Afekty ovšem předpokládají ideu věci, k níž se afekt vztahuje, naproti tomu idea neklade nutně afekt.

můžeme myslící jsoucno chápat jako nekonečné. Čím více věcí může myslící jsoucno myslet, tím více reality neboli dokonalosti podle našeho chápání má. Tak jsoucno, jež může myslet nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, je nutně — vzhledem k vnitřní schopnosti myslet — nekonečné. A tak když přihlížíme k myšlení samotnému, máme pojem nekonečného jsoucna, a v důsledku toho je myšlení nutně (podle definice 4 a 6 oddílu I) jedním z nekonečných atributů Boha, jak odpovídá našemu tvrzení.

Tvrzení 2. Rozlehlost je atributem Boha neboli Bůh je věc rozlehlá.

Důkaz. Postupovali bychom stejným způsobem jako u důkazu předchozího tvrzení.

Tvrzení 3. V Bohu nutně existuje jak idea jeho esence, tak idea všech věcí, které z jeho esence nutně plynou.

Důkaz. Bůh může (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) myslet nekonečný počet věcí nekonečným počtem způsobů neboli Bůh může utvořit ideu své esence a všeho, co z jeho esence nutně vyplývá. Avšak vše, co je v moci Boha, nutně je (podle tvrzení 35 oddílu I). A tak taková idea existuje nutně a (podle tvrzení 15 oddílu I) nikde jinde než v Bohu. Q.e.d.

Poznámka. Lidé obvykle chápou moc Boha jako jeho svobodnou vůli a jako jeho právo rozhodovat o všech věcech, které jsou a které je v důsledku toho možno považovat za náhodné. Říkají, že Bůh má moc vše zničit a obrátit v navenek, a srovnávají moc Boha velmi často s mocí králů. Tyto názory jsme však vyvrátili v důsledku a) a b) tvrzení 32 oddílu I. V tvrzení 16 oddílu I jsme dále dokázali, že Bůh

jedná s touž nutností, s níž myslí sám sebe. Tzn. že stejně jako vyplývá z nutné přirozenosti Boha, že Bůh myslí sebe (a v tom se všichni jednomyslně shodují), právě tak z téže přirozenosti nutně vyplývá, že Bůh koná nekonečný počet věcí nekonečným počtem způsobů. Dále jsme dokázali v tvrzení 34 oddílu I, že moc Boha není ničím jiným než jeho činnou esencí, a proto je pro nás stejně nemožné chápat, že Bůh nejedná, jako že Bůh není. Kdybych chtěl z těchto tvrzení vyvodit další důsledky, mohl bych dokonce dokázat, že ona moc, kterou lidé Bohu přisuzují, je nejen moc lidská (což dokazuje i to, že lidé obvykle chápou Boha jako člověka nebo alespoň podle tohoto vzoru), ale že v sobě zahrnuje i značnou dávku nemohoucnosti. Nechci se však rozepisovat tolikrát o téže věci. Žádám pouze důrazně čtenáře, aby si znovu řádně promyslel tvrzení týkající se tohoto problému v I. oddílu od tvrzení 16 až do konce. Nikdo totiž nemůže správně pochopit, co mám na mysli, jestliže si nedá dobrý pozor a bude zaměňovat moc Boha s lidskou mocí a lidskými právy králů.

Tvrzení 4. Idea Boha, z níž vyplývá nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů, může být jen jedna.

Důkaz. Nekonečný rozum neobsahuje nic jiného než atributy Boha a jejich stavy (podle tvrzení 30 oddílu I). Avšak Bůh je jen jeden (podle důsledku a/ tvrzení 14 oddílu I). Tedy idea Boha, z níž vyplývá nekonečný počet věcí nekonečným počtem způsobů, může být jen jedna. Q.e.d.

Tvrzení 5. Formální bytí idejí¹ uznává Boha za

¹ Formální bytí idejí jsou ideje jako módy myšlení v naší mysli.

svou příčinu jen potud, pokud je chápán jako věc myslící, a nikoli potud, pokud je objasňován jiným atributem. Tzn. že jak ideje atributů Boha, tak i ideje jednotlivých věcí neuznávají za svou příčinu ty věci, jež jsou jimi myšleny (ideata), ale přímo Boha, pokud je věc myslící.

Důkaz. To je zřejmé z tvrzení 3 tohoto oddílu. Tam jsme dokázali, že Bůh může vytvářet ideu své esence a ideu všech věcí, které z ní nutně vyplývají, jen na základě toho, že Bůh je věc myslící, a nikoli na základě toho, že je předmětem své ideje. A proto formální bytí idejí uznává Boha za svou příčinu jen potud, pokud je chápán jako věc myslící. Jinak lze toto tvrzení dokázat tímto způsobem: Formální bytí idejí je modus myšlení (jak se rozumí samo sebou), tzn. (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I) je to modus, jenž určitým způsobem vyjadřuje přirozenost Boha, pokud je věcí myslící, a tedy v sobě nezahrnuje (podle tvrzení 10 oddílu I) pojem žádného dalšího atributu Boha, a (podle axiómu 4 oddílu I) není účinkem žádného jiného atributu než myšlení. Proto tedy formální bytí idejí uznává Boha za svou příčinu, jen pokud je chápán jako věc myslící. Q.e.d.

Tvrzení 6. Mody kteréhokoli atributu mají Boha za svou příčinu jen potud, pokud je chápán ve smyslu atributu, jehož mody to jsou, a nikoli pokud je chápán ve smyslu nějakého jiného atributu.¹

Důkaz. Každý atribut je chápán ze sebe sama a bez pomoci jakéhokoli jiného atributu (podle tvrzení 10 oddílu I). Mody každého atributu zahrnují pojem

¹ Tj. mody myšlení mají za svou příčinu myšlení ve smyslu božského atributu, nikoli však rozlehlost jako boží atribut. Obdobně totéž platí o modech rozlehlosti.

svého atributu a nezahrnují pojem nějakého jiného atributu. Proto tedy (podle axiómu 4 oddílu I) mají Boha za svou příčinu, pokud je chápán ve smyslu onoho atributu, jehož mody to jsou, nikoli však pokud je chápán ve smyslu nějakého jiného atributu. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne, že formální bytí věcí,¹ které nejsou mody myšlení, nevyplývá z přirozenosti Boha tak, že by věci předem poznal. Nikoli: věci, jež jsou idejemi myšleny, plynou a dají se vyvodit ze svých atributů stejným způsobem a se stejnou nutností jako ideje z atributu myšlení, jak jsme právě dokázali.

Tvrzení 7. Uspořádání a vzájemná souvislost idejí je totožná s uspořádáním a vzájemnou souvislostí věcí.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z axiómu 4 oddílu I. Neboť idea všeho, co má příčinu, závisí na poznání příčiny, jejímž je účinkem.

Důsledek. Z toho plyne, že moc Boha myslet a moc Boha skutečně něco konat jsou si rovny. Tzn. že cokoli plyne z nekonečné přirozenosti Boha formálně,² to vše plyne v Bohu z ideje Boha v tomtéž uspořádání a v téže souvislosti objektivně.

Poznámka. Než budeme v našem výkladu pokračovat, připomeňme si na tomto místě ještě jednou důkazy podané v předchozích tvrzeních. Cokoli může nekonečný rozum postihnout jako něco, co vytváří

¹ Formální bytí věcí je skutečné bytí věcí na rozdíl od jejich bytí objektivního v našich ideách. Objektivní bytí věcí je obsah našich idejí, pokud se vztahují k předmětům.

² Viz naši poznámku ke Spinozově poznámce k tvrzení 17 oddílu I.

esenci substance, to vše náleží pouze k jedné substancii, a tudíž substance myslící a substance rozlehlá jsou jednou a toutéž substancí, která je chápána jak ve smyslu prvního, tak i ve smyslu druhého atributu. Tak i modus rozlehlosti i idea tohoto modu jsou toutéž věcí vyjádřenou dvěma způsoby. Zdá se, že tohoto stavu věcí si byli mlhavě vědomi i někteří Hebrejové, kteří zastávali názor, že Bůh, rozum Boha a věci tímto rozumem chápány jsou jedno a totéž. Například kruh existující v přírodě a idea existujícího kruhu, jež je rovněž v Bohu, jsou jedna a tatáž věc explikovaná různými atributy. Ať tedy chápeme přírodu pod atributem rozlehlosti, nebo pod atributem myšlení, nebo pod jakýmkoli jiným atributem, nalezneme jediné a stále totéž uspořádání neboli jedinou a stále tutéž spojitost příčin, tj. stále jeden a týž sled věcí. K tvrzení, že Bůh je příčinou ideje například kruhu jen potud, pokud je věcí myslící, a samotného kruhu jen potud, pokud je věcí rozlehlou, jsem neměl žádné jiné důvody než ty, že formální bytí ideje kruhu může být postihnuto jen z jiného modu myšlení, a tento opět z jiného atd. do nekonečna. Takže pokud jsou věci chápány jako mody myšlení, musíme explikovat uspořádání celé přírody neboli spojitost všech příčin pouze z atributu myšlení. Pokud jsou chápány jako mody rozlehlosti, musí být i uspořádání celé přírody explikováno pouze z atributu rozlehlosti. Totéž platí i o jiných atributech. A proto je Bůh, pokud jej chápeme s nekonečným počtem atributů, opravdovou příčinou všech věcí tak, jak jsou v něm. V tuto chvíli nedovedu podat jasnější vysvětlení.

Terzení 8. Ideje neexistujících jednotlivých věcí

nebo modů musí být obsaženy v nekonečné ideji Boha stejným způsobem, jakým jsou v attributech Boha obsaženy formální esence jednotlivých věcí neboli modů.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z předchozí poznámky.¹

Důsledek. Z toho plyne: neexistují-li jednotlivé věci jinak, než pokud jsou obsaženy v attributech Boha, pak ani jejich objektivní bytí neboli jejich ideje neexistují jinak, než pokud existuje nekonečná idea Boha. Jakmile se o jednotlivých věcech tvrdí, že existují, nejen pokud jsou obsaženy v attributech Boha, nýbrž i pokud se o nich říká, že trvají, pak také jejich ideje obsahují navíc takovou existenci, která nás opravňuje říkat o nich, že trvají.

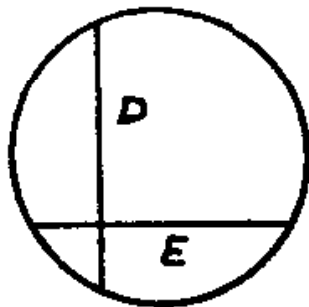
Poznámka. Kdyby si někdo přál k obšírnějšímu vysvětlení nějaký příklad, nedovedl bych opravdu nalézt žádný, který by tuto jedinečnou věc, o níž zde mluvíme, adekvátně objasnil. Přesto se podle možnosti pokusím toto tvrzení nějak ilustrovat.

⟨Jak známo, přirozenost kruhu je taková, že dvě libovolné tětivy protínající se v bodě, který leží uvnitř kruhu, jsou tímto bodem děleny na takové úseky, že součin úseků jedné tětivy se rovná součinu úseků druhé tětivy. Jinými slovy: plocha obdélníka, jehož hranami jsou úseky jedné tětivy, rovná se ploše obdélníka, jehož hranami jsou úseky druhé tětivy. Takto tedy kruh obsahuje nekonečný počet sobě rovných obdélníků. Přesto nelze o žádném z nich říci, že existuje jinak než jen potud, pokud existuje kruh. Ani o ideji libovolného z těchto obdélníků

¹ Viz opět naši poznámku k tvrzení 17 oddílu I.

nelze říci, že existuje jinak než jen potud, pokud je obsažena v ideji kruhu.)¹

Nyní uvažme, že z tohoto nekonečného počtu obdélníků existují pouze dva utvořené z úseků na třívách E a D označených na obrázku. Je jasné, že jejich ideje existují, nejen pokud jsou obsaženy v ideji kruhu, ale i pokud v sobě zahrnují existenci právě těchto dvou obdélníků. Tím se liší od ostatních idejí ostatních obdélníků.



Tvrzení 9. Bůh není příčinou jednotlivé skutečně existující věci, pokud je nekonečný, nýbrž pokud je chápán tak, že na něho působí jiná idea jednotlivé skutečně existující věci, jejíž příčinou je opět Bůh, pokud na něho působí nějaká třetí idea atd. do nekonečna.

Důkaz. Idea jednotlivé skutečně existující věci je jednotlivý modus myšlení lišící se od ostatních (podle důsledku a poznámky tvrzení 8 tohoto oddílu). Proto (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) její příčinou je Bůh, pokud je věc myslící, ale není její příčinou

¹ Toto textově porušené místo bylo volně přetlumočeno, aby mohl být zřetelně vyjádřen jeho věcný obsah (pozn. překladatele).

(podle tvrzení 28 oddílu I), pokud je věc absolutně myslící, nýbrž pokud je chápán tak, že na něho působí jiný modus myšlení, jehož příčinou je opět Bůh, pokud na něho opět působí další modus myšlení atd. do nekonečna. Ale uspořádání a souvislost idejí je (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) totožné s uspořádáním a souvislostí příčin.¹ A tak příčinou nějaké jednotlivé ideje je jiná idea neboli Bůh, pokud je chápán tak, že na něho působí tato jiná idea, a je příčinou také této jiné ideje, pokud na něho působí jiná, další idea atd. do nekonečna.²

Důsledek. Cokoli nastane v jednotlivém předmětu kterékoli ideje, to Bůh poznává jen potud, pokud má ideu tohoto předmětu.

Důkaz. Ať nastane v předmětu kterékoli ideje cokoli (podle tvrzení 3 tohoto oddílu), idea toho je v Bohu, a to nikoli, pokud jej chápeme v jeho nekonečnosti, nýbrž pokud je chápán tak, že na něho působí nějaká jiná idea jednotlivé věci (podle předchozího tvrzení). Ale (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) uspořádání a souvislost idejí je totožná s uspořádáním a souvislostí věcí. Bůh tedy poznává to, co nastává v některém jednotlivém předmětu, pokud má ideu tohoto předmětu.

Tvrzení 10. K esenci člověka nenáleží bytí substance neboli substance konstituující formu člověka.³

¹ Zde je poprvé použito formule o totožnosti řádu idejí s řádem příčin, jindy mluví Spinoza o totožnosti řádu idejí s řádem věcí.

² Důsledkem nauky o substancí, explikované dvěma atributy, je naprostá paralelnost dějství v obou atributech.

³ Viz následující výklad. Také člověk je jedním z modů, není substance, neboť vzniká a zaniká, zatímco k substancí náleží, že existuje.

Důkaz. Bytí substance v sobě zahrnuje nutně existenci (podle tvrzení 7 oddílu I). Kdyby tedy k esenci člověka náleželo bytí substance, pak kdyby existovala substance, existoval by nutně i člověk (podle definice 2 tohoto oddílu). Proto by člověk existoval nutně, ale to je (podle axiómu 1 tohoto oddílu) n-smyslné. Tedy atd. Q.e.d.

Poznámka. Toto tvrzení se dá snadno dokázat také z tvrzení 5 oddílu I, podle něhož neexistují dvě substance, které by měly tutěž přirozenost. Ale protože počet lidí může být větší než jedna, není to bytí substance, co konstituuje formu člověka. Kromě toho je toto tvrzení zřejmé i z ostatních vlastností substance, jako například z její přirozené nekonečnosti, neměnnosti, nedělitelnosti atd., jak může snadno každý nahlédnout.

Důsledek. Z toho plyne: esence člověka je konstituována určitými modifikacemi atributů Boha. Neboť bytí substance (podle předchozího tvrzení) nenáleží k esenci člověka. Esence člověka je tedy něco, co je v Bohu a co nemůže být, ani být chápáno bez Boha, neboli (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I) je to stav čili modus, který určitým a determinovaným způsobem vyjadřuje přirozenost Boha.

Poznámka. Všichni musí jistě připustit, že nic nemůže ani být, ani být chápáno bez Boha. Všichni totiž přiznávají, že Bůh je jedinou příčinou jak esence, tak existence všech věcí, tzn. že Bůh je příčinou věcí nejen v jejich vzniku, ale i v jejich bytí. Přitom většina lidí tvrdí, že něco náleží k esenci nějaké věci tehdy, jestliže ona věc bez toho nemůže ani být, ani být chápána. A tak podle nich buď přirozenost Boha náleží k esenci vytvořených věcí, nebo vytvořené věci mohou být

a mohou být chápány bez Boha, nebo, a to je nejčastější případ, nejsou ve svých úvahách dostatečně důslední. Domnívám se, že příčinou toho je, že při filozofování nezachovali správné pořadí. Přirozenost Boha, nad níž se měli v první řadě zamýšlet, protože je v řádu poznání prvotní jak vzhledem k svému poznání, tak vzhledem ke své přirozenosti, zařadili ve svých úvahách na poslední místo, a věci, které se nazývají smyslovými předměty, dali na místo první. Tak došlo k tomu, že při uvažování o věcech v přírodě nepřemýšleli o ničem tak málo jako o přirozenosti Boha. A když se pak později začali zabývat přirozeností Boha, nejméně ze všeho mysleli na své první výmysly, na nichž založili poznání přírody, protože ty jim nemohly být pro poznání boží přirozenosti prospěšné.¹ Není tedy divu, že velmi často odporovali sami sobě. Ale o tom už dost. Chtěl jsem na tomto místě odůvodnit, proč jsem ve své definici neřekl, že k esenci nějaké věci náleží to, bez čeho nemůže ani být, ani být chápána. Je přece samozřejmé, že jednotlivé věci nemohou ani být, ani být chápány bez Boha, a přece Bůh nenáleží k jejich esenci. Řekl jsem, že esenci nějaké věci nutně konstituuje to, co — je-li dáno — věc klade, a co — je-li zrušeno — věc ruší. Čili: esence nějaké věci je to, bez čeho jiná věc nemůže ani být, ani být chápána, a naopak, co samo bez věci nemůže ani být, ani být chápáno.

Tvrzení 11. To, co konstituuje skutečné bytí lidské myslí na prvním místě, je právě idea nějaké jednotlivé skutečně existující věci.

Důkaz. Esence člověka je (podle důsledku před-

¹ Smysl: mezi zkoumáním smyslových věcí a zkoumáním boha nebyla souvislost a oba druhy zkoumání si odporovaly.

chozího tvrzení) konstituována určitými mody atributů Boha, a to (podle axiómu 2 tohoto oddílu) mody myšlení. Ze všech modů myšlení je (podle axiómu 3 tohoto oddílu) svou přirozeností prvotní idea. Existuje-li idea, musí v témže jedinci být i jiné mody myšlení (tj. ty mody, mezi nimiž je idea svou přirozeností prvotní), jak plyne rovněž z axiómu 3 tohoto oddílu. A tak idea je to, co konstituuje bytí lidské mysli především.¹ Nikoli však idea neexistující věci, neboť o samotné ideji (podle důsledků tvrzení 8 tohoto oddílu) nelze říci, že existuje. Bude to tedy idea skutečně existující věci. Nebude to však idea nekonečné věci, protože nekonečná věc musí (podle tvrzení 21 a 22 oddílu I) nutně vždy existovat. To je však (podle axiómu 1 tohoto oddílu) nesmyslné. A tak to, co konstituuje skutečně bytí lidské mysli, je idea jednotlivé skutečně existující věci. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: lidská mysl je částí nekonečného rozumu Boha. Když říkám, že lidská mysl postihuje to či ono, tvrdím jen to, že Bůh má tu či onu ideu, a to nikoli pokud je chápán ve své nekonečnosti, ale jen pokud je explikován přirozeností lidské mysli, neboli pokud konstituuje esenci lidské mysli. Když

¹ Lidská mysl je konstituována idejemi, a to idejemi, které se nutně vztahují k jednotlivým předmětům. Tímto jednotlivým předmětem je jednak naše tělo (odtud definice mysli jako „ideje těla“ — viz poznámku k tvrzení 15 tohoto oddílu), jež „cítíme“ (axióm 4 na začátku tohoto oddílu), a jednak jsou to předměty vnější, které vnímáme či rozumově postihujeme. Poznání vnějších předmětů je neadekvátní v případě smyslového vnímání (při vnímání vnějších předmětů spolupůsobí nejen přirozenost těchto předmětů, ale i přirozenost našeho těla — viz důsledek b/ k tvrzení 16 a důkaz k tvrzení 28 tohoto oddílu) a adekvátní v případě rozumového poznání.

však říkáme, že Bůh má tu či onu ideu (nejen potud, pokud konstituuje přirozenost lidské mysli, ale i potud, pokud současně s lidskou myslí má ještě ideu nějaké další věci), tehdy říkáme, že lidská mysl postihuje věc částečně, neboli neadekvátně.¹

Poznámka. Na tomto místě čtenář jistě uvízne a bude se mu v mysli vynořovat mnoho věcí, které ho budou jen zdržovat. Proto ho prosím, aby volným tempem pokračoval se mnou dál a nevynášel svůj soud o těchto tvrzeních dřív, než je všechna přečte.

Tvrzení 12. Cokoli nastane v předmětu ideje konstituující lidskou mysl, musí být lidskou myslí vnímáno, neboli v duši je nutně idea toho, co nastalo. Tzn. že je-li předmětem ideje konstituující lidskou mysl tělo, nemůže v tomto těle nastat nic, co by nebylo vnímáno myslí.

Důkaz. Cokoli nastává v předmětu libovolné ideje, to nutně poznává Bůh (podle důsledku tvrzení 9 tohoto oddílu), pokud je chápán jako dotčený idejí tohoto předmětu, tzn. (podle tvrzení 11 tohoto oddílu) pokud konstituuje mysl nějaké věci.² Cokoli tedy nastane v předmětu ideje konstituující lidskou mysl, to nutně poznává i Bůh, pokud konstituuje

¹ Jedno z míst, v němž Spinoza vyjadřuje vrcholnou pan-teistickou myšlenku, že lidské poznání je poznání, které náleží bohu. Má-li lidská mysl ideu, je to zároveň idea, kterou má bůh, pokud je explikován atributem myšlení, a v důsledku toho lidskou myslí. Druhý způsob explikace boha je způsob pomocí rozprostraněnosti. Jeho realizací je příroda.

² Idea ve smyslu adekvátního (a to intuitivního) poznání nějakého předmětu (podle Spinozovy poznámky b/ k tvrzení 40 tohoto oddílu) je vždy podmíněna jinou idejí, nikoli přímo svým předmětem (jde o poznání přísně odvozené z jiných idejí). Všechny tyto ideje jsou součástí božského rozumu. To

lidskou mysl, tzn. (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) poznání této věci bude nutně v mysli, neboli mysl ji postihuje. Q.e.d.

Poznámka. Toto tvrzení je zřejmé i z poznámky k tvrzení 7 tohoto oddílu. Z této poznámky, na kterou zde odkazují, je mu také možno lépe porozumět.

Tvrzení 13. Předmětem ideje, která konstituuje lidskou mysl, je tělo neboli určitý skutečně existující modus rozlehlosti a nic jiného.

Důkaz. Kdyby tělo nebylo předmětem lidské mysli, nebyly by (podle důsledku tvrzení 9 tohoto oddílu) ideje stavů těla v Bohu, pokud konstituují naši mysl, nýbrž jen potud, pokud by konstituoval mysl jiné věci. Tzn. (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) že ideje stavů těla by nebyly v naší mysli. Avšak (podle axiómu 4 tohoto oddílu) ideje stavů těla máme. A tak předmětem ideje konstituující lidskou mysl je tělo, a to (podle tvrzení 11 tohoto oddílu) tělo skutečně existující. Dále, kdyby bylo předmětem mysli kromě těla ještě něco jiného, pak — protože (podle tvrzení 36 oddílu I) neexistuje žádná věc, z níž by neplynul nějaký účinek, — musela by v naší mysli (podle tvrzení 12 oddílu I) nutně existovat idea nějakého účinku vyvolaného oním jiným předmětem. Avšak (podle axiómu 5 tohoto oddílu) žádná idea něčeho takového neexistuje. A tak předmětem naší mysli je existující tělo a nic jiného. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne, že člověk sestává z mysli

znamená, že v božském rozumu je rovněž adekvátní poznání podmíněno jinými idejemi. Božský rozum je opisován obratem „Bůh, pokud konstituuje mysl“, a to nejen lidskou, ale i mysl nižších tvorů, protože Spinoza připouští v přírodě různé stupně oduševnělosti (viz k tomu jeho poznámku k tvrzení 13 tohoto oddílu).

a těla a že lidské tělo existuje potud, pokud je pociťujeme.¹

Poznámka. Tato tvrzení nám umožňují pochopit nejen to, že lidská mysl a lidské tělo vytvářejí spolu jednotu, ale i to, co máme rozumět jednotou lidské mysli a lidského těla. Nikdo ovšem nebude schopen pochopit tuto jednotu adekvátně a zřetelně, nepoznali napřed adekvátně přirozenost našeho těla. To, co jsme dosud dokázali, je velmi obecné, a vztahuje se stejnou měrou na člověka i na všechna ostatní individua, která jsou oduševnělá, třebaže jejich oduševnění dosahuje různých stupňů. Neboť v Bohu je nutně idea ke každé věci a Bůh je její příčinou právě tak, jako je příčinou ideje lidského těla. A tak vše, co jsme řekli o ideji lidského těla, musíme nutně říci o ideji jakékoli jiné věci. A rovněž nemůžeme popřít, že se ideje mezi sebou liší stejně jako předměty, a že jedna idea je přednější než druhá a obsahuje více reality, stejně jako jeden předmět je přednější než druhý a obsahuje více reality.² A proto k určení, v čem se lidská mysl liší od ostatních myslí a v čem je převyšuje, je nutné — jak jsme již řekli — poznat přirozenost jejího předmětu, tj. poznat přirozenost lidského těla. To ovšem na tomto místě objasňovat nemohu a ani to není k dalším důkazům nutné. Přece bych chtěl zcela obecně říci toto: čím je nějaké tělo vhodněji uzpůsobeno, aby mohlo vykonávat několik

¹ Jednota těla a duše, zaměřená proti substanciálnímu pojetí duše, je vysvětlena blíže ve Spinozově poznámce k tvrzení 21 tohoto oddílu.

² Podle Descarta a v jeho tradici i podle Spinozy existuje ještě hierarchie věcí podle toho, zda mají více či méně „reality“ či „dokonalosti“. Podobně jejich ideje obsahují více či méně „objektivní reality“.

činností najednou, nebo aby na něj několik činností mohlo najednou působit, tím je jeho mysl vhodněji uzpůsobena k vnímání většího počtu věcí najednou. Čím více činností některého tělesa závisí na něm samém, a čím méně jiných těles se při jeho činnosti s ním setkává, tím lépe je jeho mysl uzpůsobena k přesnému chápání věcí. To, co jsme zde řekli, nám umožňuje poznat přednost jedné myslí ve srovnání s druhými a pomáhá nám najít důvod, proč poznáváme naše tělo a mnoho jiných věcí jen velmi zmatečně, jak z těchto tvrzení v dalším výkladu vyvodím. Proto myslím, že se vyplatí věnovat se přesnějšímu vysvětlení a dokázání těchto tvrzení. K tomu je nutno předeslat něco málo o přirozenosti těles.

Axiómy

Axióm 1. Všechna tělesa jsou v pohybu nebo v klidu.

Axióm 2. Každé těleso se pohybuje pomaleji nebo rychleji.

*Léma 1.*¹ Tělesa se mezi sebou neliší svou substancí, ale tím, zda jsou v pohybu nebo v klidu a zda se pohybují pomaleji nebo rychleji.

Důkaz. Předpokládám, že první část tvrzení je zřejmá sama sebou. To, že se tělesa mezi sebou neliší substancí, je zřejmé jak z tvrzení 5, tak z tvrzení 8 oddílu I. Ještě snadněji to vyplývá z poznámky k tvrzení 15 oddílu I.

¹ Lémata jsou věty, jež přejímá jedna věda od druhé, přičemž jí ponechává záruku jejich pravdivosti.

Léma 2. Všechna tělesa se v některých svých vlastnostech shodují.

Důkaz. Všechna tělesa se shodují v tom, že v sobě zahrnují pojem téhož atributu (podle definice 1 tohoto oddílu). Dále se shodují v tom, že se mohou pohybovat pomaleji nebo rychleji a že mohou být vůbec v pohybu nebo v klidu.

Léma 3. Těleso v pohybu nebo v klidu musí být determinováno k pohybu nebo ke klidu jiným tělesem, které bylo opět determinováno k pohybu nebo ke klidu jiným tělesem, a toto opět jiným, a tak do nekonečna.

Důkaz. Tělesa jsou (podle definice 1 tohoto oddílu) jednotlivé věci, které se mezi sebou (podle lematu 1) liší tím, zda jsou v pohybu nebo v klidu, a proto (podle tvrzení 28 oddílu I) muselo být nutně každé z nich determinováno k pohybu nebo ke klidu jinou jednotlivou věcí, tj. (podle tvrzení 6 oddílu I) jiným tělesem, které je (podle axiómu 1) rovněž buď v pohybu, nebo v klidu. Avšak i toto těleso nemohlo být z téhož důvodu v pohybu nebo v klidu, aniž by bylo determinováno k pohybu nebo ke klidu jiným tělesem, a toto (z téhož důvodu) opět jiným, a tak do nekonečna. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: těleso uvedené do pohybu setrvává v pohybu, dokud není jiným tělesem determinováno ke klidu. Právě tak těleso jsoucí v klidu setrvává v klidu, dokud není jiným tělesem determinováno k pohybu. To se rozumí samo sebou. Předpokládáme-li, že například těleso A je v klidu, a nepřiblížíme-li k jiným tělesům, která jsou v pohybu, nemohu o tělese A tvrdit nic jiného, než že je v klidu. Jestliže se pak těleso A začne pohybovat, pak se to

určitě nemohlo stát proto, že bylo v klidu, protože z toho stavu nemohlo vyplynout nic jiného než to, že těleso setrvává v klidu. Předpokládáme-li naopak, že těleso A je v pohybu, pak pokud přihlížíme pouze k tělesu A, nemohu o něm tvrdit nic jiného, než že je v pohybu. Jestliže se pak těleso A zastaví, pak to zajisté nemohlo vzejít z pohybu, v němž bylo, protože z tohoto stavu nemohlo vyplynout nic jiného než to, že se těleso pohybuje. Stalo se to tedy působením příčiny, která nebyla v A, tj. působením příčiny vnější, která je uvedla v klid.

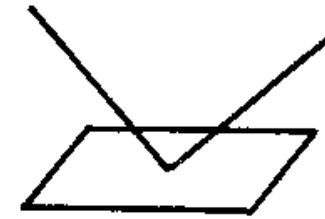
Axióm 1. Všechny mody, jež nějaké těleso zaujme působením jiného tělesa, plynou jednak z přirozenosti tělesa, které je předmětem působení, a současně z přirozenosti působícího tělesa, takže totéž těleso je uváděno v pohyb různými způsoby podle různé přirozenosti těles uvádějících je v pohyb a naopak různá tělesa jsou týmž tělesem uváděna do pohybu různým způsobem.

Axióm 2. Narazí-li těleso v pohybu do jiného tělesa, které je v klidu a kterým nemůže pohnout, odrazí se, aby mohlo setrvávat v pohybu. Úhel svíraný dráhou odrazu s rovinou klidného tělesa, na něž pohybující se těleso narazilo, je roven úhlu dopadu svíraného dráhou dopadu s toutéž rovinou.

Předcházející tvrzení se týkala těch nejjednodušších těles, tj. takových, která se mezi sebou liší pouze tím, zda jsou v pohybu nebo v klidu, a tím, zda se pohybují pomaleji nebo rychleji. Přistoupíme nyní k výkladu o tělesech složených.

Definice. Jestliže několik těles téže nebo různé velikosti je vystaveno tlaku ostatních těles tak, že na sebe doléhají, nebo jestliže se tělesa pohybují stejnými

nebo různými rychlostmi tak, že jistým způsobem sdílejí navzájem své pohyby, říkáme o nich, že jsou všechna součástmi jednoho tělesa neboli individua. Toto individuum se liší od ostatních právě tím, že tvoří tuto jednotu těles.¹



Axióm 3. Čím větší nebo menší jsou plochy, jimiž na sebe součásti složeného tělesa neboli individua vzájemně doléhají, tím obtížněji nebo tím snadněji se tyto části dají přimět ke změně své polohy, a tedy tím obtížněji nebo snadněji lze dosáhnout, aby celé individuum nabylo jiného tvaru. Podle toho tedy budu nazývat tvrdými ta tělesa, jejichž části na sebe doléhají velkými plochami, měkkými ta tělesa, jejichž části na sebe doléhají malými plochami, a tekutými ta tělesa, jejichž části jsou vzájemně vůči sobě v pohybu.

Léma 4. Jestliže se od tělesa sestávajícího z více těles, tj. z individua, oddělí určitý počet těles, a současně jejich místo zaujme stejný počet těles téže přirozenosti, zachová toto individuum původní přirozenost, aniž by se jeho forma jakkoli změnila.

Důkaz. Tělesa se (podle lematu 1) mezi sebou

¹ Podobně jako Descartes neuznává ani Spinoza jinou než čistou fyzikální jednotu tělesa složeného z částí. Jednota je tvořena buď vnějším tlakem, nebo společným pohybem a klidem částí.

neliší svou substancí. To, co tvoří formu individua, spočívá (podle předchozí definice) v tom, že individuum tvoří jednotu tělesa. Avšak ta je (podle předpokladu) zachována, i když nastává stálá výměna těles. Individuum zachovává tedy svou původní přirozenost, i jeho substance, i jeho modus. Q.e.d.

Léma 5. Uniknou-li nějaké menší či větší součásti individua, a to v takovém poměru, že všechna tělesa zachovávají též způsob pohybu a klidu navzájem jako předtím, zachovává toto individuum rovněž svou původní přirozenost, aniž by se jeho forma jakkoli změnila.

Důkaz. Toto léma bychom dokazovali stejně jako předchozí.

Léma 6. Jsou-li některá tělesa, jež jsou součástmi individua, nucena změnit své pohyby směřující jedním směrem v pohyby směřující jiným směrem, a to tak, aby mohla ve svých pohybech pokračovat a předávat si je navzájem stejným způsobem jako předtím, zachovává toto individuum rovněž svou přirozenost, aniž by se jeho forma jakkoli změnila.

Důkaz. Léma je zřejmé samo sebou. Předpokládáme, že individuum zachovává všechny vlastnosti, které podle definice konstituují jeho formu.

Léma 7. Takto složené individuum zachovává svou přirozenost také tehdy, jestliže je jako celek v pohybu nebo v klidu nebo jestliže se pohybuje tím či oním směrem, ovšem jen v tom případě, že každá jeho součást zachovává svůj pohyb a předává jej ostatním součástem jako předtím.

Důkaz. Toto léma je zřejmé z definice individua podané před lematem 4, na niž čtenáře odkazují.

Poznámka. Z předcházejících lemat tedy vidíme,

jakým způsobem může být složené individuum vystaveno nejrůznějšímu působení a přitom může nicméně zachovávat svou přirozenost. Až do této chvíle jsme měli na mysli individuum složené jenom z těles, která se mezi sebou liší pouze pohybem nebo klidem a větší nebo menší rychlostí, tj. individuum složené z těch nejjednodušších těles. Budeme-li uvažovat o jiném, jež je složeno z více individuí různé přirozenosti, shledáme, že takovéto individuum bude vystaveno daleko většímu počtu nejrůznějších působení, a přesto si přitom bude zachovávat svoji přirozenost. Protože se každá jeho část skládá z většího počtu těles, bude (podle předchozího lematu) moci každá z nich vykonávat rychlejší nebo pomalejší pohyb, aniž by při tom jakkoli změnila svou přirozenost, a v důsledku toho bude moci své pohyby rychleji nebo pomaleji předávat ostatním částem. Budeme-li mít dále na mysli třetí druh individuí složený z individuí druhého druhu, shledáme, že se může na něj působit rovněž mnoha jinými způsoby bez jakékoli změny jeho formy. Jestliže budeme tímto způsobem postupovat do nekonečna, dokážeme snadno pochopit, že celá příroda je jedním individuem, jehož části, tj. všechna tělesa, se nekonečnými způsoby mění, aniž se celé individuum jakkoli mění. Všechna tato tvrzení bych musel důkladněji dokázat, kdyby bylo mým úmyslem učinit těleso hlavním předmětem svého výkladu. Ale jak jsem již řekl, jde mi o něco jiného, a předcházející jsem uvedl jen proto, abych z toho mohl snadno odvodit ta tvrzení, která jsem se rozhodl zde dokázat.¹

¹ Tato Spinozova poznámka spolu s důkazem k tvrzení 23

Postulát 1. Lidské tělo sestává z velkého počtu individuí (různé přirozenosti) a každé z těchto individuí je samo o sobě velmi složité.

Postulát 2. Individua, z nichž sestává lidské tělo, mohou být tekutá, měkká nebo tvrdá.

Postulát 3. Individua, z nichž sestává lidské tělo, a tedy i lidské tělo samotné, jsou podněcována nejrozličnějšími způsoby vnějšími tělesy.

Postulát 4. Lidské tělo potřebuje ke svému zachování velký počet jiných těles, jimiž se jaksi stále obnovuje.

Postulát 5. Kdykoli je tekutá část lidského těla determinována vnějším tělesem tak, že naráží často do jiné měkké části, mění její plochu a zanechává v ní stopy podobné stopám, jaké by zanechaly nárazy vnějšího tělesa.¹

Postulát 6. Lidské tělo může uvádět vnější tělesa v pohyb četnými způsoby a může s nimi četnými způsoby nakládat.

Tvrzení 14. Lidská mysl je schopna vnímat velký počet věcí, a je tím schopnější, čím více způsoby se může působit na její tělo.

Důkaz. Lidské tělo je podněcováno (podle postulátu 3 a 6) nejčtetnějším způsobem vnějšími tělesy a je uzpůsobeno k tomu, aby nejčtetnějším způsobem působilo na vnější tělesa. Ale všechno, co nastává v lidském těle, musí být (podle tvrzení 12 tohoto

oddílu I v první části je východiskem Goethova panteismu, vyjádřeného ve fragmentu *Příroda* z r. 1780.

¹ Tekuté částice jsou ekvivalent „živočišných duchů“ (descartovský termín, užívaný Spinozou samým ještě v *Krátkém pojednání o Bohu, člověku a jeho blahu*, Praha 1932, str. 82). Je to jemná a pohyblivá látka, vyplňující tělesné dutiny, zvl. mozkové. Měkké části jsou mozek.

oddílu) lidskou myslí vnímáno. Lidská mysl je tedy schopna vnímat velký počet věcí a je tím schopnější... atd. Q.e.d.

Tvrzení 15. Idea, která konstituuje formální bytí lidské mysli, není jednoduchá, nýbrž skládá se z velkého počtu idejí.

Důkaz. Idea, která konstituuje formální bytí lidské mysli, je (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) ideou těla,¹ které (podle postulátu 1) sestává z velkého počtu velmi složitých individuí. Ale ke každému individu, které je součástí těla, existuje nutně idea v Bohu (podle důsledku tvrzení 8 tohoto oddílu). Idea lidského těla sestává tak (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) z velkého počtu idejí těchto součástí. Q.e.d.

Tvrzení 16. Idea kteréhokoli způsobu, jímž vnější tělesa podněcují lidské tělo, musí zahrnovat současně s přirozeností lidského těla i přirozenost vnějšího tělesa.

Důkaz. Všechny způsoby, jimiž je nějaké těleso podněcováno, vyplývají (podle axiómu 1 po důsledku lematu 3) z přirozenosti tělesa, které je podněcováno a současně z přirozenosti tělesa, které podněcuje. A tak jejich idea (podle axiómu 4 oddílu I) nutně zahrnuje přirozenost obou těles. Proto idea jakéhokoli způsobu, jímž je lidské tělo podněcováno vnějším tělesem, zahrnuje přirozenost lidského těla a přirozenost vnějšího tělesa. Q.e.d.

¹ Definice mysli jako ideje těla (připravené tvrzením II, podle něhož se každá idea vztahuje k individuálnímu předmětu, a tvrzením 13, podle něhož je předmětem mysli tělo), znamená, že by mysl byla formou těla nebo uskutečněním těla v aristotelském smyslu. Idea těla zde znamená, že mysl tělo poznává, že je jeho reprezentací (představou) — viz důkaz tvrzení 28 oddílu III.

Důsledek a). Z toho plyne za prvé: lidská mysl vnímá přirozenost velkého počtu těles současně se svou přirozeností.

Důsledek b). Za druhé: ideje, které máme o vnějších tělesech, zaznamenávají spíše složení našeho těla než přirozenost vnějších těles, jak jsem vysvětlil na mnoha případech v dodatku prvního oddílu.

Tvrzení 17. Jestliže je lidské tělo podněcováno takovým způsobem, jenž v sobě zahrnuje přirozenost nějakého vnějšího tělesa, bude lidská mysl považovat toto vnější těleso za skutečně existující nebo za pro ni přítomné, dokud tělo nebude podněcováno jiným afektem,¹ který by vyloučil existenci nebo přítomnost tohoto tělesa.

Důkaz. Tvrzení je zřejmé. Dokud bude lidské tělo podněcováno tímto způsobem, dotud bude lidská mysl (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) uvažovat o tomto stavu těla, tj. (podle předchozího tvrzení) bude mít ideu skutečně existujícího modu, která zahrnuje přirozenost vnějšího tělesa, tj. ideu, která nevyklučuje existenci nebo přítomnost přirozenosti vnějšího tělesa, ale naopak jí přitakává. Proto (podle důsledku a/ předchozího tvrzení) mysl bude považovat vnější těleso za skutečně existující nebo za přítomné, dokud tělo nebude podněcováno atd. Q.e.d.

Důsledek. Mysl může uvažovat o vnějších tělesech, jimiž bylo lidské tělo jednou podněcováno, jako kdyby byla tato tělesa přítomna, i když už ani neexistují, ani nejsou přítomna.

¹ To znamená, že mysl může za určitých okolností považovat vnější věc za přítomnou, i když není aktuálně přítomná. Děje se tak tehdy, když tekuté částice narážejí na měkké části (mozek), i když nejsou uvedeny v pohyb vnějším tělesem. Viz druhý důkaz k tomuto tvrzení.

Důkaz. Vnější tělesa determinují pohyb tekutých částic lidského těla tak, že svými nárazy do měkkých částic mění (podle postulátu 5) jejich plošky. To způsobuje (viz axióm 2 za důsledkem lematu 3), že se od nich odrážejí jinak než předtím a že i později, když při svém spontánním pohybu narážejí na tyto plošky, odrážejí se stejným způsobem, jako když byly k nárazu na tyto plošky hnány vnějšími tělesy. Tedy podněcují během svého dalšího pohybu po odrazu lidské tělo tímž způsobem. O tomto modu mysl (podle tvrzení 12) opětovně přemýšlí, tj. mysl (podle tvrzení 17 tohoto oddílu) opětovně uvažuje o vnějším tělese, jako kdyby bylo přítomno, a to se děje tolikrát, kolikrát tekuté částice lidského těla narazí při svém spontánním pohybu na tytéž plošky. Proto i když vnější tělesa, jimiž bylo lidské tělo jednou podněcováno, již neexistují, mysl o nich bude přesto uvažovat, jako by byla přítomna, a to tolikrát, kolikrát se bude tato činnost těla opakovat.¹

Poznámka. Z toho vidíme, proč může tak často docházet k tomu, že o věcech, které nejsou přítomné, uvažujeme tak, jako by přítomné byly. Je možné, že příčiny jsou jiné. Na tomto místě jsem se však spokojil s poukazem na jednu z nich, která mi umožnila osvětlit věc tak, jako bych ji dokázal z pravé příčiny. Přesto nemyslím, že jsem se příliš vzdálil od pravdy, protože všechny přijaté postuláty sotva obsahují něco, co by odporovalo zkušenosti, o níž není možno pochybovat, jakmile jsme dokázali, že lidské tělo existuje jen potud, pokud je pocítujeme (viz důsledek následující po tvrzení 13 tohoto oddílu). Kromě

¹ Teorie asocičních zákonů, převzatá anglickým empirismem.

toho (z důsledku předchozího a z důsledku b) tvrzení 16 tohoto oddílu) pochopíme jasně, jaký je rozdíl mezi idejí například Petra, která konstituuje esenci myslí tohoto Petra, a mezi idejí Petra, kterou má jiný člověk, dejme tomu Pavel. První idea explikuje přímo esenci myslí tohoto Petra a zahrnuje existenci jen potud, pokud existuje Petr. Druhá zaznamenává spíše stav Pavlova těla než přirozenost Petra, a proto dokud trvá tento stav Pavlova těla, Pavlova mysl uvažuje o Petrovi, jako by byl přítomen, i když Petr neexistuje. Abychom se dále drželi zavedených termínů, budeme nazývat stavy lidského těla, jejichž ideje nám reprezentují vnější tělesa tak, jako by byla přítomna, představami, třebaže se nevztahují k tvarům věcí. Kdykoli mysl tímto způsobem uvažuje o tělesech, budeme říkat, že si vytváří představy. Abych už na tomto místě naznačil, co je klam, rád bych, abyste si všimli, že představy, jež mysl má, samy o sobě žádný omyl neobsahují, tj. mysl se při vytváření představ nemýlí.

Mýlí se pouze potud, pokud se na ni nahlíží tak, jako by jí chyběla idea, která vylučuje existenci oněch věcí, které si představuje jako přítomné. Kdyby mysl, pokud si vytváří představy o neexistujících věcech, jako kdyby byly přítomné, věděla, že tyto věci ve skutečnosti neexistují, pak by jistě svou schopnost vytvářet představy přičítala přednostem své přirozenosti a nikoli jejím chybám, zvláště kdyby tato schopnost závisela jen na její vlastní přirozenosti, tj. (podle definice 7 oddílu I) kdyby tato schopnost myslí vytvářet si představy byla svobodná.

Tvrzení 18. Jestliže lidské tělo bylo někdy podněcováno dvěma nebo více tělesy současně, pak kdykoli

si mysl v pozdější době představí některé z nich, vzpomene si ihned i na ostatní.¹

Důkaz. Podle předchozího důsledku může si mysl představovat nějaké těleso, protože lidské tělo je vlivem stop, které zanechalo působení vnějšího tělesa, podníceno a uvedeno do téhož stavu, jaký zaujalo, když některé jeho částice byly zasaženy přímo oním vnějším tělesem. Avšak (podle předpokladu) tělo bylo tehdy uvedeno v takový stav, že si mysl představovala zároveň dvě tělesa. Myslí si tedy bude i potom vytvářet současně představu dvou těles. Kdykoli si představí jedno z nich, ihned si vzpomene i na druhé. Q.e.d.

Poznámka. Na základě tohoto tvrzení jasně chápeme, co je to paměť. Není to nic jiného než zřetězení idejí, zahrnujících přirozenost věcí, nalézajících se vně lidského těla, které se v myslí uskutečňuje podle stavů lidského těla. Zdůrazňuji za prvé, že jsou zřetězením pouze těch idejí, které přirozenost těchto věcí explikují. Jsou to totiž ve skutečnosti ideje stavů lidského těla (viz tvrzení 16 tohoto oddílu), které zahrnují současně s přirozeností lidského těla i přirozenost vnějších těles. Zdůrazňuji za druhé, že toto zřetězení se ustavuje podle uspořádání a stavů lidského těla, a to ve snaze rozlišit je od zřetězení idejí, vznikajícího podle uspořádání rozumu, jehož prostřednictvím postihuje mysl věci podle jejich prvotních příčin a jenž je u všech lidí týž.² Na základě toho, co jsem právě řekl, můžeme dále jasně porozumět tomu, proč lidská mysl z přemýšlení o jedné věci upadá do přemýšlení o jiné věci, která není před-

¹ Dedukce paměti.

² Teorie přirozeného světla rozumu.

chozí nijak podobná. Například při přemýšlení o slově „jablko“ začne Říman hned přemýšlet o plodu, který není tomuto artikulovanému zvuku nijak podoben. Tyto dvě věci mají společné jen to, že tělo tohoto člověka bylo často podněcováno obojím, tj. tento člověk často slyšel slovo „jablko“ a přitom viděl plod. Právě takto přechází každý člověk z jedné myšlenky ke druhé podle toho, jak životní zkušenost uspořádala v jeho těle představy věcí. Například voják, když vidí v písku stopy koní, pomyslí okamžitě na jezdce a vzápětí na boj. Na druhé straně rolník, pomyslí-li na koně, přejde v myslence hned na pluh, pole atd. Tak každý člověk přechází v myšlenkách z jedné věci na druhou podle toho, jak je zvyklý spojovat a zřetězovat své představy tím nebo oním způsobem.

Tvrzení 19. Lidská mysl poznává lidské tělo a ví o jeho existenci jen prostřednictvím idejí stavů těla, do nichž je tělo uváděno.¹

Důkaz. Lidská mysl je sama idejí neboli poznáním lidského těla (podle tvrzení 13 tohoto oddílu). Tato idea (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) je v Bohu, pokud jej chápeme ve stavu vyvolaném idejí jiné jednotlivé věci. Jinými slovy, lidské tělo (podle postulátu 4) potřebuje velký počet jiných těles, jimiž by bylo stále obnovováno, a protože (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) uspořádání a souvislost idejí je totožná s uspořádáním a souvislostí příčin, bude tato idea v Bohu, pokud jej chápeme tak, že na něho působí ideje velkého počtu jednotlivých věcí. Bůh má tedy ideu lidského těla neboli Bůh poznává lidské tělo, pokud

¹ Viz dále tvrzení 23 tohoto oddílu a zvláště důkaz tvrzení 30 oddílu III.

na něho působí mnohé jiné ideje, a nikoli pokud konstituuje přirozenost lidské mysli, tj. (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) lidská mysl nepoznává lidské tělo. Ale ideje stavů těla jsou v Bohu, pokud konstituuje přirozenost lidské mysli, tj. (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) lidská mysl tyto stavy vnímá, a tedy (podle tvrzení 16 tohoto oddílu) vnímá samotné lidské tělo, a to (podle tvrzení 17 tohoto oddílu) jako skutečně existující. Lidská mysl tedy vnímá samo lidské tělo jen potud. Q.e.d.

Tvrzení 20. Idea neboli poznání lidské mysli je rovněž v Bohu. Tato idea neboli toto poznání vyplývá v Bohu týmž způsobem a vztahuje se k němu týmž způsobem jako idea neboli poznání lidského těla.

Důkaz. Myšlení je atributem Boha (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) a tedy (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) musí v Bohu nutně existovat idea tohoto atributu i všech jeho stavů, tzn. (podle tvrzení 11 tohoto oddílu) také idea lidské mysli. Dále z toho vyplývá, že tato idea mysli neboli její poznání není v Bohu, pokud je nekonečný, nýbrž pokud na něho působí idea jiné jednotlivé věci (podle tvrzení 9 tohoto oddílu). Ale uspořádání a souvislost idejí je (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) totožné s uspořádáním a souvislostí příčin. Z toho tedy vyplývá, že tato idea mysli neboli její poznání je v Bohu týmž způsobem a vztahuje se k němu týmž způsobem jako idea neboli poznání lidského těla. Q.e.d.

Tvrzení 21. Tato idea mysli je s myslí spojena stejným způsobem, jakým je mysl spojena s tělem.

Důkaz. Spojení mysli s tělem je již dokázáno, protože tělo je (podle tvrzení 12 a 13 tohoto oddílu) předmětem mysli. Z téhož důvodu musí tedy být

idea myslí spojena se svým předmětem týmž způsobem, jakým je mysl spojena s tělem. Q.e.d.

Poznámka. Tomuto tvrzení je možno daleko lépe porozumět z poznámky k tvrzení 7 tohoto oddílu. Tam jsme totiž dokázali, že idea těla a tělo, tj. (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) mysl a tělo, jsou totéž individuum, které je chápáno jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti. Proto idea myslí a sama mysl je táž věc, která je chápána ve smyslu téhož atributu, tj. myšlení. Zdůrazňuji, že existence ideje myslí a sama mysl plyne v Bohu s toutéž nutností a z téže schopnosti myslet. Idea myslí, tj. idea ideje,¹ není ve skutečnosti nic jiného než forma ideje, pokud ji chápeme jako modus myšlení bez vztahu k předmětu. Neboť ví-li někdo něco, pak současně s tím ví, že něco ví, a současně také ví, že ví, že něco ví a tak do nekonečna. Ale o těchto věcech pojednám v dalším výkladu.

Tvrzení 22. Lidská mysl vnímá nejen stavy těla, ale i ideje těchto stavů.

Důkaz. Ideje idejí stavů vyplývají v Bohu týmž způsobem a vztahují se k němu týmž způsobem jako samy ideje stavů, což by se dokazovalo stejným způ-

¹ Idea je u Spinozy definována jako poznání nějakého jednotlivého předmětu; nemohla by však být poznáním nějakého předmětu, kdyby nebyla zároveň vědomím, že poznává předmět (tj. idea je zároveň idea ideje). V tom je založena jedna koncepce, že pravdivá idea je sobě samé normou pravdivosti (je spojena s vědomím, že je pravdivá – viz Spinozovu poznámku k tvrzení 13 tohoto oddílu), a jednak koncepce, že mysl jako idea těla (viz postulát 5 k tvrzení 13 tohoto oddílu) je nejen věděním určitých obsahů, nýbrž i věděním, že o těchto obsahích ví. Proto podle Spinozy mysl nezná pouze stavy těla, ale i ideje těchto stavů (tj. ví o nich, že jsou to stavy jejího těla).

sobem jako tvrzení 20 tohoto oddílu. Ale ideje stavů těla jsou! (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) v lidské myslí neboli jsou (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) v Bohu, pokud Bůh konstituuje esenci lidské myslí. Tedy ideje těchto idejí budou v Bohu, pokud je v Bohu poznání lidské myslí, tzn. (podle tvrzení 21 tohoto oddílu) ideje těchto idejí budou v lidské myslí, která proto vnímá nejenom stavy těla, ale i ideje těchto stavů. Q.e.d.

Tvrzení 23. Mysl poznává sebe sama jen potud, pokud vnímá ideje stavů těla.

Důkaz. Idea myslí neboli poznání myslí plyne (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) v Bohu týmž způsobem a vztahuje se k němu týmž způsobem jako idea lidského těla či poznání. Ale protože (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) lidská mysl nepoznává lidské tělo, tzn. (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) protože se poznání lidského těla nevztahuje k Bohu, pokud konstituuje esenci lidské myslí, tedy ani lidská mysl (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) nepoznává sebe sama, pokud ji chápeme ve výše uvedeném smyslu. Dále ideje stavů, jimiž je tělo podněcováno, zahrnují přirozenost lidského těla (podle tvrzení 16 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) shodují se s přirozeností myslí, a proto poznání těchto idejí nutně zahrnuje poznání myslí. Ale (podle předchozího tvrzení) poznání těchto idejí je v samotné lidské myslí. A tak lidská mysl poznává sebe sama jen potud atd. Q.e.d.

Tvrzení 24. Lidská mysl nezahrnuje adekvátní poznání částí, z nichž se skládá lidské tělo.

Důkaz. Části, z nichž lidské tělo sestává, náleží k esenci těla jen potud, pokud si zcela určitým způ-

sobem předávají navzájem své pohyby (viz definici následující po důsledku lematu 3), a nikoli pokud je možno je chápat jako individua bez jakéhokoli vztahu k lidskému tělu. Části lidského těla jsou totiž (podle postulátu 1) velmi složitá individua, jejichž části lze (podle lematu 4) od lidského těla oddělit při úplném zachování jeho přirozenosti a formy. Tato individua mohou také různým způsobem předávat své pohyby jiným tělesům (viz axióm 1 za lematem 3). Proto (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) idea neboli poznání libovolné části bude v Bohu, a to (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) potud, pokud chápeme, že je dotčen jinou idejí jednotlivé věci, přičemž tato jednotlivá věc předchází (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) v řádu přírody před onou částí. Totéž lze tvrdit rovněž o libovolné části individua tvořícího součást lidského těla. V Bohu je tedy poznání libovolné součásti lidského těla, pokud je dotčen velkým množstvím idejí, nikoli však pokud má pouze ideu lidského těla, tzn. ideu (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) konstituující přirozenost lidské mysli. A tak (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) lidská mysl nezahrnuje adekvátní poznání částí, z nichž se skládá lidské tělo. Q.e.d.

Tvrzení 25. Idea libovolného stavu lidského těla nezahrnuje adekvátní poznání vnějšího tělesa.

Důkaz. Dokázali jsme (viz tvrzení 16 tohoto oddílu), že idea libovolného stavu lidského těla zahrnuje přirozenost vnějšího tělesa, pokud toto vnější těleso determinuje lidské tělo nějakým určitým způsobem. Ale pokud je vnější těleso individuem, které nemá vztah k lidskému tělu, potud je (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) jeho idea neboli poznání v Bohu, pokud

je chápán jako dotčený idejí nějaké další věci, která (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) podle své přirozenosti předchází před tímto vnějším tělesem. Proto v Bohu, pokud má ideu stavu lidského těla, není obsaženo adekvátní poznání vnějšího tělesa. Q.e.d.

Tvrzení 26. Lidská mysl nevnímá žádné vnější těleso jako skutečně existující, leč prostřednictvím idejí stavů svého těla.

Důkaz. Jestliže není lidské tělo žádným způsobem podníceno nějakým vnějším tělesem, pak (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) ani idea lidského těla, tj. (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) lidská mysl, není dotčena idejí existence tohoto tělesa, neboli nevnímá nijak existenci onoho vnějšího tělesa. Ale pokud je lidské tělo nějakým způsobem podníceno nějakým vnějším tělesem, potud (podle tvrzení 1 a důsledku 16 tohoto oddílu) je toto vnější těleso vnímáno. Q.e.d.

Důsledek. Pokud lidská mysl poznává vnější těleso prostřednictvím představy, nemá jeho adekvátní poznání.

Důkaz. Říkáme, že lidská mysl si vytváří představy, jestliže (podle poznámky k tvrzení 17 tohoto oddílu) uvažuje o vnějších tělesech prostřednictvím idejí stavů svého těla. Mysl (podle předchozího tvrzení) nemůže vnímat vnější tělesa jako skutečně existující jiným způsobem. A tak (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) pokud mysl poznává vnější tělesa představou, nemá jejich adekvátní poznání. Q.e.d.

Tvrzení 27. Idea libovolného stavu lidského těla nezahrnuje adekvátní poznání lidského těla.

Důkaz. Každá idea libovolného stavu lidského těla zahrnuje přirozenost lidského těla, pokud samo

lidské tělo chápeme tak, že je určitým způsobem podníceno (viz tvrzení 16 tohoto oddílu). Ale pokud je lidské tělo individuem, na které se může působit mnoha jinými způsoby, pak jeho idea atd. (viz důkaz tvrzení 25 tohoto oddílu).

Tvrzení 28. Ideje stavů lidského těla, pokud se vztahují pouze k lidské mysli, nejsou jasné a přesné, nýbrž zmatené.

Důkaz. Ideje stavů lidského těla zahrnují (podle tvrzení 16 tohoto oddílu) přirozenost vnějších těles i přirozenost lidského těla. Nezahrnují však jen přirozenost lidského těla, nýbrž musí zahrnovat také i přirozenost jeho částí, protože stavy jsou (podle postuluátu 3) způsoby, jimiž jsou podněcovány části lidského těla, a tedy celé tělo. Ale (podle tvrzení 24 a 25 tohoto oddílu) adekvátní poznání vnějších těles a částí, z nichž lidské tělo sestává, není v Bohu, pokud jej chápeme tak, že je dotčen lidskou myslí, nýbrž pokud jej chápeme tak, že je dotčen jinými idejemi. Jsou tedy tyto ideje stavů lidského těla, pokud se vztahují pouze k lidské mysli, jako by důsledky bez premis, tj. (jak se rozumí samo sebou) jsou idejemi zmatenými. Q.e.d.

Poznámka. Idea, která konstituuje přirozenost lidské mysli, není sama o sobě jasná a přesná. Toto tvrzení dokazujeme stejně jako předchozí a každý čtenář snadno nahlédne, že totéž platí i o ideji lidské mysli a ideji idejí stavů lidského těla, pokud je chápeme pouze ve vztahu k lidské mysli.

Tvrzení 29. Idea ideje libovolného stavu lidského těla nezahrnuje adekvátní poznání lidské mysli.

Důkaz. Idea stavu lidského těla nezahrnuje (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) adekvátní poznání lidského

těla neboli nevyjadřuje adekvátně jeho přirozenost, tzn. neshoduje se (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) s přirozeností mysli. Proto (podle axiómu 6 oddílu I) idea této ideje nevyjadřuje adekvátně přirozenost lidské mysli neboli nezahrnuje její adekvátní poznání. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: kdykoli lidská mysl vnímá věci podle obecného řádu přírody, nemá adekvátní poznání ani sebe sama, ani svého těla, ani vnějších těles, nýbrž pouze zmatené a porušené poznání. Mysl poznává totiž sama sebe, jen pokud vnímá ideje stavů těla (podle tvrzení 23 tohoto oddílu). Svě tělo vnímá (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) jen prostřednictvím samotných idejí stavů a rovněž vnější tělesa vnímá jen jejich prostřednictvím (podle tvrzení 26 tohoto oddílu). Tedy pokud má tyto ideje, nemá adekvátní poznání ani sebe (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), ani svého těla (podle tvrzení 27 tohoto oddílu), ani vnějších těles (podle tvrzení 25 tohoto oddílu), nýbrž (podle tvrzení a poznámky 28 tohoto oddílu) pouze porušené a zmatené poznání těchto věcí. Q.e.d.

Poznámka. Ještě jednou zdůrazňuji, že mysl nemá adekvátní poznání ani sebe sama, ani svého těla, ani vnějších těles, nýbrž má toliko zmatené poznání, a to kdykoli věci vnímá podle obecného řádu přírody, tzn. pokaždé, když je determinována k uvažování o tom či onom z vnějšku, tj. podle svého náhodného setkání s věcmi, a nikoli když je determinována k pochopení jejich shod, rozdílů a protikladů z vnitřku, tj. podle toho, jak uvažuje o větším počtu věcí současně. Kdykoli totiž zaujímá ten či onen modus na základě vnitřního působení, tehdy uvažuje o věcech jasně a přesně, jak v dalším výkladu dokáži.

Tvrzení 30. O trvání našeho těla můžeme mít jen velmi neadekvátní poznání.

Důkaz. Trvání našeho těla nezávisí (podle axiómu 1 tohoto oddílu) na jeho esenci a (podle tvrzení 21 oddílu I) nezávisí ani na absolutní přirozenosti Boha. Tělo je však (podle tvrzení 28 oddílu I) determinováno k existenci a k jednání takovými příčinami, které jsou determinovány k existenci a jednání určitým a vymezeným způsobem jinými příčinami, a tyto opět jinými, a tak podobně do nekonečna. Trvání našeho těla tedy závisí na obecném uspořádání přírody a na vnitřním uzpůsobení věcí. Jakým pak způsobem jsou věci složeny, o tom má Bůh adekvátní poznání, pokud má ideje všech těchto věcí, a nikoli jen ideu lidského těla (podle důsledku tvrzení 9 tohoto oddílu). Proto poznání o trvání našeho těla je v Bohu velmi neadekvátní, pokud je chápán tak, jako by konstituoval pouze přirozenost lidské mysli, tzn. (podle důsledku 1 tvrzení 11 tohoto oddílu) toto poznání je v naší mysli velmi neadekvátní. Q.e.d.

Tvrzení 31. O trvání jednotlivých věcí, které jsou mimo nás, můžeme mít jen velmi neadekvátní poznání.

Důkaz. Každá jednotlivá věc musí být právě tak jako lidské tělo determinována určitým a vymezeným způsobem k existenci a činnosti jinou jednotlivou věcí, a tato věc opět jinou, a tak do nekonečna (podle tvrzení 28 oddílu I). Protože jsme však z této obecné vlastnosti jednotlivých věcí v předchozím tvrzení dokázali, že máme o trvání našeho těla jen velmi neadekvátní poznání, můžeme o trvání jednotlivých věcí učinit týž závěr, tj. že o něm můžeme mít jen velmi neadekvátní poznání. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: všechny partikulární věci jsou náhodné a porušitelné, protože o jejich trvání nemůžeme mít (podle předchozího tvrzení) adekvátní poznání. Právě takto musíme rozumět obsahu slov „náhodné“ a „porušitelné“ (viz poznámku k tvrzení 33 oddílu I), protože (podle tvrzení 29 oddílu I) neexistuje žádný jiný pojem „náhodného“ než tento.

Tvrzení 32. Všechny ideje, pokud se vztahují k Bohu, jsou pravdivé.

Důkaz. Všechny ideje, které jsou v Bohu, shodují se plně se svými předměty (podle důsledku tvrzení 7 tohoto oddílu), a tedy jsou všechny pravdivé. Q.e.d.

Tvrzení 33. V idejích není nic pozitivního,¹ kvůli čemu by měly být zvány nepravdivé.

Důkaz. Popíráš-li to, pomysli si — pokud je to vůbec možné — pozitivní modus myšlení, který konstituuje nějakou formu omylu nebo nepravdy. Tento modus myšlení (podle předchozího tvrzení) nemůže být v Bohu. Avšak vně Boha rovněž nemůže být, ani nemůže být chápán (podle tvrzení 15 oddílu I). A tak se v idejích nemůže vyskytnout nic pozitivního, co by mohlo být důvodem k tvrzení, že jsou nepravdivé. Q.e.d.

Tvrzení 34. Každá idea, která je v nás absolutní neboli adekvátní a dokonalá, je pravdivá.

Důkaz. Říkáme-li, že máme adekvátní a dokonalou ideu, neříkáme tím (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) nic jiného než to, že v Bohu, pokud konstituuje esenci naší mysli, existuje adekvátní a

¹ Nepravdivost není podle Spinozy něco pozitivního, nýbrž je to pouze zápor, zhavenost pozitivnosti či dokonalosti pravdivého poznání.

dokonalá idea, a tedy (podle tvrzení 32 tohoto oddílu) netvrdíme nic jiného než to, že taková idea je pravdivá. Q.e.d.

Tvrzení 35. Nepravda spočívá v nedostatku poznání, který zahrnují neadekvátní neboli zkomolené a zmatené ideje.

Důkaz. V idejích se nevyskytuje nic pozitivního, co by konstituovalo formu nepravdivosti (podle tvrzení 33 tohoto oddílu). Nepravdivost nemůže však spočívat v absolutním nedostatku poznání (o myslí říkáme, že se mýlí a chybuje, nikoli o těle), ani v absolutní nevědomosti. Nevědět a mýlit se jsou dvě různé věci. Proto nepravda spočívá v nedostatku poznání, který v sobě zahrnují neadekvátní a zmatené ideje. Q.e.d.

Poznámka. V poznámce k tvrzení 17 tohoto oddílu jsem vysvětlil, jakým způsobem spočívá omyl v nedostatku poznání. Abych tento problém objasnil ještě lépe, uvedu tento příklad: lidé se mýlí, když si myslí, že jsou svobodní. Toto jejich mínění spočívá v tom, že jsou si vědomi jen svého konání, ale neznají příčiny, které je k němu determinují. Idea jejich svobody tedy záleží v tom, že neznají příčinu svého konání.¹ Pokud tvrdí, že lidské konání závisí na vůli, jsou to jen prázdná slova, kterým neodpovídá žádná idea. Nikdo totiž neví, co je to vůle a jak na tělo působí. Ti, kteří stavějí na odív své znalosti a vymýšlejí různá sídla a příbytky duše,² vzbuzují obvykle posměch nebo odpor. Když se

¹ Základní teze determinismu vůle, která měla prvořadý význam pro pojetí duševna v 17. a 18. století.

² Zde použito termínu anima, duše, jinak Spinoza užívá důsledně termínu mens, mysl.

diváme na slunce, představujeme si, že je od nás vzdáleno asi tak dvě stě stop. Tento omyl nespočívá jen v naší představě, ale v tom, že přitom neznáme jeho skutečnou vzdálenost a neznáme příčinu této naší představy. I kdybychom později poznali, že je od nás vzdáleno víc než 600 průměrů zeměkoule, přesto bychom si dále představovali, že je blízko. Ne představujeme si slunce tak blízko proto, že bychom neznali jeho skutečnou vzdálenost, ale proto, že stav našeho těla zahrnuje esenci slunce jen potud, pokud je jím naše tělo podniceno.

Tvrzení 36. Neadekvátní a zmatené ideje plynou s toutéž nutností jako ideje adekvátní neboli jasné a rozlišené.

Důkaz. Všechny ideje jsou v Bohu (podle tvrzení 15 oddílu I) a potud, pokud jsou chápány ve vztahu k Bohu, jsou pravdivé (podle tvrzení 32 tohoto oddílu) a adekvátní (podle důsledku tvrzení 7 tohoto oddílu). Proto jsou neadekvátní a zmatené jen potud, pokud jsou chápány ve vztahu k něčím jednotlivé myslí (o tom viz tvrzení 24 a 28 tohoto oddílu). Proto všechny ideje, jak adekvátní, tak neadekvátní, plynou s toutéž nutností (podle důsledku tvrzení 6 tohoto oddílu). Q.e.d.

Tvrzení 37. To, co je všem věcem společné (viz o tom výše léma 2), a to, co je stejnou měrou v části i v celku, netvoří esenci žádné jednotlivé věci.

Důkaz. Popíráš-li to, myslí si, je-li to vůbec možné, že to, co je všem věcem společné, současně konstituuje esenci nějaké jednotlivé věci, dejme tomu esenci B. Tehdy (podle definice 2 tohoto oddílu) předpokládaná věc nebude ani moci být, ani být chápána bez B. Ale to je proti předpokladu. A tak to nenáleží

k esenci B a nekonstituuje ani esenci žádné jiné věci. Q.e.d.

Tvrzení 38. To, co je všem věcem společné a co je stejným dílem v části i v celku, nemůže být chápáno jinak než adekvátně.¹

Důkaz. Předpokládejme, že A je něco, co je všem tělesům společné a co je stejnou měrou obsaženo v části i v celku libovolného tělesa. Tvrdím, že A nemůže být chápáno jinak než adekvátně. Jeho idea bude (podle důsledku tvrzení 7 tohoto oddílu) nutně v Bohu adekvátní, a to i pokud Bůh má ideu lidského těla, i pokud má ideje jeho stavů, které zahrnují (podle tvrzení 15, 25 a 27 tohoto oddílu) zčásti jak přirozenost lidského těla, tak zčásti přirozenost vnějších těles. Tzn. (podle tvrzení 12 a 13 tohoto oddílu) že tato idea bude nutně adekvátní v Bohu, pokud Bůh konstituuje lidskou mysl či pokud má ideje, které jsou v lidské mysli. Mysl tedy (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) vnímá A nutně adekvátně, a to i pokud vnímá sebe, i pokud vnímá své tělo nebo jakékoli vnější těleso. Jiným způsobem A nemůže být chápáno. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: existují některé ideje neboli pojmy, které jsou všem lidem společné, protože (podle lematu 2) všechna tělesa se v něčem

¹ Zatímco v tvrzení 28 se ukazovalo, že ideje vyvolané působením vnějších těles jsou neadekvátním poznáním, nyní se ukazuje, za jakých podmínek je poznání, způsobené podněcováním těla vnějšími předměty, adekvátní. Je to v případě „obecných pojmů“, které vyjadřují to, co je všem věcem společné. Jsou to tedy společné vlastnosti věci, která podněcuje lidské tělo, a těla. (Jde o rozlohu, pohyb, klid, rychlost.) Adekvátní ideje („obecné pojmy“) těchto vlastností by měli mít i živočišové, ale u nich nedospívají k výslovnému poznání (viz Spinozovu poznámku k tvrzení 57, dodatek oddíl III).

shodují, a to musí všichni (podle předchozího tvrzení) chápat adekvátně neboli jasně a přesně.

Tvrzení 39. Co je společné a vlastní lidskému tělu a některým vnějším tělesům,¹ jimiž bývá lidské tělo podněcováno, a to, co je stejnou měrou v libovolné jejich části i v celku, toho idea v mysli bude adekvátní.

Důkaz. Necht A je něco, co je společné a vlastní lidskému tělu a některým vnějším tělesům a co je stejnou měrou v lidském těle i v těchto vnějších tělesech, a konečně to, co je stejnou měrou v libovolné části vnějšího tělesa i v celku. V Bohu bude adekvátní idea tohoto (podle důsledku tvrzení 7 tohoto oddílu), a to i pokud má ideu lidského těla, i ideje oněch vnějších těles. Předpokládejme nyní, že lidské tělo je vnějším tělesem podněcováno, a to tím, co mají společné, tj. prostřednictvím A. Idea tohoto stavu bude zahrnovat vlastnost A (podle tvrzení 16 tohoto oddílu), a tedy (podle téhož důsledku tvrzení 7 tohoto oddílu) idea stavu, pokud zahrnuje vlastnost A, bude v Bohu adekvátní, pokud je Bůh dotčen idejí lidského těla, tj. pokud (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) konstituuje přirozenost lidské mysli. Proto (podle důsledku tvrzení 11) bude tato idea adekvátní i v lidské mysli. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: lidská mysl je tím lépe

¹ Vlastnosti, které jsou společné tělu a některým vnějším tělesům, jsou vlastnosti společné „složeným tělesům“. Jde o stejný stupeň komplexity, stejnou strukturu či organizaci částí, stejnou proporcii pohybu a klidu. V tomto smyslu má člověk nejvíce společných vlastností s ostatními individui druhu „člověk“, pak se širší třídou živočichů atd. Zároveň však nejde o druhovou totožnost ve smyslu logiky definovaného druhu (nejbližší rod a specifická diference), nýbrž o totožnost vnitřního zákona, řídicího poměr pohybu a klidu částí.

uzpůsobena k adekvátnímu vnímání většího počtu věcí, čím více má její tělo společných vlastností s jinými tělesy.

Tvrzení 40. Libovolné ideje, které v mysli vyplývají z idejí, jež jsou v ní adekvátní, jsou rovněž adekvátní.

Důkaz. Pravdivost tohoto tvrzení je zřejmá na první pohled. Když říkáme, že v lidské mysli vyplývají některé ideje z idejí, které jsou v ní adekvátní, neříkáme tím nic jiného (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu), než že v samotném rozumu Boha existuje idea, jejíž příčinou je Bůh, a to ne pokud je nekonečný, ani pokud je dotčen idejemi mnohých jednotlivých věcí, nýbrž pouze pokud konstituuje esenci lidské mysli.

Poznámka a). V předcházejících tvrzeních jsem vysvětlil příčinu pojmů, které se nazývají obecné a které tvoří základ našeho uvažování. Existují však ještě jiné příčiny některých axiomů nebo pojmů a tyto příčiny by bylo rovněž vhodné vysvětlit naší metodou. Tak by se ukázalo, které z těchto pojmů jsou užitečnější a které jsou takřka bez užitku. Dále bychom viděli, které z těchto pojmů jsou obecně jasné, které jsou jasné a přesné jen pro ty, kdo nejsou zatíženy žádnými předsudky, a konečně které pojmy jsou neopodstatněné. Mimoto by bylo možno stanovit, odkud pocházejí ty pojmy, které se nazývají sekundárními,¹ a tedy i axiomy, které z nich vycházejí, a mnoho jiných věcí, o nichž jsem v této souvislosti přemýšlel. Rozhodl jsem se tyto úvahy vypustit, protože jsem tomu věnoval jiný traktát a ne-

¹ Sekundární pojmy jsou na rozdíl od prvotních pojmů, tj. pojmů věcí, pojmy druhů, rodů, kategorie atd.

chci přílišnou rozvláčností vzbudit nechuť čtenářů. Přesto však — abych neopomenul některé z těch věcí, které je podle mého soudu nutno znát — podám krátce příčinu vzniku termínů zvaných transcendentální, jako například jsoucno, věc, něco atd. Tyto termíny pocházejí z toho, že lidské tělo je schopno při své ohraničenosti vytvořit si zřetelně jen určitý počet představovaných obrazů¹ (co je to představa, vysvětlil jsem v poznámce k tvrzení 17 tohoto oddílu). Jestliže se tento počet překročí, začnou obrazy navzájem splývat. A překročí-li se počet představových obrazů, které je tělo schopno s dostatečnou přesností současně utvořit, o mnoho, všechny spolu prostě splynou. Je-li tomu tak, pak z důsledku tvrzení 17 a z tvrzení 18 tohoto oddílu je zřejmé, že lidská mysl může s dostatečnou přesností vytvářet představy tolika těles, kolik představových obrazů je schopno si vytvořit její tělo. Jakmile začnou představové obrazy v těle splývat, začne si také mysl všechna tělesa představovat zmateně a bez jakéhokoli odlišení a chápe je jakoby ve smyslu jednoho atributu, například atributu jsoucna, věci atd.

K témuž závěru můžeme dojít také z toho, že všechny představy nejsou vždy stejně živé. Můžeme k tomu dojít i z jiných analogických příčin, které zde není třeba vysvětlovat, protože k cíli, k němuž směřujeme, stačí uvážit pouze jedinou z nich. Všechny totiž vyplývají z toho, že tyto termíny označují ideje na nejvyšší stupeň zmatené. Z podobných

¹ Spinoza užívá jednotného pojmu „imago“, obraz, představa pro představu v mysli i pro dojem, který vnější těleso vzbudilo v těle.

důvodů vznikly pojmy zvané univerzální, jako například člověk, kůň, pes atd. V lidském těle se zřejmě vytváří najednou tolik představových obrazů (dejme tomu lidí), že sice schopnost představování zcela nepřevyšují, ale přesto ji převyšují natolik, že podrobnější rozdíly mezi jednotlivci (například jejich barvu, velikost a jejich určitý počet atd.) si mysl nedovede představit. Představuje si přesně pouze to, v čem se všichni tito jednotlivci, pokud je jimi tělo podněcováno, shodují, protože tím bylo tělo nejvíce podněcováno, jsouc tím totiž podněcováno každým jednotlivcem. To vyjadřuje mysl názvem „člověk“ a to přisuzuje nekonečnému počtu jednotlivců, protože není schopna — jak jsme řekli výše — představit si jejich určitý počet. Všimněme si, že tyto pojmy nejsou vytvářeny všemi lidmi tímž způsobem, ale u každého jednotlivce kolísají podle charakteru toho, co podněcovalo jeho tělo nejčastěji, co si jeho mysl nejčastěji představí nebo na co se nejsnadněji rozpomene. Například ti, kteří často přemýšlejí s obdivem o postavě člověka, budou pod označením „člověk“ rozumět živočicha vzpřímené postavy. Na druhé straně ti, kteří jsou zvyklí všimnat si něčeho jiného, budou si vytvářet obecnou představu člověka, tj. člověk pro ně bude živočichem, který se směje, živočichem, který má dvě nohy a nemá peří, živočichem, který má rozum. Tak podobně si bude každý podle dispozice svého vlastního těla tvořit univerzální představy o ostatních věcech. Proto není divu, že mezi filozofy, kteří se snažili vysvětlit věci v přírodě jen prostřednictvím pouhých představ, vznikly tak veliké rozpory.

Poznámka b). Z toho všeho, co jsem právě řekl, je

patrné, že vnímáme mnoho věcí a vytváříme si obecné pojmy

1) z jednotlivých věcí, které smysly předvádějí našemu rozumu ve zkomolené a zmatené období a bez jakéhokoli uspořádání (viz důsledek tvrzení 29 tohoto oddílu), a proto obvykle nazývám takové vjemy poznáním pramenícím z nejisté zkušenosti;

2) ze znaků, například z takových případů, kdy při poslouchání nebo čtení se rozpomínáme na určité věci a tvoříme si o nich nějaké ideje podobné těm, jejichž prostřednictvím si o věcech vytváříme představy (viz poznámku k tvrzení 18 tohoto oddílu); tyto dva způsoby poznání věcí budu ve svém dalším výkladu nazývat poznáním prvního druhu neboli míněním či vytvářením představ;

3) konečně z toho, že máme obecné pojmy a adekvátní ideje vlastností věcí (viz důsledek tvrzení 38 a 39 a tvrzení 40 tohoto oddílu); tento způsob chápání věcí budu nazývat rozumem¹ a poznáním druhého druhu. Dále ukáží, že kromě těchto dvou druhů poznání existuje ještě třetí druh, který budu nazývat intuitivním věděním. Tento druh poznání postupuje od adekvátní ideje formální esence některého z atributů Boha k poznání esence věcí. Vysvětlím to všechno na jednom příkladě. Necht jsou například dána tři čísla. Z nich má být získáno čtvrté tak, aby jeho poměr k třetímu se rovnal poměru druhého k prvnímu. Obchodníci nebudou váhat a vynásobí

¹ Jak patrné, užívá se zde pojmu rozum v nevlastním významu. Jde vlastně o adekvátní poznání podmíněné tím, že některé vlastnosti jsou všem věcem společné (a tedy i vnímanému a vnímajícímu) a některé alespoň některým věcem. Viz poznámky k důsledku tvrzení 38 a k tvrzení 39 tohoto oddílu.

mezi sebou druhé a třetí číslo a výsledek dělí prvním, protože zřejmě ještě nezapomněli na to, co slyšeli bez jakéhokoli důkazu od svého učitele, nebo mají zkušenost s těmi nejjednoduššími čísly či znají důkaz tvrzení 19 sedmé knihy Eukleidovy, která pojednává o obecných vlastnostech úměr. Ale u těch nejjednodušších čísel není třeba žádného z těchto postupů. Jsou-li dána například čísla 1, 2, 3, každý vidí, že čtvrté číslo v úměře bude 6, a to tím jasněji, že ze vzájemného poměru prvního a druhého čísla, který je zřejmý na první pohled, usuzujeme na čtvrté číslo.

Tvrzení 41. Poznání prvního druhu je jedinou příčinou nepravdivosti. Poznání druhého a třetího druhu je nutně pravdivé.¹

Důkaz. V předcházející poznámce jsme řekli, že k poznání prvního druhu náleží všechny ideje, které jsou neadekvátní a zmatené. Proto (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) je toto poznání jediným zdrojem nepravdivosti. Dále jsme řekli, že k poznání druhého a třetího druhu náleží ty ideje, které jsou adekvátní, a tedy (podle tvrzení 34 tohoto oddílu) toto poznání je nutně pravdivé. Q.e.d.

Tvrzení 42. Pravdivé od nepravdivého nás učí rozlišovat poznání druhého a třetího druhu, nikoli poznání prvního druhu.

Důkaz. Tvrzení je zřejmé samo sebou. Umí-li totiž někdo rozlišit pravdivé od nepravdivého, musí mít adekvátní ideu pravdivého a nepravdivého, tj.

¹ Poznání druhého druhu je pravdivé na základě shody některých vlastností v poznávaném a v poznávajícím. Poznání třetího druhu je pravdivé na základě paralelismu mezi atributem rozprostranění a atributem myšlení.

(podle poznámky 2 tvrzení 40 tohoto oddílu) musí poznávat pravdivé od nepravdivého druhým nebo třetím druhem poznání.

Tvrzení 43. Ten, kdo má pravdivou ideu nějaké věci, ví současně, že má pravdivou ideu, a nemůže o pravdivosti dané věci pochybovat.

Důkaz. Pravdivá ideu v nás je ta, která je adekvátní v Bohu, pokud je chápán na základě přirozenosti mysli (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu). Předpokládejme tedy, že v Bohu, pokud je takto chápán, je adekvátní ideu A. O této ideji musí být v Bohu rovněž ideu, která se vztahuje k Bohu tímž způsobem jako ideu A (podle tvrzení 20 tohoto oddílu, jehož důkaz je univerzální). Předpokládá se však, že ideu A je ve vztahu k Bohu, pokud je Bůh chápán na základě přirozenosti lidské mysli. Tedy i ideu ideje A musí být k Bohu v tomtéž vztahu, tzn. (podle téhož důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu) tato adekvátní ideu ideje A bude obsažena právě v té mysli, jež obsahuje adekvátní ideu A. Proto ten, kdo má adekvátní ideu neboli (podle tvrzení 34 tohoto oddílu) kdo pravdivě poznává nějakou věc, musí mít současně adekvátní ideu svého poznání neboli pravdivé poznání, tj. (jak se samo sebou rozumí) musí si být současně pravdivostí dané věci jist. Q.e.d.

Poznámka. V poznámce k tvrzení 21 tohoto oddílu jsem vysvětlil, co znamená ideu ideje. Povšimněme si však, že předchozí tvrzení je dostatečně jasné samo sebou. Každý, kdo má pravdivou ideu, dobře ví, že pravdivá ideu zahrnuje v sobě nejvyšší jistotu, protože mít pravdivou ideu neznámá nic jiného než poznat nějakou věc dokonale a adekvátně. Jistě

o tom nikdo nebude pochybovat, nebude-li chápat ideu jako něco němého, jako nějakou malbu na plátně, nýbrž bude-li ji chápat jako modus myšlení, tj. samo chápání. Jak by někdo mohl vědět, že nějaké věci rozumí, kdyby ji napřed nepochopil, tzn. jak by mohl vědět, že si je nějakou věcí jist, kdyby se o ní napřed neujistil? Dále co může být jasnějšího a jistějšího, co by bylo normou pravdivosti, než pravdivá idea sama? Jako nám světlo dává jistotu samo o sobě a současně o tmě, tak pravda je normou sebe sama i normou nepravdivosti. Tím jsem podle mého soudu odpověděl na tyto otázky. Jestliže se liší pravdivá idea od nepravdivé jen potud, pokud o ní tvrdíme, že se shoduje s tím, co je jí myšleno, pak pravdivá idea nemá o nic víc reality nebo dokonalosti než idea nepravdivá (protože se od sebe navzájem liší pouhým pojmenováním). Je tedy možno dávat přednost člověku, jehož mysl má pravdivé ideje, před člověkem, jehož mysl má pouze ideje nepravdivé? Jak je možné, že lidské mysli obsahují nepravdivé ideje? Jak se člověk může s jistotou dozvědět, že jeho mysl obsahuje ideje, jež se shodují s tím, co je jimi myšleno? Opakuji, že na tyto otázky jsem už odpověděl. Rozdíl mezi pravdivou a nepravdivou idejí je jasný z tvrzení 35 tohoto oddílu, z něhož plyne, že pravdivá a nepravdivá idea se k sobě mají jako jsoucno a nejsoucno. Příčiny nepravdivosti poznání jsem pečlivě objasnil v tvrzení 19 až 35 s jeho poznámkou. Z nich je rovněž patrné, jaký je rozdíl mezi člověkem, jehož mysl má pravdivé ideje, a mezi člověkem, jehož mysl má ideje nepravdivé. Nyní pokud jde o poslední bod, tj. z čeho se může člověk dozvědět, že jeho mysl obsahuje ideje,

jež se shodují s tím, co je jimi myšleno. Ukázal jsem v předchozím výkladu víc než dostatečně, že to pochází z toho, že jeho mysl obsahuje ideu, která se shoduje s tím, co je jí myšleno, tj. že pravdivost je sama sobě normou. Čtenář musí navíc uvážit, že naše mysl, pokud postihuje věci pravdivě, je částí nekonečného rozumu Boha (podle důsledku tvrzení 11 tohoto oddílu), a proto jako je nutné, aby ideje Boha byly jasné a přesné, tak je nutné, aby ideje mysli byly jasné a zřetelné.

Tvrzení 44. K přirozenosti rozumu náleží uvažovat o věcech jako o nutných a nikoli jako o náhodných.

Důkaz. K přirozenosti rozumu náleží postihovat věci pravdivě (podle tvrzení 41 tohoto oddílu), tj. (podle axiómu 6 oddílu I) tak, jak jsou samy v sobě, tzn. (podle tvrzení 29 oddílu I) jako nutné, a nikoli jako náhodné. Q.e.d.

Důsledek a). Z toho plyne: závisí jen na naší představivosti, zda uvažujeme o věcech, které se vztahují jak k minulosti, tak k budoucnosti, jako o náhodných.

Poznámka. Vysvětlím několika slovy, jak k tomu dochází. Dokázali jsme (viz tvrzení 17 tohoto oddílu a příslušného důsledku), že si mysl představuje věci už neexistující, jako by byly přítomné, a to potud, pokud se nevyskytnou důvody, jež by jejich přítomnou existenci vyloučily. Dále jsme (v tvrzení 18 tohoto oddílu) dokázali, že bylo-li lidské tělo podníceno dvěma vnějšími tělesy zároveň, pak jakmile si mysl později představí libovolné z nich, ihned se rozpomene i na druhý, tzn. bude o nich uvažovat tak, jako by byla obě přítomna, nevyskyt-

nou-li se důvody, které by jejich přítomnou existenci vyloučily. Nikdo nebude také pochybovat, že i čas spadá do oblasti našich představ, protože si představujeme, že některá tělesa se pohybují pomaleji, některá rychleji a některá stejně rychle jako jiná. Představme si chlapce, který včera ráno poprvé viděl Petra, odpoledne Pavla, večer Šimona a dnes ráno opět Petra. Z tvrzení 18 tohoto oddílu vyplývá, že jakmile spatří úsvit, představí si hned slunce na stejné dráze jako včera, tj. představí si celý den a současně s ránem Petra, s odpolednem Pavla a s večerem Šimona, tzn. představí si existenci Pavla a Šimona ve vztahu k budoucnosti. Naopak: potká-li večer Šimona, bude vztahovat Pavla a Petra do minulosti, totiž tak, že si je bude představovat zároveň s minulostí, a to tím pravidelněji, čím častěji je potká v tomto pořadí. Jestliže se někdy stane, že jednou večer potká místo Šimona Jakuba, buď si následujícího rána spojovat představu večera střídavě s představou Šimona a s představou Jakuba, nebude si však představovat oba současně. Předpokládáme totiž, že předešlého večera potkal jednoho nebo druhého, ale ne oba dva současně. Jeho představy budou tedy kolísat a při představě budoucího večera se mu bude vybavovat brzy představa jednoho, brzy druhého, tzn. nebude uvažovat o žádném z nich s jistotou, ale o jednom i o druhém bude uvažovat jako o náhodném. A toto kolísání představ nastane vždy, půjde-li o představy stejným způsobem spojené s minulostí nebo přítomností. Tedy věci, které se vztahují jak k minulosti, tak k přítomnosti nebo budoucnosti, budeme si představovat jako náhodné.

Důsledek b). Náleží k přirozenosti rozumu postihovat věci pod určitým způsobem věčnosti.¹

Důkaz. K přirozenosti rozumu náleží uvažovat o věcech jako o nutných a nikoli jako o nahodilých (podle předchozího tvrzení).² Tuto nutnost věcí postihuje (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) pravdivě, tzn. (podle axiómu 6 oddílu I) tak, jak je sama v sobě. Avšak tato nutnost věcí (podle tvrzení 16 oddílu I) je sama nutnost věčné přirozenosti Boha; uvažovat o věcech po určitým způsobem věčnosti tedy náleží k přirozenosti rozumu. Uvažme ještě, že základem rozumu jsou (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) pojmy, které explikují vždy to, co je všemu společné, a které (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) nexplikují esenci žádné jednotlivé věci, tedy které musí být chápány bez jakéhokoli vztahu k času, ale pod určitým způsobem věčnosti. Q.e.d.

Tvrzení 45. Každá idea libovolného tělesa nebo jednotlivé skutečně existující věci zahrnuje v sobě nutně věčnou a nekonečnou esenci Boha.

Důkaz. Idea jednotlivé skutečně existující věci nutně zahrnuje jak její esenci, tak její existenci (podle důsledku tvrzení 8 tohoto oddílu). Avšak jednotlivé věci nemohou být (podle tvrzení 15 oddílu I) chápány bez Boha. Protože však jejich příčinou je (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) Bůh, pokud je chápán ve smyslu atributu, jehož mody tyto věci jsou, musí

¹ „...Pod určitým způsobem věčnosti“ — sub quadam aeternitatis specie. U nás je obvyklý nepřesný překlad „pod zorným úhlem věčnosti“.

² Ontologickým základem Spinozovy filozofie rozvíjené „způsobem užívaným v geometrii“ je přírodní kauzalita, příroda je z tohoto hlediska „uspořádání a souvislost příčin“ (podle důkazu tvrzení 9 tohoto oddílu).

v sobě jejich ideje (podle axiómu 4 oddílu I) zahrnovat pojem tohoto jejich atributu, tzn. (podle definice 6 oddílu I) věčnou a nekonečnou esenci Boha. Q.e.d.

Poznámka. Existencí zde nerozumím trvání, tzn. existenci chápánou abstraktně jako určitý druh kvantity. Mluvím zde o samotné přirozenosti existence, která je přičítána jednotlivým věcem proto, že z věčné nutnosti Boha vyplývá nekonečný počet věcí v nekonečném počtu modů (viz tvrzení 16 oddílu I). Zdůrazňuji, že mluvím o samotné existenci jednotlivých věcí, pokud jsou v Bohu. I když je každá z nich determinována jinou jednotlivou věcí k určitému způsobu existence, vyplývá přesto síla, jejímž působením zachovává každá z nich svou existenci, nutně z věčné přirozenosti Boha. O tom viz důsledek 24 oddílu I.

Tvrzení 46. Poznání věčné a nekonečné esence Boha, které každá idea v sobě zahrnuje, je adekvátní a dokonalé.

Důkaz. Důkaz předchozího tvrzení je univerzální. Ať už uvažujeme o nějaké věci jako o části nebo jako o celku, její idea, a to idea části i idea celku, zahrnuje v sobě (podle předchozího tvrzení) věčnou a nekonečnou esenci Boha. Proto to, co poskytuje poznání věčné a nekonečné esence Boha, je společné všem věcem a je v části právě tak jako v celku, a proto (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) bude toto poznání adekvátní. Q.e.d.

Tvrzení 47. Lidská mysl má adekvátní poznání věčné a nekonečné esence Boha.

Důkaz. Lidská mysl má (podle tvrzení 22 tohoto oddílu) ideje, jejichž prostřednictvím postihuje (podle tvrzení 23 tohoto oddílu) sebe (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), své tělo a (podle důsledku tvrzení

16 a podle tvrzení 17 tohoto oddílu) vnější tělesa jako skutečně existující. Proto (podle tvrzení 45 a 46 tohoto oddílu) má adekvátní poznání věčné a nekonečné esence Boha. Q.e.d.

Poznámka. Z tohoto tvrzení vidíme, že nekonečná esence Boha a jeho věčnost je všem lidem známa. Protože vše je v Bohu a z něho je rovněž chápáno, vyplývá odtud, že z tohoto poznání můžeme dedukovat největší počet adekvátních poznatků a vytvářet si onen třetí druh poznání, o kterém jsme se zmínili v poznámce k tvrzení 40 a o jehož přednostech a užitečnosti budeme mít příležitost promluvit ještě v pátém oddílu. To, že lidé nemají stejně jasné poznání Boha jako obecných pojmů, je způsobeno tím, že si Boha nedovedou představit tak jako tělesa a že jméno Bůh mají spojeno s představami věcí, které obvykle vídají. Tomu se lidé dokáží jen stěží vyhnout, protože jsou neustále vystaveni působení vnějších těles. Většina našich omylů spočívá skutečně jen v tom, že nedáváme věcem jejich správná jména. Jestliže někdo řekne, že spojnice středu kruhu s jeho obvodem mají nestejnou délku, pak v tu chvíli rozumí pod slovem kruh něco jiného než matematikové. Právě tak, když se lidé mýlí v nějakém výpočtu, mají na mysli jiná čísla než na papíru před sebou. Přihlížíme-li jen k jejich myslí, nikterak se nemýlí. Nám se zdá, že se mýlí, protože se domníváme, že jejich mysl obsahuje čísla, která jsou na papíru. Nebýt toho, nevěřili bychom, že se mýlí, právě tak jako jsem nevěřil, že by se mýlil člověk, kterého jsem nedávno slyšel volat „Můj dům vylétl na sousedovu slepici“, protože jsem dost pronikl do jeho myslí. Takové uvažování je zdrojem mnoha sporů a je zaviněno jen tím, že si

lidé nesprávně vysvětlují své myšlení a špatně interpretují myšlení jiných. Když se mezi sebou nejvíce přou, myslí buď totéž, nebo něco docela jiného, takže to, co považují u druhého za omyl a nesmyslnost, takové ve skutečnosti není.

Tvrzení 48. V mysli není žádná absolutní neboli svobodná vůle. Mysl je determinována k chtění toho či onoho příčinou, jež je determinována jinou příčinou, a ta opět jinou, a tak do nekonečna.

Důkaz. Mysl je určitý a determinovaný způsob myšlení (podle tvrzení 11 tohoto oddílu). Proto nemůže být (podle důsledku b/ tvrzení 17 oddílu I) svobodnou příčinou své činnosti neboli nemůže mít absolutní schopnost chtění a nechtění, nýbrž k chtění toho či onoho musí být determinována (podle tvrzení 28 oddílu I) příčinou, která je determinována jinou příčinou a ta opět jinou atd. Q.e.d.

Poznámka. Stejným způsobem se dokazuje, že v mysli neexistuje žádná absolutní schopnost poznávání, toužení, milování atd. Z toho vyplývá, že tyto a podobné schopnosti jsou buď přímo fikce, nebo nic jiného než metafyzická jsoucna, univerzalia, která vytváříme z jednotlivých věcí. Má se tedy rozum a vůle k jednotlivým ideám nebo chtěním stejně, jako se má kamennost k jednotlivým kamenům nebo jako se má člověk k Petrovi či Pavlovi. V dodatku prvního oddílu jsme vysvětlili příčiny toho, proč se lidé domnívají, že jsou svobodní. Než budu ve svém výkladu pokračovat, musím na tomto místě poznamenat, že vůlí rozumím schopnost něčemu přitakat či něco popřít, a nikoli žádostivost. Opakuji tedy: tímto pojmem rozumím schopnost, jejímž prostřednictvím mysl přitakává nebo popírá, co je pravdivé a

co není pravdivé, a nikoli žádostivost, kterou si mysl něco přeje nebo něco odmítá.¹ Když jsme tedy dokázali, že tyto schopnosti jsou univerzální pojmy, které se neliší od jednotlivých věcí, [z] nichž je tvoříme, musíme nyní zkoumat, zda jednotlivá chtění jsou něco jiného než samotné ideje věcí. Říkám tím, že je nutné zkoumat, zda v mysli ještě existuje nějaké jiné přitakání a popírání mimo to, které zahrnuje idea, pokud je idejí. O tomto problému viz následující tvrzení a rovněž definici 3 tohoto oddílu, aby se naše myšlení nezměnilo v obrazné představy. Nerozumím totiž idejemi obrazy, které se vytvářejí na pozadí našeho oka nebo — chcete-li — uvnitř našeho mozku. Rozumím jimi pojmy našeho myšlení.

Tvrzení 49. V mysli neexistuje žádné chtění, tj. žádné přitakání² nebo popírání kromě toho, jež v sobě zahrnuje idea, pokud je idejí.

Důkaz. V mysli (podle předchozího tvrzení) neexistuje žádná absolutní schopnost chtění nebo nechtění, ale pouze jednotlivá chtění, tj. jednotlivá přitakání nebo popření. Mysleme tedy nějaké jednotlivé chtění, například modus myšlení, jímž mysl tvrdí, že součet vnitřních úhlů v trojúhelníku je roven 180°. Toto tvrzení zahrnuje určitý pojem neboli ideu trojúhelníka, tzn. že bez ideje trojúhelníka nemůže být pochopeno. Je to totéž, jako bych řekl, že A musí

¹ Zde proniklo do *Etiky* rozlišení žádostivosti a vůle, které je staršího původu a které Spinoza v *Etice* již nezastává (Spinoza *Etiku* neredigoval k tisku). Podle Baensche.

² S každou idejí je zároveň spojena důvěra v její pravdivost (pokud se v mysli zároveň nevyskytuje jiná idea, která by ji popírala), čímž je idea zároveň podnětem k činnosti. To je také důvod, proč vůle není podle Spinozy něčím odlišným od rozumu. Viz dále naši následující poznámku.

zahrnout B a že A nemůže být chápáno bez B. Potom ani toto tvrzení nemůže (podle axiому 3 tohoto oddílu) bez ideje trojúhelníka být. Toto tvrzení tedy nemůže bez ideje trojúhelníka ani být, ani být chápáno. Opačně: idea trojúhelníka nutně zahrnuje vyslovené tvrzení, tj. že součet jeho úhlů se rovná 180° . A proto ani idea trojúhelníka nemůže ani být, ani být chápána bez tohoto tvrzení, a tedy podle definice 2 tohoto oddílu toto tvrzení náleží k esenci trojúhelníka a není ničím jiným mimo ni. To, co jsme řekli o tomto chtění (které jsme vybrali zcela namátkou), platí rovněž o libovolném jiném chtění, totiž že není ničím jiným než idejí. Q.e.d.

Důsledek. Vůle a rozum jsou totožné.

Důkaz. Vůle a rozum nejsou nic jiného než jednotlivá 'chtění a jednotlivé ideje, (podle tvrzení 48 tohoto oddílu a poznámky k němu). Avšak jednotlivé chtění a idea jsou (podle předchozího tvrzení) totožné. Tedy vůle a rozum jsou jedno a totéž. Q.e.d.

Poznámka. Těmito tvrzeními jsme odstranili to, co se obvykle uvádí jako příčina omylu. V předchozím výkladu jsme pak ukázali, že nepravdivost spočívá jediné v nedostatečnosti, kterou zahrnují porušené a zmatené ideje. Proto nepravdivá idea, pokud je nepravdivá, nezahrnuje v sobě jistotu. Jestliže tedy říkáme, že nějaký člověk setrvává v nepravdách a nepochybuje o nich, neříkáme tím, že si je jist, ale říkáme jenom, že nepochybuje nebo že setrvává v nepravdách, protože neexistují příčiny, které by způsobily, aby jeho představy kolísaly (viz o tom v poznámce k tvrzení 44 tohoto oddílu). Ať tedy sebevíc předpokládáme, že nějaký člověk lpí na nepravdách, nikdy o něm neřekneme, že si je jist. Jistotou rozumíme

něco pozitivního (viz důsledek 43 tohoto oddílu) a nikoli nedostatek pochyb. Nedostatek jistoty však chápeme jako nepravdivost. K podrobnějšímu objasnění předcházejícího tvrzení zbývá ještě připomenout několik věcí, dále musím zodpovědět námítky ze strany našich odpůrců, a konečně považoval jsem za dobré naznačit některé výhody této teorie, abych odstranil všechny pochybnosti. Říkám „některé výhody“, protože z toho, co uvedu v pátém oddíle, to bude lépe pochopitelné.

Začínám tedy prvním bodem a upozorňuji čtenáře, aby přesně rozlišoval ideu neboli v mysli obsažený pojem a představy věcí, které si vytváříme. Dále je nutné, aby rozlišoval ideje a slova, jimiž jsou věci označovány. Směšování nebo ne dost přesné rozlišování těchto tří věcí, tj. představ, slov a idejí, vedlo k tomu, že lidé nechali zcela bez povšimnutí tuto nauku o vůli, jejíž znalost je tolik nezbytná jak pro spekulativní úvahy, tak pro moudré uspořádání praktického života. Nuže ti, kdo se domnívají, že ideje mají svůj základ v představách, které se v nás tvoří při setkání s vnějšími tělesy, jsou přesvědčeni, že tyto ideje věcí, o nichž si nedovedeme vytvořit žádný podobný obraz, nejsou ideje, nýbrž pouhé výmysly, které si vytváříme zcela libovolně na základě vhodné vůle. Pojímají tedy ideje jako němé obrazy vyryté na desce a v zajetí tohoto předsudku nevidí, že idea, pokud je idejí, musí zahrnovat přitakání nebo popírání. Ti, kteří směšují slova s idejemi nebo přímo s přitakáním, jež v sobě idea zahrnuje, se domnívají, že mohou chtít opak toho, co pocítují, když pouhými slovy něco tvrdí nebo popírají. Těchto předsudků se může snadno zbavit každý, kdo si dobře

uvědomí přirozenost myšlení, které v sobě nezahrnuje pojem rozlehlosti. Snadno tedy pochopí, že idea (alespoň, pokud je moderní myšlení) nemá svůj základ ani v představě nějaké věci, ani ve slovech. Esence slov a představ spočívá pouze v pohybech těles, které nikterak nezahrnují pojem myšlení.

Těchto několik upozornění by mělo stačit, a proto přejdu k uvedeným námitkám. Obsahem první námitky je domněnka, že vůle sahá dál než rozum, a proto se od něho liší. Důvod, proč se domnívají, že vůle sahá dále než rozum, je tento: jejich zkušenost podle jejich tvrzení ukazuje, že nepotřebujeme větší schopnost k souhlasu či přitakání a k popírání nekonečného počtu jiných věcí, které nevnímáme, než tu, kterou již máme, ale že potřebujeme zvýšenou schopnost chápání. Dělalí tedy rozdíl mezi vůlí a rozumem v tom smyslu, že vůle je nekonečná a rozum konečný. Za druhé mohou naši protivníci namítnout, že naše zkušenost nás — jak se zdá — nepoučuje o ničem jasněji než o tom, že se můžeme zdržet úsudku a tím nevyjádřit vnitřní souhlas s věcmi, které vnímáme. Že je tomu tak, potvrzuje prý i to, že o nikom neříkáme, že se mýlí, pokud něco vnímá, ale jen pokud k tomu dává svůj vnitřní souhlas nebo to vnitřně odmítá. Například vytvoří-li si někdo fikci okřídleného koně, nebude to pro něho důvodem k předpokladu, že skutečně existuje, tzn. nemýlí se, pokud existenci okřídleného koně současně nepřipustí. Zkušenost nás tedy prý nepoučuje o ničem tak jasně jako o tom, že vůle neboli schopnost vnitřního souhlasu je svobodná a liší se od schopnosti chápání. Za třetí může být vznesena námitka, že jedno tvrzení neobsahuje — jak se zdá — více reality než jiné tvr-

zení, tzn. že k tvrzení, že to, co je pravdivé, je pravdivé, nepotřebujeme větší vnitřní sílu než k tvrzení, že to, co je nepravdivé, je pravdivé. My však si uvědomujeme, že jedna idea obsahuje více reality neboli dokonalosti než jiná idea. Čím je jeden předmět přednější než druhý, tím je také jeho idea dokonalejší než ideje jiných předmětů. I v tom tkví rozdíl mezi vůlí a rozumem. Za čtvrté může být vznesena tato námitka. Jestliže člověk nejedná ze svobodné vůle, co se stane, je-li na rozpacích jako Buridanův osel? Zda nezahyne žízni a hladem? Připustím-li to, bude se zdát, že myslím opravdového osla nebo sochu člověka, a ne člověka. Popřu-li to, bude tedy člověk determinovat sám sebe a bude tedy schopen jít a učinit, co chce. Je možné vznést ještě celou řadu námitek, ale protože nechci do tohoto výkladu zaplétat vše, co se komu zamane, budu se snažit odpovédět jen na tyto čtyři námitky, a to co možná nejstručněji.

Pokud se týká první námitky, souhlasím s tím, že vůle sahá dál než rozum, rozumějí-li se rozumem pouze jasné a odlišené ideje. Popírám však, že by vůle sahala dál než jednotlivé percepce neboli schopnost tvoření pojmů, a vůbec už nevidím důvod, proč bychom měli o schopnosti chtít tvrdit větším právem, že je nekonečná, než o schopnosti pociťovat.¹ Můžeme přece prostřednictvím téže schopnosti chtění přitakat nekonečnému počtu věcí (pochopitelně jedné po druhé), protože jejich nekonečnému počtu nemůžeme přitakat současně, stejně jako můžeme prostřednictvím téže schopnosti pociťování pociťovat neboli

¹ Narážka na Descarta, který (v *Úvahách o první filozofii*, str. 77 nn.) považuje vůli za neomezenou, rozum za omezený.

postihovat nekonečný počet těles (pochopitelně jedno po druhém). Řeknou-li, že existuje nekonečný počet věcí, které nemůžeme postihovat, namítnu, že je nemůžeme žádnou schopností poznání ani chtění obsáhnout. Na to mi ale namítnou, že kdyby chtěl Bůh způsobit, abychom postihovali i tyto věci, musel by nám dát větší schopnost postihování, ale nemusel by nám dát větší schopnost chtění, než nám dal. To je ale totéž, jako kdyby tvrdili, že kdyby chtěl Bůh způsobit, abychom rozuměli nekonečnému počtu jiných jsoucen, musel by nám dát větší rozum, ale nemusel by nám dát univerzálnější ideu jsoucná, abychom tento větší počet jsoucen obsáhli. Dokázali jsme přece, že vůle je univerzální jsoucno neboli idea, jejímž prostřednictvím vysvětlujeme všechna jednotlivá chtění, tzn., že je to idea toho, co je všem chtěním společné. Když tedy věří, že tato všem chtěním společná neboli univerzální idea je nějaká schopnost, není se co divit jejich tvrzení, že tato schopnost nekonečně přesahuje hranice rozumu. Pojem „univerzální“ se totiž používá stejnou měrou ve výrocích o jednom individuu, o více individuích i o jejich nekonečném počtu.

Pokud se týká druhé námitky, naprosto popírám, že bychom mohli svobodně užívat moci zdržet se soudu. Kdykoli o někom říkáme, že se zdržuje soudu, říkáme tím jen to, že si je vědom toho, že nepostihuje nějakou věc adekvátně. Zdržení se soudu je tedy ve skutečnosti postihování, a nikoli svobodná vůle. Abychom tomu jasně porozuměli, představme si dítě, které si představuje okřídleného koně a kromě toho již nic nepostihuje. Protože tato představa zahrnuje (podle důsledku tvrzení 17 tohoto oddílu) existenci

koně a dítě nepostihuje nic, co by existenci koně vyvracelo, bude o něm nutně uvažovat jako o přítomném a nebude o jeho existenci pochybovat, i když si tím není zcela jisto. Stejně pocity zakoušíme každý den, když spíme. Nevěřím, že by existoval člověk, který by se domníval, že může ve spánku svobodně užívat moc zdržet se soudu o tom, o čem sní, a způsobit, aby se mu nezdálo o tom, o čem se mu zdá. A přece se stává, že se i ve snu zdržujeme soudu, totiž tehdy, když se nám zdá, že se nám něco zdá. Dále připouštím, že se nikdo nemýlí, pokud něco postihuje, tzn. připouštím, že představy myslí chápané samy o sobě nezahrnují žádný omyl (viz poznámka k tvrzení 17 tohoto oddílu), ale popírám, že by člověk, pokud něco postihuje, ničemu nepřítakával. Neboť postihnout okřídleného koně není přece nic jiného než přítakat tomu, že kůň má křídla. Kdyby mysl kromě okřídleného koně nepostihovala nic jiného, uvažovala by o něm jako o přítomném a neměla by důvod k pochybování o jeho existenci ani schopnost nesouhlasit, leda že by představa okřídleného koně byla spojena s idejí, která by vyvracela jeho existenci, nebo kdyby postihovala, že idea okřídleného koně, kterou má, je neadekvátní. Pak by nutně existenci takového koně popřela nebo o ní nutně pochybovala.¹

Tím jsem myslím odpověděl i na třetí námitku, tj. že vůle je něco univerzálního, co lze predikovat všem idejím a co označuje pouze to, co je všem idejím

¹ Podle Spinozy je poznání spojeno s přítakáním existence tomu, co je předmětem poznání, pokud zde nejsou další ideje, které zpochybňují nebo vyvracejí toto původní chápání, předmětu ideje. Protože v případě adekvátního poznání nemůže nastat vyvrácení nebo zpochybnění předmětu ideje, je takové poznání nutně spojeno s přítakáním předmětu jako jsoucímu.

společné, totiž přitakání, jehož adekvátní esence, pokud je chápána takto abstraktně, musí být obsažena v každé ideji, a pouze z tohoto důvodu musí být ve všech věcech táž. Není však tomu tak, pokud chápeme, že konstituuje esenci jen jedné ideje, neboť potud se jednotlivá přitakání liší mezi sebou stejně jako ideje samy. Například přitakání, které zahrnuje idea kruhu, liší se od přitakání, které zahrnuje idea trojúhelníku, stejně jako se liší idea kruhu od ideje trojúhelníku. Dále zcela popírám, že potřebujeme stejnou sílu myšlení k přitakání, že to, co je pravdivé, je pravdivé, jako k přitakání, že to, co je nepravdivé, je pravdivé. Jestliže zkoumáme mysl, jsou k sobě tato dvě přitakání ve stejném poměru jako jsoucno a nejsoucno. V idejích totiž není nic pozitivního, co by mohlo formálně konstituovat jejich nepravdivost (viz tvrzení a poznámka 35 tohoto oddílu a dále poznámka k tvrzení 47 tohoto oddílu). Proto je vhodné na tomto místě si všimnout především toho, jak snadno se mýlíme, když směšujeme obecné pojmy s jednotlivými a rozumová a abstraktní jsoucna s reálnými.

Konečně pokud se týká čtvrté námitky, jsem toho názoru, že člověk, který se nalézá v uvedeném stavu rovnováhy (tzn. když nevnímá nic jiného než žízeň a hlad a určité jídlo a určité pití ve stejné vzdálenosti od sebe), zemře hladem a žízní. Jestliže se mne někdo zeptá, máme-li takového člověka považovat spíše za osla, odpovídám, že nevím, právě tak jako nevím, jak se máme dívat na člověka, který se oběsí, na malé děti, na slabomyslné, na blázny atd.

Zbývá ještě ukázat, jak je poznání této teorie užitečné pro životní praxi, což snadno uvidíme z tohoto shrnutí:

1) Je nám užitečné tím, že nás učí jednat jedinečně podle božského vnuknutí a umožňuje nám účastnit se přímo božské přirozenosti, a to tím více, čím dokonalejší skutky činíme a čím více se snažíme Bohu rozumět. Tato teorie, kromě toho, že všemožně přispívá ke klidu mysli, má ještě tu výhodu, že nás poučuje, v čem spočívá naše největší štěstí neboli blaženost. Spočívá totiž jen a jen v poznání Boha, kterým jsme vedeni ke konání toho, co nám radí láska a spravedlnost. Z toho také jasně pochopíme, jak daleko se od pravdivého hodnocení ctnosti vzdálili ti, kteří očekávají od Boha, že je za jejich ctnosti a vynikající činy vyznamená nejvyššími odměnami jako za velmi dobrou službu. Jako by již pouhá ctnost a služba Bohu nebyly samy dostatečným štěstím a nejvyšší svobodou.

2) Je nám dále užitečná tím, že nás učí, jak se máme chovat k věcem, které přináší osud a které nejsou v naší moci, tj. k věcem, které nevyplývají z naší přirozenosti. Učí nás, jak máme s klidnou myslí očekávat a snášet dobrý i špatný úděl. Vždyť všechny věci vyplývají z věčného božského rozhodnutí s toutéž nutností, s jakou z esence trojúhelníka vyplývá, že součet jeho vnitřních úhlů se rovná 180° .

3) Tato teorie je užitečná pro společenský život, protože nás učí, abychom nikoho neměli v nenávisti, nikým nepohrdali, nikomu se nevysmívali, na nikoho se nehněvali a nikomu nezáviděli. Dále je užitečná také proto, že nás učí spokojit se s tím, co máme, pomáhat svému bližnímu ne ze zženštilého soucitu, ze stranicteví nebo z pověřčivosti, ale z pouhého návodu svého rozumu, když to čas a věc vyžadují. To ukážu ještě v pátém oddíle.

4) Konečně je tato teorie nemálo užitečná celé spo-

lečnosti tím, že nás učí, jak je nutno občany řídit a vést, a to ne k tomu, aby byli otroky, ale aby svobodně učinili to, co je nejlepší.

Tímto shrnutím jsem vyčerpал, co jsem slíbil probrat v této poznámce, a zároveň jím končím tento druhý oddíl našeho výkladu. Myslím, že jsem v něm dost obšírně a jasně (pokud to obtížnost předmětu dovoluje) vysvětlil přirozenost lidské mysli a její vlastnosti. Provedl jsem výklad tak, že z něho čtenář bude moci vyvodit mnoho velmi jasných, nanejvýš užitečných a pro naše poznání naprosto nezbytných důsledků, jak se částečně ukáže už v následujících řádcích.

III.

O původu a přirozenosti afektů

Zdá se, že většina autorů, kteří psali o afektech a o tom, jak má člověk žít, nepojednávala ve svých dílech o věcech, jež jsou podrobeny obecným zákonům přírody, ale o věcech, jež jsou mimo přírodu. Zdá se dokonce, že člověka v přírodě chápou jako jakýsi stát ve státě. Domnívají se, že lidé přírodní řád spíše porušují, než aby se jím řídili, že mají absolutní moc nad svými činy a nejsou determinováni ničím jiným než sami sebou. Příčiny lidské bezmocnosti a nedůslednosti nepřičítají obecné moci přírody, ale jakési nedostatečnosti lidské přirozenosti, a nad tou potom lkají, té se vysmívají a tou pohrdají, nebo, což je nejčastější, proklínají ji. Jako božský člověk je jimi ctěn ten, kdo dovede bezmocnost lidské mysli nejmýlněji a nejvtipněji napadnout. Přesto bylo dost vynikajících mužů (a musím přiznat, že jejich práci a píli vděčím za mnoho), kteří napsali řadu výborných prací o tom, jak správně žít, a předali lidem velmi mnoho prozíravých rad. Pokud však vím, nikdo z nich se nepokusil definovat přirozenost a sílu afektů a zkoumat, do jaké míry je naše mysl schopna je zmírnit. Víím ovšem o slavném Descartovi, který sice věřil, že mysl má absolutní moc nad svými činy, ale snažil se přesto vysvětlit lidské afekty prostřednictvím jejich prvotních příčin a současně ukázat cestu, jíž by mohla mysl získat nad afekty absolutní moc. Podle mého mínění však nedokázal nic kromě obrovské pronikavosti svého génia, což na příslušném místě dokáží. Nyní se chci vrátit k těm, kteří raději lidské afekty a lidské jednání pro-

klínají, než by se je snažili pochopit. Těm se bude nepochybně zdát divné, že volím k pojednání o lidských nedostatcích a pošetilostech přístup, který je obvyklý v geometrii, a že chci zcela bezpečným způsobem dokazovat věci, jež podle jejich halasného prohlášení odporují lidskému rozumu a jsou nesmyslné a hrozné. Mám k tomu následující důvody. V přírodě nedochází k ničemu, v čem bychom mohli hledat její nedokonalost. Příroda je stále jedna a táž a jedna a táž je i její vnitřní schopnost a moc k jednání. To znamená, že přírodní zákony a pravidla, podle nichž se vše děje a přechází z jedné formy do druhé, jsou vždy a všude tytéž, a že také jednotlivé věci musí být chápány jedním a týmž způsobem, tj. prostřednictvím univerzálních zákonů a pravidel přírody. Proto afekty nenávisti, hněvu, závisti atd., chápeme-li je samy o sobě, vyplývají z téže nutnosti a vnitřní schopnosti přírody jako ostatní jednotlivé věci. Je nutné přiznat jim proto zcela určité příčiny, jejichž prostřednictvím je možno jim porozumět, a zcela určité vlastnosti, které jsou hodny našeho poznání právě tak jako vlastnosti každé jiné jednotlivé věci, z níž se radujeme již při pouhém pomyslení na ni. Pojednám tedy o přirozenosti a síle afektů a o moci, kterou nad nimi může mysl mít, toutéž metodou,¹ jakou jsem užil v předcházejících oddílech při pojednání o Bohu a o mysli, a budu o lidských činech a pudech uvažovat tak, jako by šlo o zkoumání čar, ploch a těles.

¹ Spinoza pojednává v následujícím "oddíle" o duševních stavech jako o jakémsi mechanismu, podle něhož je principem duševního života vyhledávat afekty, které zvětšují, a opomíjet afekty, které zmenšují schopnost mysli být činná.

Definice 1. Adekvátní příčinou nazývám tu, jejíž účinek může být jasně a zřetelně poznán z ní samotné. Neadekvátní neboli částečnou pak onu, jejíž účinek nemůže být poznán z ní samé.

Definice 2. Říkáme, že něco konáme (agere), jestliže se v nás nebo mimo nás děje něco, čeho jsme adekvátní příčinou, tzn. (podle předchozí definice) jestliže z naší přirozenosti vyplývá v nás nebo mimo nás něco, co je možné jasně a zřetelně poznat jen jejím prostřednictvím. Naopak říkám, že něčím trpíme (pati), jestliže se v nás něco děje nebo jestliže z naší přirozenosti vyplývá něco, čeho jsme jen částečnou příčinou.

Definice 3. Afektem rozumím stavy těla, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat. Stejným termínem označuji ideje těchto stavů.

Jestliže můžeme být adekvátní příčinou některého z těchto stavů, pak afektem rozumím konání (aktivní projevy, actiones). V ostatních případech jím rozumím pasívní stavy (vášně, passiones).¹

¹ Termín „vášeň“, passio, označuje podle Spinozy pouze ty afekty, které jsou pasívními stavy těla, tj. ty, které mají příčinu mimo nás, nebo ty, jejichž jsme jen částečnou příčinou.

Postuláty

Postulát 1. Lidské tělo může být podněcováno mnoha způsoby, jimiž se zvětšuje nebo zmenšuje jeho schopnost něco konat, a mnoha dalšími, jimiž se jeho schopnost něco konat ani nezvětšuje, ani nezmenšuje. Tento postulát neboli axióm se opírá o postulát 1 a lémata 5 a 7, které viz po tvrzení 13 oddílu II.

Postulát 2. Lidské tělo může podléhat mnoha změnám, a přesto si podržet otisky neboli stopy předmětů (o nich viz postulát 5 oddílu II) a tedy i tytéž představy věci (jejich definici viz poznámka k tvrzení 17 oddílu II).

Tvrzení

Tvrzení 1. Naše mysl něco koná a něčím trpí, tj. pokud obsahuje adekvátní ideje, nutně něco koná, pokud obsahuje neadekvátní ideje, nutně něčím trpí.

Důkaz. Ideje každé lidské mysli jsou jednak ideje adekvátní a jednak ideje zkomolené a zmatené (podle poznámky k tvrzení 40 oddílu II). Ideje, které jsou v něčí mysli adekvátní, jsou v Bohu adekvátní, pokud Bůh konstituuje esenci této mysli (podle důsledku tvrzení 11 oddílu II). Ideje, které jsou mysli neadekvátní, jsou rovněž (podle téhož důsledku) v Bohu

adekvátní, ale nikoli pokud Bůh konstituuje esenci pouze této mysli, nýbrž pokud v sobě má současně duše¹ jiných věcí. Dále je-li dána libovolná idea, musí z ní nutně vyplývat nějaký účinek (podle tvrzení 36 oddílu I), jehož je Bůh adekvátní příčinou (viz definici 1 tohoto oddílu), nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pokud je chápán jako dotčený onou danou idejí (viz tvrzení 9 oddílu II). Avšak adekvátní příčinou toho účinku, jehož příčinou je Bůh, pokud je dotčen idejí, která je v něčí mysli adekvátní, je právě tato mysl (podle důsledku tvrzení 11 oddílu II). Naše mysl tedy (podle definice 2 tohoto oddílu), pokud má adekvátní ideje, nutně něco koná. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále cokoli nutně vyplývá z ideje, která je v Bohu adekvátní, pokud Bůh v sobě nemá jen mysl jednoho člověka, nýbrž pokud v sobě má současně s myslí tohoto člověka i duše jiných věcí, toho (podle téhož důsledku tvrzení 11 oddílu II) není mysl onoho člověka příčinou adekvátní, nýbrž příčinou částečnou. Tedy (podle definice 2 tohoto oddílu) mysl, pokud obsahuje neadekvátní ideje, nutně něčím trpí. Tím jsme dokázali druhou polovinu tvrzení. A tak naše mysl atd. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne, že mysl je tím víc podrobená vášním, čím více má neadekvátních idejí, a tím víc koná, čím více má adekvátních idejí.

Tvrzení 2. Tělo nemůže determinovat mysl k přemýšlení, ani mysl nemůže determinovat tělo k pohy-

¹ Tj. pokud bůh konstituuje zároveň esence jiných lidí a ostatních oduševnělých tvorů, neboť i těm náleží jisté poznání. Viz poznámku k důkazu tvrzení 12 oddílu II a Spinozovu poznámku k tvrzení 13 oddílu II.

bu, ani ke klidu, ani k čemukoli jinému (pokud vůbec něco jiného je).

Důkaz. Příčinou všech modů myšlení je Bůh, pokud je věc myslící a pokud není explikován jiným atributem (podle tvrzení 6 oddílu II). Tedy to, co determinuje mysl k přemýšlení, je modus myšlení, a nikoli modus rozlehlosti, tzn. (podle definice I oddílu II) není to tělo. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Pohyb a klid nějakého tělesa musí mít svůj původ v jiném tělese, které je k pohybu nebo klidu determinováno jiným tělesem, a to zase jiným. A tak absolutně vše, co má svůj původ v působení nějakého tělesa, musí mít svůj původ v Bohu, pokud si myslíme, že je dotčen nějakým modem rozlehlosti, a nikoli nějakým modem myšlení (podle téhož tvrzení 6 oddílu II), tj. nemůže to mít svůj původ v myslí, která je (podle tvrzení 11 oddílu II) modem myšlení. Tím jsme dokázali druhou polovinu tvrzení. A tak tělo nemůže mysl atd. Q.e.d.

Poznámka. Tomuto tvrzení můžeme jasněji porozumět z toho, co bylo řečeno v poznámce k tvrzení 7 oddílu II. Mysl a tělo jsou jedna a táž věc, kterou chápeme jednou ve smyslu atributu myšlení a podruhé ve smyslu atributu rozlehlosti. Tím je zaručeno, že uspořádání, tj. souvislost věcí, je stále stejná, ať chápeme přirozenost ve smyslu jednoho nebo druhého atributu. Tedy i uspořádání jednotlivých konání a jednotlivých zakoušení našeho těla je svou přirozeností simultánní s jednotlivými konáními a jednotlivými pasívními stavy naší myslí¹. Je to zřejmé i ze

¹ Základní teze tzv. psychologického paralelismu. Jeho ontologickým základem je teorie dvou vzájemně si odpovídajících atributů.

způsobu, kterým jsme dokazovali tvrzení 12 oddílu II. Ale i když je tomu tak, jak jsem právě řekl, a nejsou žádné další důvody k pochybám, nevěřím přesto, že bude tak snadné přimět lidi, aby nestranně zvážili obsah tohoto tvrzení, jestliže je nepodložím každodenní zkušeností. Tak pevně jsou přesvědčeni, že tělo je uváděno do pohybu nebo setrvává v klidu jedině na pokyn myslí a vykonává mnoho činností, které závisí jen na její vůli a jejím umění vymýšlet si. Nikdo ovšem dosud neurčil, čeho je tělo schopno, tj. zkušenost dosud nikoho nepoučila o tom, co všechno může tělo konat podle zákonů přírody, pokud ji chápeme jen v její tělesnosti, a co všechno nemůže konat, když k tomu myslí není determinováno. Nikdo totiž dosud nepoznal stavbu těla natolik přesně, aby mohl vysvětlit všechny jeho funkce. A to pomlčím o tom, že u zvířat pozorujeme věci, které daleko přesahují lidskou bystrost, a že náměsíčníci dělají ve spánku mnoho věcí, jichž by se při plném vědomí neodvážili. To skýtá postačující důkazy, že samo tělo může konat jen na základě své přirozenosti mnoho věcí, kterým se mysl diví. Nikdo dále neví, jakým způsobem a jakými prostředky uvádí mysl tělo do pohybu, ani kolik druhů pohybu může tělu udělit a jakou rychlostí je schopna jím pohybovat. Z toho vyplývá: jestliže lidé tvrdí, že ta či ona činnost těla má svůj původ v myslí, která má vládu nad tělem, nevědí, co říkají. Nedělají nic jiného, než že přiznávají půvabnými slovy, že neznají pravdivou příčinu činností těla, a ani se tomu nediví. Budou ovšem namítat, že ať vědí nebo nevědí, jakými prostředky uvádí mysl tělo do pohybu, přesvědčili se ze své zkušenosti, že by tělo setrvalo v nečinnosti,

kdyby lidská mysl nebyla uzpůsobena k vymýšlení něčeho. Dále prý ze zkušenosti znají, že mysl rozhoduje o tom, zda mluví nebo mlčí, a věří, že je tomu tak i v mnoha jiných případech, které závisí na rozhodnutí mysli. Pokud se týká první námitky, zeptal bych se jich, jestli nás také zkušenost nepoučuje, že i mysl je nezpůsobilá přemýšlet, kdykoli se tělo nepohybuje. Odpočívá-li tělo ve spánku, je současně uspána i mysl a nemá možnost si vymýšlet jako v bdělém stavu. Dále se domnívám, že každý ze své zkušenosti ví, že mysl není uzpůsobena tak, aby přemýšlela vždy stejným způsobem o téměř předmětu. Jako je tělo lépe či hůře uzpůsobeno, aby v něm mohl být vyvolán představový obraz toho či onoho předmětu, tak i mysl je lépe či hůře uzpůsobena k přemýšlení o tom či o onom předmětu. Budou ovšem namítat, že chápeme-li přírodní zákony samy o sobě a přírodu jen v její tělesnosti, nemůžeme z toho vyvozovat příčiny budov, maleb a podobných věcí, které jsou jen výtvozem lidského umění, a že lidské tělo by nikdy nebylo schopno postavit nějaký chrám,¹ kdyby k tomu nebylo determinováno a vedeno lidskou myslí. Ukázal jsem už, že neznají všechny schopnosti těla a všechno, co lze vyvodit jen z úvah o jeho přirozenosti, a že sami mají zkušenost o tom, kterak samotné zákony přírody stačí k dějům, o nichž by nikdy nevěřili, že se dějí bez jakéhokoli lidského zásahu mysli, jako jsou ty, které dělají náměsíčníci, když spí, a jimž se ve stavu bdění sami diví. Upozorňuji ještě na složitou stavbu lidského těla, která svou umělostí daleko předčí všechny lidské výtvořiny, a pomlčím o tom, čeho jsem

¹ Spinoza interpretuje i výsledky lidské záměrné činnosti jako součást přírodního determinismu.

se dotkl již v předchozím výkladu, že z přirozenosti chápané ve smyslu libovolného atributu plyne nekonečně mnoho věcí. Co se týče druhé námitky, lidské dílo by se jistě dařilo daleko lépe, kdyby lidé měli stejnou vládu nad svými slovy jako nad svým mlčením. Zkušenost nás víc než dostatečně poučuje, že lidé nedokáží ovládat svůj jazyk o nic lépe než své žádosti. To má za následek, že většina lidí se domnívá, že konáme svobodně jen ty věci, po nichž netoužíme tak silně, protože touhu po nich můžeme snadno potlačit vzpomínkou na jinou věc, na niž se rozpomínáme častěji. Naproti tomu že neděláme svobodně to, po čem toužíme ve velmi intenzivním afektu, který se nedá utlumit vzpomínkou na něco jiného. Kdyby neměli zkušenost s tím, že děláme mnoho věcí, které nás potom mrzí, a že zmítání protichůdnými afekty chápeme, která možnost je lepší, ale následujeme tu horší,¹ domnívali by se snad bez zábran, že vše konáme svobodně. Tak se nemluvně domnívá, že svobodně touží po mléce, rozhněvané dítě po pomstě a bázlivec po útěku. I opilec se domnívá, že mluví ve shodě se svobodným rozhodnutím své mysli slova, která by později raději vzal zpátky. Stejně tak blázen, žvanil, dítě a mnoho jiných jim podobných se domnívá, že mluví ze svého svobodného rozhodnutí, a přitom ve skutečnosti nejsou schopni ovládat přívál slov, jež se jim derou do úst. A tak nás naše zkušenost stejně jako náš rozum jasně poučují, že lidé se pokládají za svobodné jen proto, že jsou si vědomi svého jednání, ale o příčinách, které je determinují, nevědí vůbec nic.² Nevědí také, že rozhodnutí mysli nejsou

¹ Parafráze verše z Ovidiových *Proměn*, 7, 20.

² Viz tvrzení 35 oddílu II a naši poznámku k němu.

nic jiného než samy pudy, které jsou podle momentální dispozice těla různé. Každý člověk totiž řídí všechno své počínání podle svých afektů, tj. je-li někdo v zajetí navzájem si odporujících afektů, neví, co by si měl přát dřív, je-li někdo však afektů prost, dá se zase snadno hnát sem a tam. Všechny tyto zkušenosti jasně dokazují, že rozhodnutí mysli i její žádosti a determinované stavy těla jsou též přirozenosti nebo spíše že je to jedna a táž věc, kterou jednou nazýváme rozhodnutím (pokud ji chápeme a explikujeme ve smyslu atributu myšlení) a jednou determinovaným stavem (pokud ji chápeme ve smyslu atributu rozlehlosti a dedukujeme ji ze zákonů pohybu nebo klidu). To bude jasnější z dalšího výkladu. Chci zde totiž zvlášť upozornit ještě na jednu věc, a to, že nemůžeme konat z rozhodnutí naší mysli nic, na co bychom se nemohli rozpomenout. Nemůžeme například vyslovit určité slovo, pokud se na ně nemůžeme rozpomenout. Mysl však nemá svobodnou možnost rozpomenout se na libovolnou věc nebo ji zapomenout. Proto se také věří, že mysl má moc pouze ze svého rozhodnutí mluvit nebo mlčet o nějaké věci, na kterou se rozpomeneme. Avšak když se nám ve snu zdá, že mluvíme, domníváme se také, že mluvíme ze svobodného rozhodnutí mysli. Přesto ve skutečnosti nemluvíme, a když mluvíme, děje se to jen spontánním pohybem našeho těla. Sní se nám dále, že před lidmi něco tajíme, a ve snu o tom mlčíme, z téhož rozhodnutí naší mysli, z něhož o svých činech mlčíme, když bdíme. Konečně se nám může snít, že děláme z rozhodnutí naší mysli něco, čeho bychom se v bdělém stavu neodvážili. Rádi bychom proto věděli, zda v naší mysli existuje dvojí druh rozhodování —

jeden, který je ve fantazii, a druhý, který je svobodný. Jestliže tedy nechceme 'skončit v takových blouznivých úvahách, musíme připustit, že toto takzvané svobodné rozhodnutí mysli nelze odlišit od vlastního vytváření představ či paměti a že není ničím jiným než oním určitým přitakáním, které nutně zahrnuje každá idea, pokud je idejí (viz tvrzení 49 oddílu II). Tato rozhodnutí tedy vznikají v mysli s toutéž nutností jako ideje skutečně existujících věcí. Věří-li někdo, že mluví, mlčí nebo jedná ze svobodného rozhodnutí mysli, pak sní s otevřenýma očima.

Tvrzení 3. Jednání mysli mají svůj původ v adekvátních idejích, její trpné stavy závisí jen na neadekvátních idejích.

Důkaz. Co konstituuje esenci mysli na prvním místě, je idea skutečně existujícího těla (podle tvrzení 11 a 13 oddílu II), která se (podle tvrzení 15 oddílu II) skládá z mnoha jiných idejí, z nichž některé jsou (podle důsledku tvrzení 38 oddílu II) adekvátní a některé (podle důsledku tvrzení 29 oddílu II) neadekvátní. Cokoli tedy vyplývá z přirozenosti mysli tak, že mysl je nejbližší příčinou, z níž to musí být pochopeno, to musí nutně plynout buď z ideje adekvátní, nebo z ideje neadekvátní. Ale pokud má mysl (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) neadekvátní ideje, potud je nutně trpná. Jednání mysli vyplývají tedy jen z adekvátních idejí, a mysl je proto trpná jen tehdy, když má neadekvátní ideje. Q.e.d.

Poznámka. Vidíme tedy, že trpné stavy mysli se vztahují k mysli, pokud zahrnuje určitou negaci, tj. pokud je chápána jako část přírody, kterou nelze jasně a přesně postihnout samu o sobě bez vztahu k jiným jednotlivým věcem. Tímto způsobem bych

mohl dokázat, že jako se trpné stavy vztahují k jednotlivým věcem, tak se vztahují k mysli, a že nemohou být jiným způsobem pochopeny. Ale mým úkolem je pojednat jen o lidské mysli.

Tvrzení 4. Zánik libovolné věci může způsobit jen vnější příčina.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé samo sebou. Definice libovolné věci přitakává esenci této věci, nikoli však popírá, tj. esenci této věci klade, avšak nevyvrací. Nepřihlížíme-li tedy k vnějším příčinám, nýbrž pouze k věci samé, nenalzáme v ní nic, co by mohlo způsobit její zánik. Q.e.d.

Tvrzení 5. Dvě věci mají odporující si přirozenost, tj. dvě věci nemohou existovat v témž subjektu,¹ pokud jedna z nich může způsobit zánik druhé.

Důkaz. Kdyby se mohly mezi sebou shodovat a být současně v jednom subjektu, pak by v tomto subjektu existovalo něco, co by mohlo způsobit jeho zánik, ale to je (podle předchozího tvrzení) nesmyslné. A tak dvě věci atd. Q.e.d.

Tvrzení 6. Každá věc, pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí.²

Důkaz. Věci jsou jednotlivé mody, jimiž jsou (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I) určitým a determinovaným způsobem vyjádřeny atributy Boha, tj. (podle tvrzení 34 oddílu I) jsou to věci, které určitým a determinovaným způsobem vyjadřují moc Boha, jíž Bůh je a jíž je činný. Současně (podle tvrzení 4 tohoto oddílu) žádná věc nemá v sobě nic, co by

¹ Ve významu podkladu (podle řec. HYPOKEIMENON).

² Tuto základní tezi descartovské fyziky, Spinozou uvedenou v důsledku k lématu 3 tvrzení 13 oddílu II, Spinoza aplikuje i na duševní život, který se podle něho vyznačuje stejnou tendencí po setrvačnosti.

mohlo způsobit její zánik či vyvrátit její existenci, a naopak vzdoruje všemu (podle předchozího tvrzení), co by její existenci mohlo vyvrátit. Tedy pokud může a pokud je sama v sobě, snaží se setrvávat ve svém bytí. Q.e.d.

Tvrzení 7. Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než činná esence této věci.

Důkaz. Je-li dána esence libovolné věci, pak (podle tvrzení 36 oddílu I) z ní nutně něco vyplývá. Současně věci nejsou schopny ničeho než toho, co vyplývá nutně z jejich determinované přirozenosti (podle tvrzení 29 oddílu I). Proto schopnost neboli snaha libovolné věci, se kterou věc sama nebo v součinnosti s jinými věcmi něco koná nebo se snaží konat, tj. (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) schopnost neboli snaha, se kterou se věc snaží setrvávat ve svém bytí, není nic jiného než daná neboli skutečná esence této věci. Q.e.d.

Tvrzení 8. Snaha, s níž se libovolná věc snaží setrvávat ve svém bytí, nezahrnuje žádný omezený čas, nýbrž zahrnuje čas neohraničený.

Důkaz. Kdyby zahrnovala omezený čas, který by determinoval trvání nějaké věci, pak by ze samotné schopnosti, jíž věc existuje, vyplývalo, že věc po tomto omezeném čase nemůže existovat a musí způsobit svůj zánik. To je však (podle tvrzení 4 tohoto oddílu) nesmyslné. A tak snaha, s níž věc existuje, nezahrnuje žádný omezený čas, ale právě naopak (podle tvrzení 4 tohoto oddílu), jestliže žádná vnější příčina nezpůsobí její zánik, bude na základě téže schopnosti, která umožňuje její existenci, existovat dál. Tedy tato snaha bude zahrnovat čas neohraničený. Q.e.d.

Tvrzení 9. Mysl, ať už má ideje jasné a přesné nebo zmatené, snaží se setrvávat ve svém bytí v jakémsi neohrazeném trvání a je si této snahy vědoma.

Důkaz. Esenci mysli konstituují ideje adekvátní i neadekvátní (jak jsme ukázali v tvrzení 3 tohoto oddílu). Proto (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) mysl setrvává ve svém bytí, pokud má první i druhé ideje, a to (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) v jakémsi neomezeném trvání. Ale protože mysl si je (podle tvrzení 23 oddílu II) nutně vědoma sebe sama prostřednictvím idejí stavů těla, je si tedy (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) vědoma této své snahy. Q.e.d.

Poznámka. Vztahuje-li se tato snaha jen k mysli, nazýváme ji vůlí, vztahuje-li se současně k mysli i k tělu, nazýváme ji pudem. Pud tedy není nic jiného než sama esence člověka, z jejíž přirozenosti vyplývá to, co slouží k jeho sebezáchově, a člověk je proto ke konání těchto věcí determinován. Dále, mezi pudem a žádostí je jen ten rozdíl, že termín žádost se užívá o lidech, pokud jsou si vědomi svého pudu, a lze jej definovat jako pud, jehož jsme si vědomi. Z toho, co jsme řekli, tedy platí, že se o nic nesnažíme, nic nechceme, nic si pudově nepřejeme a po ničem netoužíme proto, že bychom usoudili, že je to dobré, ale naopak soudíme, že je něco dobré, protože se o to snažíme, protože to chceme, protože si to pudově přejeme a protože po tom toužíme.

Tvrzení 10. Není možné, aby v naší mysli byla idea, která vylučuje existenci našeho těla. Taková idea odporuje naší mysli.

Důkaz. Cokoli může způsobit zánik našeho těla, nemůže v něm být dáno (podle tvrzení 5 tohoto oddílu). Tedy ani idea této věci nemůže být v Bohu, pokud

má ideu našeho těla (podle důsledku tvrzení 9 oddílu II), tzn. (podle důsledku tvrzení 11 a 13 oddílu II) idea této věci nemůže být v naší mysli. Naopak (podle tvrzení 11 a 13 oddílu II) protože to první, co konstituuje esenci mysli, je idea skutečně existujícího těla, pak první a prvořadou snahou naší mysli je (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) přitakávat existenci našeho těla. Proto idea, která popírá existenci našeho těla, odporuje naší mysli. Q.e.d.

Tvrzení 11. Cokoli zvětšuje nebo zmenšuje, podporuje nebo omezuje schopnost našeho těla něco konat, toho idea zvětšuje nebo zmenšuje, podporuje nebo omezuje schopnost naší mysli myslet.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z tvrzení 7 oddílu II a rovněž z tvrzení 14 oddílu II.

Poznámka. Vidíme tedy, že mysl může podléhat mnoha změnám a přecházet k větší či menší dokonalosti. Těmito trpnými stavy si můžeme vysvětlit afekty radosti a smutku. Radostí budu tedy v dalším výkladu rozumět trpný stav, jímž mysl přechází k větší dokonalosti. Smutkem budu rozumět trpný stav, jímž mysl přechází k menší dokonalosti. Vztahuje-li se afekt radosti současně k mysli i k tělu, nazývám jej slastí nebo veselím. V téměř případě nazývám afekt smutku bolestí nebo melancholií. Povšimněme si, že slast a bolest se užívají o člověku, je-li afektem zasažena přednostně nějaká část, a veselí a melancholie, jsou-li zasaženy všechny části stejně. Definici žádosti jsem podal v tvrzení 9 tohoto oddílu. Nerozeznávám žádné jiné prvotní afekty než tyto tři. V dalším výkladu ukáži, že všechny ostatní mají původ v těchto třech. Než budu pokračovat, považuji za vhodné vysvětlit poněkud volněji tvrzení 10 toho-

to oddílu, abychom jasněji porozuměli tomu, jakým způsobem může jedna idea odporovat druhé.

V poznámce k tvrzení 17 oddílu II jsme dokázali, že idea, která konstituuje esenci mysli, zahrnuje existenci těla tak dlouho, dokud toto tělo existuje. Z důsledku tvrzení 8 oddílu II dále plyne, že přítomná existence naší mysli závisí jen na tom, že mysl zahrnuje skutečnou existenci těla. Konečně jsme dokázali (viz tvrzení 17 a tvrzení a poznámku 18 oddílu II), že schopnost mysli, která jí umožňuje vytvářet si představy věcí a rozpomínat se na ně, závisí na tom, že zahrnuje skutečnou existenci těla. Z toho plyne, že přítomná existence mysli a její schopnost vytvářet představy se ruší, jakmile mysl přestane přitakávat přítomné existenci těla. Příčinou, proč mysl přestane této existenci přitakávat, nemůže být sama mysl (podle tvrzení 4 tohoto oddílu) ani to, že tělo přestane existovat, neboť (podle tvrzení 6 oddílu II) příčinou, proč mysl přitakává existenci těla, není to, že tělo začalo existovat, a proto z téhož důvodu nepřestane mysl přitakávat existenci téhož těla proto, že tělo přestalo být; má to tedy (podle tvrzení 8 oddílu II) svůj původ v jiné ideji, která vylučuje přítomnou existenci našeho těla, a tedy i naší mysli, a která tedy odporuje ideji, konstituující esenci naší mysli.

Tvrzení 12. Mysl se, pokud může, snaží představovat si to, co zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat.

Důkaz. Pokud je lidské tělo podněcováno způsobem, který zahrnuje přirozenost nějakého vnějšího tělesa, potud bude lidská mysl o tomto tělese uvažovat jako o přítomném (podle tvrzení 17 oddílu II),

tedy (podle tvrzení 7 oddílu II) pokud lidská mysl uvažuje o nějakém tělese jako o přítomném, tj. (podle poznámky k témuž tvrzení 17) pokud si je představuje, potud je lidské tělo podněcováno způsobem, který zahrnuje přirozenost vnějšího tělesa. A pokud si mysl představuje to, co zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat, potud je tělo podněcováno způsoby, které zvětšují nebo podporují jeho schopnost něco konat (viz postulát 1 tohoto oddílu), potud se zvětšuje a podporuje schopnost mysli myslet. A tak mysl se (podle tvrzení 6 nebo 9 tohoto oddílu) snaží představovat si to, co zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat. Q.e.d.

Tvrzení 13. Když si mysl představuje něco, co zmenšuje nebo omezuje schopnost těla něco konat, snaží se pokud možno rozpomenout se na věci, které vylučují existenci toho, co si představuje.

Důkaz. Pokud si mysl něco takového představuje, potud se schopnost mysli a těla zmenšuje a potud je omezována (jak jsme dokázali v předchozím tvrzení). Přesto si to bude mysl představovat tak dlouho, dokud si nepředstaví něco jiného, co by vyloučilo přítomnou existenci toho, co si představuje (podle tvrzení 17 oddílu II). Tzn. (jak jsme před chvílí dokázali) že schopnost mysli a těla se tak dlouho zmenšuje a je tak dlouho omezována, dokud si mysl nepředstaví něco jiného, co vylučuje existenci toho, co si představuje a co tedy mysl (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) se bude snažit si představit nebo se na to rozpomenout.

Důsledek. Z toho vyplývá: mysl se přičí představovat si to, co zmenšuje nebo omezuje její schopnosti a schopnosti jejího těla.

Poznámka. Na základě těchto tvrzení lze jasně porozumět tomu, co je láska a co je nenávisť. Láska totiž není nic jiného než radost doprovázená idejí vnější příčiny a nenávisť není nic jiného než smutek doprovázený idejí vnější příčiny. Můžeme dále pozorovat, že ten, kdo miluje, nutně se snaží mít věc, kterou miluje, přítomnou a zachovat ji. Naopak ten, kdo nenávidí, snaží se, aby nenáviděnou věc odstranil a zničil. O tom všem však pojednám obšírněji v dalším výkladu.

Tvrzení 14. Byla-li mysl podnícena dvěma afekty zároveň, pak kdykoli je později dotčena jedním z nich, vzruší se zároveň i druhým.

Důkaz. Bylo-li lidské tělo jednou podníceno dvěma tělesy zároveň, pak kdykoli si později mysl představí jedno z nich, rozpomene se okamžitě i na druhé (podle tvrzení 18 oddílu II). Avšak představy ohlašují daleko víc afekty našeho těla než přirozenost vnějších těles (podle důsledku 2 tvrzení 16 oddílu II). A tak jestliže tělo a tedy i mysl (viz definici 3 tohoto oddílu) byly zároveň podníceny dvěma afekty, pak kdykoli jsou později tělo a mysl podníceny jedním z nich, jsou podníceny i druhým. Q.e.d.

Tvrzení 15. Kterákoli věc může být per accidens příčinou radosti, smutku nebo touhy.

Důkaz. Dejme tomu, že mysl je podnícena současně dvěma afekty, z nichž jeden její schopnost něco konat ani nezvětšuje, ani nezmenšuje a druhý tuto schopnost buď zvětšuje, nebo zmenšuje (viz postulát 1 tohoto oddílu). Z předcházejícího tvrzení je zřejmé, že mysl, kdykoli je později podnícena jedním jako svou pravou příčinou, která (podle předpokladu) sama o sobě ani nezvětšuje, ani nezmenšuje její schop-

nost myslet, ihned je podnícena i druhým, který její schopnost myslet zvětšuje nebo zmenšuje, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) je vzrušena radostí nebo smutkem. A tak je ona věc příčinou radosti nebo smutku nikoli sama sebou, ale per accidens. Stejným způsobem můžeme dokázat, že tato věc může být per accidens příčinou žádosti. Q.e.d.

Důsledek. Můžeme nějakou věc milovat nebo nenávidět jen díky tomu, že jsme ji pozorovali v afektu radosti nebo smutku, i když tato věc sama o sobě nebyla účinnou příčinou těchto afektů.

Důkaz. Jedině tím se stává (podle tvrzení 14 tohoto oddílu), že se mysl později při představě této věci dostane do afektu radosti nebo smutku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) že schopnost mysli a těla se zvětšuje nebo zmenšuje atd. Mysl tedy pocítuje (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) žádost nebo (podle důsledku tvrzení 13 tohoto oddílu) odpor představovat si tuto věc, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) miluje tuto věc nebo ji nenávidí. Q.e.d.

Poznámka. Z toho lze pochopit, proč něco milujeme a něco nenávidíme bez vědomé příčiny, pouze ze sympatie nebo antipatie. Sem patří také ty předměty, které v nás vyvolávají radost nebo smutek jen proto, že jsou poněkud podobné předmětům, které v nás obvykle vyvolávají tytéž afekty, jak ukáží v následujícím tvrzení. Víím ovšem, že autoři, kteří poprvé zavedli termíny sympatie a antipatie, chtěli jimi označit některé skryté vlastnosti věcí.¹ Přesto vidím, že si

¹ Míněn je Bacon, který plánoval pro třetí část *Velkého obnovení věd* spis *Popis sympatií a antipatií věcí* a napsal k němu předmluvu.

můžeme dovolit rozumět jimi známé či zjevné vlastnosti.

Tvrzení 16. Budeme nějakou věc milovat nebo nenávidět jen proto, že si představujeme, že je podobná předmětu, který obyčejně vyvolává v naší mysli radost nebo smutek, i když to, v čem je tato věc onomu předmětu podobná, není účinnou příčinou těchto afektů.

Důkaz. To, co je podobné předmětu, pozorovali jsme na předmětu samém (podle předpokladu) s afektem radosti nebo smutku. Proto (podle tvrzení 14 tohoto oddílu) bude-li mysl podnícena jeho představou, hned se také vzruší tím či oním afektem, a důsledně i věc, na níž vnímáme totéž, bude (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) per accidens příčinou radosti nebo smutku. A tak (podle předchozího důsledku) přestože to, v čem se to předmětu podobá, není samo účinnou příčinou našich afektů, budeme to milovat nebo nenávidět. Q.e.d.

Tvrzení 17. Jestliže si představujeme, že věc, která nás obvykle podněcuje k afektu smutku, obsahuje v sobě něco, co je podobné jiné věci, která nás obvykle podněcuje k stejné velkému afektu radosti, budeme tuto věc současně nenávidět i milovat.

Důkaz. Tato věc je totiž (podle předpokladu) sama sebou příčinou smutku a (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu), pokud si je představujeme v tomto afektu, nenávidíme ji. Pokud kromě toho obsahuje ještě něco, co je podobné jiné věci, která nás obvykle podněcuje k stejné velkému pocitu radosti, potud ji budeme (podle předchozího tvrzení) se stejně velkým úsilím milovat. A tak budeme tutéž věc nenávidět i milovat. Q.e.d.

Poznámka. Tento stav mysli, který vzniká ze dvou odporujících si afektů, se nazývá kolísání mysli. Má se k afektu tak, jako se má pochybování k představě (viz poznámku k tvrzení 44 oddílu II), a rozdíl mezi kolísáním mysli a pochybováním je jen kvantitativní. Musím poznamenat, že toto kolísání mysli jsem odvodil v předcházejícím tvrzení z příčin, které byly samy sebou příčinou jednoho afektu a per accidens příčinou druhého afektu. Učinil jsem to proto, že se to dalo snadněji vyvodit z předcházejících tvrzení, a ne proto, že bych chtěl popírat, že kolísání mysli vzniká ve většině případů z předmětu, který je současně účinnou příčinou jednoho i druhého afektu. Lidské tělo se skládá (podle postulátu 1 oddílu II) z velkého počtu jednotek různé přirozenosti, a tedy (podle axiómu 1 po lématu 3, který viz po tvrzení 13 oddílu II) může být jedním a týž tělesem podněcováno mnoha a různými způsoby, a naopak, protože jedna a táž věc může být podněcována mnoha způsoby, bude moci podněcovat jednu a tutéž část těla mnoha a různými způsoby. Z toho lze snadno pochopit, že jeden a týž předmět může být příčinou mnoha odporujících si afektů.

Tvrzení 18. Představa věci minulé nebo budoucí vyvolává v člověku tentýž afekt radosti nebo smutku jako představa věci přítomné.

Důkaz. Pokud je člověk podnícen představou nějaké věci, bude věc považovat za přítomnou, i když neexistuje (podle tvrzení a důsledku 17 oddílu II), a nebude si ji představovat jako minulou nebo budoucí, nemá-li ji ovšem spojenou s představou minulého nebo budoucího času (viz poznámku k tvrzení 44 oddílu II). Proto představa věci uvažovaná sama

o sobě zůstává stejná, ať se vztahuje k budoucnosti minulosti nebo přítomnosti, tj. (podle důsledku b) tvrzení 16 oddílu II) stav těla neboli afekt zůstává stejný, ať je představou věci minulé či budoucí, nebo ať je představou věci přítomné. Afekt radosti nebo smutku je tedy stejný, ať jde o představu věci minulé či budoucí, nebo ať jde o představu věci přítomné. Q.e.d.

Poznámka a). Věc nazývám minulou nebo budoucí podle toho, pokud jsme jí byli nebo pokud jí budeme podníceni, například pokud jsme ji viděli nebo ji uvidíme, osvěžovala nás či nás bude osvěžovat, ubližovala nám nebo nám ublíží atd. Pokud si ji takto představujeme, potud přitakáváme její existenci, tzn. tělo není podněcováno žádným afektem, který by existenci této věci vylučoval. Proto (podle tvrzení 17 oddílu II) je tělo podněcováno představovým obrazem této věci stejným způsobem, jako by byla přítomna sama věc. Protože se však obvykle stává, že ti, kdo mají velkou zkušenost, kolísají a pochybují silně o výsledku (viz poznámku k tvrzení 44 oddílu II), kdykoli uvažují o věci jako o budoucí nebo minulé, dochází k tomu, že afekty, které vznikají z podobných představ věcí, nejsou tak stálé, nýbrž jsou většinou rušeny představami jiných věcí, dokud lidé nenabudou větší jistoty o výsledku.

Poznámka b). Na základě toho, co bylo řečeno, pochopíme, co je to naděje, strach, bezpečnost, zoufalství a výčitky svědomí. Naděje není nic jiného než stálá radost, která vznikla z představy budoucí nebo minulé věci, o jejímž výsledku pochybujeme. Naproti tomu strach je nestálý smutek, který rovněž vzniká z představy věci, o níž pochybujeme. Odstraníme-li

pochyby obsažené v těchto afektech, stane se z naděje bezpečnost a ze strachu zoufalství, tj. radost nebo smutek, jenž vzniká z představy věci, které jsme se báli nebo v kterou jsme doufali. Potěšení je radost, která vzniká z představy minulé věci, o jejímž výsledku jsme pochybovali. Výčitky svědomí jsou smutek, který je v protikladu k potěšení.

Tvrzení 19. Představuje-li si někdo, že to, co miluje, zanikne, pocítí smutek, představuje-li si, že to zůstane zachováno, pocítí radost.

Důkaz. Mysl se snaží, pokud může, představovat si to, co zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat (podle tvrzení 12 tohoto oddílu), tj. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) snaží se představovat si to, co miluje. Ale vytváření představ je podporováno tím, co je ve shodě s existencí věci, a naopak je omezováno tím, co existenci věci omezuje (podle tvrzení 17 oddílu II). A tak představy věcí, které jsou ve shodě s existencí milované věci, podporují snahu, s níž se mysl snaží představit si milovanou věc, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) vyvolávají v mysli afekt radosti, a naopak věci, které existenci milované věci vylučují, tuto snahu myslí omezují, tzn. (podle téže poznámky) vyvolávají v mysli afekt smutku. A tak představuje-li si někdo, že to, co miluje, zanikne, pocítí smutek atd. Q.e.d.

Tvrzení 20. Představuje-li si někdo, že to, co nenávidí, zanikne, pocítí radost.

Důkaz. Mysl se snaží (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) představovat si to, co vylučuje existenci věci, které zmenšují nebo omezují schopnost těla něco konat, tzn. (podle poznámky k témuž tvrzení) snaží se představovat si to, co vylučuje existenci věci,

kteřé nenávidí. Tedy představa té věci, která vylučuje existenci toho, co mysl nenávidí, tuto snahu myslí podporuje, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) vyvolává v myslí afekt radosti. A tak představuje-li si někdo, že to, co nenávidí, zanikne, pocítí radost. Q.e.d.

Tvrzení 21. Představuje-li si někdo, že to, co miluje, má radost nebo smutek, bude rovněž mít radost nebo smutek, obojí tento afekt bude v milujícím tím větší nebo menší, čím větší nebo menší bude ten či onen afekt ve věci, která je milována.

Důkaz. Představy věcí, které (jak jsme dokázali v tvrzení 19 tohoto oddílu) jsou ve shodě s existencí milované věci, podporují snahu myslí představit si tuto milovanou věc. Ale radost je ve shodě s existencí věci, která pocítuje radost, a to tím víc, čím větší je afekt radosti, neboť (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) radost je přechod k větší dokonalosti. A tak představa radosti věci milované podporuje v milujícím snahu jeho myslí, tj. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) vyvolává v milujícím afekt radosti, a to tím větší, čím větší afekt bude obsažen v milované věci. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále, pokud nějaká věc upadne do smutku, zaniká, a to tím víc, čím větší je afekt smutku (podle téže poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu). Tedy (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), jestliže si někdo představuje, že to, co miluje, je postiženo smutkem, sám pocítí smutek, a to tím větší, čím větší bude tento afekt v milované věci. Q.e.d.

Tvrzení 22. Představujeme-li si, že někdo vyvolal radost ve věci, kterou milujeme, pocítíme k němu lásku. Představujeme-li si naopak, že někdo jí způso-

bil smutek, jsme zachvacováni nenávistí k němu.

Důkaz. Jestliže někdo vyvolává radost nebo smutek ve věci, kterou milujeme, uvrhne rovněž nás do radosti nebo smutku, jestliže si (podle předchozího tvrzení) představujeme onu věc jako uvedenou do oné radosti nebo smutku. Předpokládá se, že tato radost nebo smutek existuje v nás spolu s idejí vnější příčiny. A tak (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) jestliže si představujeme, že někdo vyvolává ve věci, kterou milujeme, radost nebo smutek, jsme uchvacováni k němu láskou nebo nenávistí. Q.e.d.

Poznámka. Tvrzení 21 nám vysvětluje, co je to soucit. Můžeme jej definovat jako smutek, který má svůj původ ve škodě, která se děje druhému. Nevím však, jak by se měla nazývat radost, která má svůj původ v dobru, které se dostává druhému. Dále budu nazývat lásku k tomu, co činí druhému dobře, přízní, a naopak nenávist k tomu, co činí druhému špatně, nevolí. Dále je třeba si všimnout, že náš soucit nepatří vždy jen té věci, kterou jsme milovali (jak jsme ukázali v tvrzení 21), ale i té věci, kterou neprovází žádný náš afekt; stačí (jak v dalším výkladu ukáži), když usoudíme, že je nám podobná. Podobně budeme mít v oblibě člověka, který činí dobře tomu, kdo je nám podobný, a naopak budeme rozhořčeni na toho, kdo uškodil věci, která je nám podobná.

Tvrzení 23. Představuje-li si někdo, že to, co nenávidí, je postiženo smutkem, zaraďuje se. Bude-li si naopak tutéž věc představovat rozradostněnou, zarmoutí se. Obojí tento afekt bude tím větší nebo tím menší, čím větší nebo menší bude opačný afekt ve věci, kterou nenávidí.

Důkaz. Pokud je nenáviděná věc postižena smutkem, potud zaniká, a to tím víc, čím větším smutkem je stížena (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu). Jestliže si tedy někdo (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) představuje věc, již nenávidí, postiženou smutkem, bude naopak zachvácen radostí, a to tím větší, čím větší smutek je podle jeho představy vyvolán v nenáviděné věci. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále, radost je ve shodě s existencí radující se věci (podle téže poznámky k tvrzení 11), a to tím víc, čím se radost považuje za větší. Jestliže si někdo představuje, že v tom, koho nenávidí, je vyvolána radost, bude tato představa (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) omezovat jeho vlastní snahu, tj. ten, kdo nenávidí, bude stížen smutkem atd. Q.e.d.

Poznámka. Takováto radost bude jen stěží čistá a bez jakéhosi duševního konfliktu, neboť (jak za chvíli v tvrzení 27 ukážu) pokud si představujeme, že věc nám podobná je stížena smutkem, musíme pociťovat smutek. Opačný pocit máme, když si ji představujeme v radosti. Na tomto místě však přihlížíme jen k nenávisti.

Tvrzení 24. Představujeme-li si, že někdo podnítl věc námi nenáviděnou k radosti, pocítíme k němu rovněž nenávist. Představujeme-li si naopak, že jí způsobil žalost, pak v nás tato představa vyvolá vůči němu lásku.

Důkaz. Toto tvrzení bychom dokazovali stejným způsobem jako tvrzení 22 tohoto oddílu, na které zde odkazují.

Poznámka. Tyto a podobné afekty nenávisti patří k závisti, která tedy není nic jiného než nenávist, pokud se jí myslí to, co člověka naladí tak, že se raduje ze

zla druhého člověka, a naopak je smutný z jeho štěstí.

Tvrzení 25. Snažíme se tvrdit o sobě a o milované věci všechno, co si představujeme, že v nás nebo v milované věci vyvolá radost, a naopak snažíme se popírat všechno, o čem si představujeme, že nám nebo milované věci způsobí smutek.

Důkaz. To, o čem si představujeme, že působí milované věci radost nebo smutek, působí radost i smutek i v nás (podle tvrzení 21 tohoto oddílu). A mysl (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) se snaží, pokud může, představovat si to, co v nás vyvolává afekt radosti, tj. (podle tvrzení a důsledku 17 oddílu II) snaží se myslit si to jako přítomné, a naopak (podle tvrzení 13 tohoto oddílu), snaží se vyloučit existenci toho, co nám působí smutek. A tak se snažíme tvrdit o sobě a o milované věci všechno, o čem si představujeme, že to v nás nebo v milované věci působí radost a naopak. Q.e.d.

Tvrzení 26. Snažíme se tvrdit o nenáviděné věci všechno, o čem si představujeme, že v ní vyvolá smutek, a naopak snažíme se popírat všechno, co v ní vyvolá radost.

Důkaz. Toto tvrzení vyplývá z tvrzení 23, tak jako předchozí tvrzení vyplývá z tvrzení 21 tohoto oddílu.

Poznámka. Z těchto tvrzení je vidět, jak snadno má člověk o sobě a o milované věci lepší mínění, než je přiměřené, a naopak jak snadno má o nenáviděné věci horší mínění, než je přiměřené. Pokud se tato představa týká přímo člověka, který má o sobě lepší mínění, než je přiměřené, nazýváme ji pýchou. Je to jakýsi druh blouznivosti, při které člověk sní s otevřenými očima o tom, že může všechno, co je pro něho dosažitelné pouze v představách. Uvažuje

o tom jako o něčem skutečném a těší se tím po celou dobu, kdy si nedovede představit příčiny, které existenci těchto věcí vylučují a které determinují jeho schopnost něco konat. Pýcha je tedy radost, která má svůj původ v tom, že člověk o sobě smýšlí lépe, než je přiměřené. Dále, radost, která má svůj původ v tom, že smýšlíme o jiném lépe, než je přiměřené, se nazývá přeceňování. Konečně radost, která má svůj původ v tom, že smýšlíme o jiném hůře, než je přiměřené, se nazývá podceňování.

Tvrzení 27. Představujeme-li si, že nějaká nám podobná věc, k níž jsme dosud nepocítili žádný afekt, se nachází v nějakém afektu, vyvolává to v nás podobný afekt.

Důkaz. Představy věcí jsou stavy lidského těla, jejichž ideje představují vnější tělesa, jako by byla pro nás přítomna (podle poznámky k tvrzení 17 oddílu II), tj. (podle tvrzení 16 oddílu II) jejichž ideje v sobě zahrnují přirozenost lidského těla a současně přítomnou přirozenost vnějšího tělesa. Jestliže tedy je přirozenost vnějšího tělesa podobná přirozenosti našeho těla, pak idea vnějšího tělesa, které si představujeme, zahrnuje v sobě afekci našeho těla, podobnou afekci vnějšího tělesa. Jestliže si tedy představujeme někoho, kdo je nám podobný, jako podníceného nějakým afektem, bude tato představa vyjadřovat afekci našeho těla podobnou onomu afektu. Jestliže si tedy představujeme, že nějaká věc nám podobná je podnícena nějakým afektem, býváme podníceni tímž afektem. Jestliže však nám podobnou věc nenávidíme, pocítíme (podle tvrzení 23 tohoto oddílu) afekt opačný, a nikoli podobný. Q.e.d.

Poznámka. Pokud se toto napodobení afektů týká

smutku, nazýváme je soucit (viz o něm poznámku k tvrzení 22 tohoto oddílu), pokud se týká žádosti, nazýváme je revnivost. Ta není nic jiného než žádost nějaké věci, jež v nás vzniká tím, že si představujeme, jak jiní nám podobní mají tutéž žádost.

Důsledek a). Jestliže si představujeme, že někdo, k němuž jsme dosud nepocítili žádný afekt, vyvolá ve věci nám podobné afekt radosti, vzbudí to v nás vůči němu lásku. Jestliže si naopak představujeme, že v ní vyvolá smutek, vzbudí to v nás nenávisť.

Důkaz. Toto tvrzení lze dokázat z předcházejícího tvrzení týmž způsobem jako tvrzení 22 tohoto oddílu z tvrzení 21.

Důsledek b). Věc, s níž máme soucit, nemůžeme nenávidět, protože její ubohost v nás vyvolává afekt smutku.

Důkaz. Kdybychom ji mohli proto nenávidět, pak (podle tvrzení 23 tohoto oddílu) bychom se museli radovat z jejího smutku, ale to je proti předpokladu.

Důsledek c). Pokud můžeme, snažíme se osvobodit z bídy věc, s níž máme soucit.

Důkaz. Ta věc, která vyvolává ve věci, s níž máme soucit, smutek, způsobuje v nás (podle předchozího tvrzení) podobný smutek. Proto se snažíme (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) rozpomenout se na vše, co existenci oné věci vylučuje neboli způsobuje její zánik, tj. (podle poznámky k tvrzení 9 tohoto oddílu) budeme dychtívi způsobit jí zánik, tj. budeme determinováni k tomu, abychom jí způsobili zánik. A tak se budeme snažit věc, s níž máme soucit, osvobodit z její ubohosti. Q.e.d.

Poznámka. Tato vůle neboli snaha činit dobro, jež vzniká z naší vůle činit dobro věci, s níž máme sou-

cít, se nazývá blahovůle. Není to nic jiného než žádost, která má svůj původ v soucitu. O lásce a nenávisti k tomu, kdo činí dobře nebo zle věci, o které si představujeme, že je nám podobná, viz poznámku k tvrzení 22 tohoto oddílu.

Tvrzení 28. Snažíme se podpořit vznik všeho, o čem si představujeme, že vede k radosti, a odstranit nebo zničit vše, o čem si představujeme, že jí odporuje či vede ke smutku.

Důkaz. Snažíme se, pokud můžeme, představovat si to, o čem si představujeme, že vede k radosti (podle tvrzení 12 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 17 oddílu II) snažíme se, pokud to lze, myslet to jako přítomné či jako skutečně existující. Ale snaha mysli neboli její schopnost myslet je svou přirozeností stejná a současná se snahou těla neboli schopností těla něco konat (jak jasně vyplývá z důsledku tvrzení 7 a důsledku tvrzení 11 oddílu II). A tak naše snaha, aby věc, která vede k radosti, existovala, je absolutní neboli (což je podle poznámky k tvrzení 9 tohoto oddílu totéž) dychtíme po tom a míříme za tím. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále, jestliže si představujeme, že něco, o čem se domníváme, že je příčinou našeho smutku, zaniká, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) jestliže si představujeme, že to, co nenávidíme, zaniká, budeme se (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) radovat, a tedy budeme se to snažit zničit neboli (podle tvrzení 13 tohoto oddílu) odstranit do té míry, abychom na to nemysleli jako na přítomné. Tím jsme dokázali druhou část tvrzení. A tak se snažíme podpořit vznik všeho atd. Q.e.d.

Tvrzení 29. Budeme se snažit konat všechno, nač

lidé¹ hledí podle našich představ s radostí, a budeme mít naopak odpor ke konání všeho, k čemu lidé mají podle našich představ odpor.

Důkaz. Tím, že si představujeme, že lidé nějakou věc milují nebo nenávidí, budeme rovněž (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) tuto věc milovat nebo nenávidět, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) budeme se z přítomnosti té věci radovat nebo rmoutit. Proto (podle předchozího tvrzení) se budeme snažit konat vše, o čem si představujeme, že to lidé budou milovat nebo že na to budou hledět s radostí atd. Q.e.d.

Poznámka. Tato snaha něco konat a něco opomíjet jen proto, abychom se zalíbili lidem, se jmenuje ctižádost, zvláště když naše snaha zalíbit se lidem je tak silná, že něco konáme nebo opomíjíme ke své škodě nebo ke škodě někooho jiného. Jinak se nazývá lidskostí (humanitas). Dále radost, která provází naši představu druhého, jenž se nás svým konáním snaží potěšit, nazývám chválou. Smutek, s nímž se odvracíme od konání druhého, nazývám hanou.

Tvrzení 30. Jestliže někdo vykonal něco, o čem si představuje, že tím vyvolal v ostatních lidech radost, vyvolá to v něm radost provázenou ideou sebe sama jako příčiny, tj. bude sám o sobě uvažovat s radostí. Jestliže naopak vykonal něco, o čem si představuje, že tím vyvolal v ostatních smutek, bude o sobě uvažovat se smutkem.

Důkaz. Jestliže si někdo představuje, že vyvolal v ostatních radost nebo smutek, pak (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) to i v něm vyvolá radost nebo smu-

¹ Zde a v dalším výkladu máme na mysli lidi, k nimž jsme nepocítili žádný afekt (Spinozova poznámka).

tek. Ale člověk si je (podle tvrzení 19 a 23 oddílu II) vědom sám sebe prostřednictvím stavů, které jej determinují k jednání. A tak jestliže někdo vykonal něco, o čem si představuje, že to v ostatních vyvolalo radost, vyvolá to i v něm radost provázenou vědomím sebe sama jako příčiny, tj. bude uvažovat sám o sobě s radostí, a naopak. Q.e.d.

Poznámka. Láska je (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) radost provázená idejí vnější příčiny a nenávist je smutek provázený rovněž idejí vnější příčiny. Proto bude i tato radost a tento smutek určitým druhem lásky a nenávisti. Protože se však láska a nenávist vztahují k vnějším předmětům, označíme tyto afekty jinými jmény. Radost, která je provázena idejí vnitřní příčiny, nazveme slávou (chloubou), a proti ní stojící smutek hanbou (studem). Takto je budeme nazývat tehdy, když radost nebo smutek vznikají z toho, že se někdy člověk domnívá, že je chválen nebo tupen. Jinak budu radost provázenou idejí vnitřní příčiny nazývat spokojeností se sebou samým a proti ní stojící smutek lítostí. Dále, protože může dojít k tomu, že radost, kterou podle našich představ vyvoláváme v ostatních, existuje opravdu jen v našich představách a protože (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) každý se snaží představovat si o sobě vše, o čem si představuje, že to v něm vyvolává radost, může tedy snadno dojít k tomu, že slávychtivý člověk začne být pyšný a představuje si, že je všem milý, zatímco ve skutečnosti je všem nesnesitelný.

Tvrzení 31. Jestliže si představujeme, že někdo miluje to, co milujeme, nebo že touží po tom, po čem toužíme, nebo že nenávidí to, co nenávidíme, tím

trvaleji budeme tuto věc milovat, toužit po ní atd. Jestliže si představujeme, že někdo má odpor k tomu, co milujeme, a naopak (miluje to, co nenávidíme),¹ budeme pocítovat kolísání mysli.

Důkaz. Jen proto, že si představujeme, že někdo něco miluje, budeme tuto věc (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) rovněž milovat. Ale předpokládáme, že ji milujeme i bez toho. Pak tedy přistoupí k lásce nová příčina, která ji bude posilovat. Budeme tedy milovat to, co milujeme, ještě trvaleji. Dále, jen proto, že si představujeme, že někdo má k něčemu odpor, budeme (podle téhož tvrzení 27) mít k této věci také odpor. Ale předpokládáme-li, že současně tutéž věc milujeme, pak budeme současně tutéž věc milovat i nenávidět neboli (viz poznámku k tvrzení 17 tohoto oddílu) budeme zakoušet kolísání mysli. Q.e.d.

Důsledek. Z toho a z tvrzení 28 vyplývá: každý člověk se snaží, pokud může, aby všichni milovali to, co miluje on sám, a aby nenáviděli to, co on sám nenávidí. Proto říká básník: Milenec zároveň musí i doufat, i zároveň bát se, milovat, co jiný nechá, může jen zvrácený muž.²

Poznámka. Tato snaha, aby každý schvaloval to, co miluji nebo nenávidím, je ve skutečnosti ctižádost (viz poznámku k tvrzení 29 tohoto oddílu). Proto vidíme, že se každý už podle své přirozenosti snaží, aby ostatní žili podle jeho názoru. Protože se o to všichni stejně snaží, všichni si také stejně překázejí, a protože všichni chtějí, aby byli chváleni a milováni, všichni se navzájem nenávidí.

¹ Doplněno podle holandského překladu (pozn. překl.).

² Ovidius, *O lásce a milování*, Praha 1969, str. 80. Podle Baensche nelze věcně odůvodnit použití citátu v textu.

Tvrzení 32. Představujeme-li si, že se někdo raduje z věci, kterou může vlastnit jen on sám, pokusíme se způsobit, aby tuto věc nevlastnil.

Důkaz. Pouhá představa, že se někdo těší z nějaké věci, může způsobit, že (podle tvrzení 27 a důsledku a/ tohoto oddílu) tuto věc budeme milovat a budeme toužit, abychom se z ní mohli těšit. Ale (podle předpokladu) představujeme si, že této naší radosti stojí v cestě, že se z téže věci těší on. Tedy (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) se budeme snažit, aby tuto věc nevlastnil. Q.e.d.

Poznámka. Vidíme, že lidská přirozenost je ve většině případů uzpůsobena tak, že má soucit s těmi, jimž se vede zle, a že závidí těm, jimž se vede dobře, a závidí tím více (podle předchozího tvrzení), čím více milují věc, o které si představují, že ji vlastní někdo jiný. Dále je vidět, že lidský soucit vyplývá z téže vlastnosti lidské přirozenosti jako lidská závist a ctižádost. Konečně, budeme-li se chtít poradit přímo s denní zkušeností, zjistíme, že nás poučí o tomtéž, zvláště povšimneme-li si mladších let našeho života. Zkušenost nás učí, že malé děti, jejichž tělo je stále jakoby v rovnováze, se smějí nebo pláčou jen proto, že vidí jiné smát se nebo plakat. A at dělají jiní cokoli, ihned se to snaží napodobit a touží po všem, o čem si představují, že to jiným působí potěšení. A to všechno proto, že představy věcí vlastně jsou — jak jsme řekli — stavy lidského těla, tj. mody, v nichž je lidské tělo působením vnějších příčin podněcováno a jimiž je disponováno ke konání té či oné věci.

Tvrzení 33. Milujeme-li věc¹ nám podobnou, sna-

¹ Spinoza se i na jiných místech drží termínů používaných v přírodní filozofii, orientované na fyziku jako na soudobou

žíme se, pokud můžeme, způsobit, aby i ona nás milovala.

Důkaz. Snažíme se, pokud můžeme, představovat si věc, kterou milujeme, víc než jiné věci (podle tvrzení 12 tohoto oddílu). Je-li nám tedy věc podobná, budeme se snažit vyvolat v ní víc než v jiných věcech radost (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), neboli budeme se, pokud můžeme, snažit způsobit, aby v milované věci byla vyvolána radost provázená idejí o nás, tj. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) budeme se snažit způsobit, aby i ona nás milovala. Q.e.d.

Tvrzení 34. Čím větší bude v našich představách afekt, který jsme v milované věci vyvolali, tím více budeme na to hrdi.

Důkaz. Snažíme se (podle předchozího tvrzení), pokud můžeme, aby milovaná věc opětovala naši lásku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) snažíme se, aby milovaná věc byla podněcována radostí provázenou idejí o nás. Čím větší je podle našich představ vzbuzená radost, jejíž jsme příčinou, tím více to podporuje tuto naši snahu, tj. (podle tvrzení a poznámky 11 tohoto oddílu) tím větší radost to v nás vyvolává. Když se ale radujeme z toho, že vyvoláváme radost v někom, kdo je nám podobný, pak (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) uvažujeme sami o sobě s radostí. A tak čím větší bude afekt, který v milované věci vyvoláme, tím větší bude radost, s níž budeme přemýšlet sami o sobě, tj. (podle po-

univerzální vědu přírodní. Proto se zde mluví o předmětu lásky jako o věci (res), i když jí může být lidská bytost. Stejně mluví v důkazu tvrzení 12 oddílu II a v tvrzení 13 téhož oddílu o živočiších (tj. o individuích oduševnělých v menší míře než lidská mysl) jako o věcech.

známky k tvrzení 30 tohoto oddílu) tím více budeme na to hrdi. Q.e.d.

Tvrzení 35. Představuje-li si někdo, že jiný k sobě váže stejně těsným nebo těsnějším poutem přátelství věc, kterou dřív vlastnil sám, vyvolá to v něm nenávist k milované věci a závist k onomu druhému.

Důkaz. Čím větší si kdo představuje lásku, kterou vyvolal vůči sobě v milované věci, tím hrdějším se bude cítit (podle předchozího tvrzení), tzn. (podle poznámky k tvrzení 30 tohoto oddílu) tím víc se bude radovat. Proto (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) se bude snažit, pokud může, představit si, že milovaná věc je k němu vázána tím nejpevnějším poutem, a tato snaha neboli tento pud bude dále rozněčován představou, že někdo jiný touží po téže věci (podle tvrzení 31 tohoto oddílu). Ale tato snaha neboli tento pud bude (podle předpokladu) omezován samotnou představou milované věci, s níž bude spojena představa toho, koho k sobě milovaná věc váže. Tedy (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) bude v něm vyvolán smutek provázený idejí milované věci jako příčinou tohoto smutku a současně představou druhého člověka, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) vyvolá to v něm afekt nenávisti k milované věci i k onomu druhému člověku (podle důsledku tvrzení 15 tohoto oddílu), kterému bude závidět, protože má potěšení z milované věci. Q.e.d.

Poznámka. Tato nenávist k milované věci spojená se závistí, se nazývá žárlivost. Není to nic jiného než kolísání myslí, které vzniká současně z lásky a z nenávisti provázené idejí druhého člověka, kterému závidíme. Nenávist k milované věci bude úměrná ra-

dosti, kterou v žárlivém vyvolávala milovaná věc, a afektu, který v něm vyvolával ten, o němž si představuje, že k sobě milovanou věc připoutal. Jestliže ho nenáviděl, bude (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) nenávidět milovanou věc již proto, že vyvolává radost v tom, co sám nenávidí, a také proto (podle důsledku tvrzení 15 tohoto oddílu), že je nucen spojovat představu milované věci s představou toho, koho nenávidíme. Tento druhý důvod se uplatňuje většinou v lásce k ženám. Jestliže si někdo představuje, že se milovaná žena vzdává někomu jinému, nebude zarmoucen jen proto, že je tím omezován jeho pud, ale bude k ní rovněž pocítovat odpor proto, že je nucen spojovat si představu milované věci s představou pohlavních orgánů a výměšků druhého. K tomu přistupuje ještě to, že žárlivec není přijímán milovanou věcí s týmž výrazem jako dříve. To je také příčinou milencova zármutku, jak ukáží v následujícím tvrzení.

Tvrzení 36. Rozpomíná-li se někdo na věc, která mu jednou způsobila potěšení, touží po tom zmocnit se jí za týchž okolností, jako když mu poprvé způsobila potěšení.

Důkaz. Cokoli člověk spatřil současně s věcí, která mu způsobila potěšení, to vše bude (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) příčinou jeho radosti per accidens. Proto (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) bude toužit po tom, aby se současně s touto věcí zmocnil všeho, co jej potěšilo, tj. bude toužit, aby se zmocnil věci se všemi okolnostmi, jako když mu poprvé způsobila potěšení. Q.e.d.

Důsledek. Zjistí-li milenc, že jedna z těchto okolností chybí, bude se rmoutit.

Důkaz. Pokud totiž zjistí, že nějaká okolnost chybí,

potud si bude představovat něco, co vylučuje existenci této věci. Protože (podle předchozího tvrzení) po oné věci touží z lásky, touží také po oné okolnosti. Tedy (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) pokud si tuto věc představuje v její nedostatečnosti, bude se rmoutit. Q.e.d.

Poznámka. Tento smutek vztahující se k nepřítomnosti toho, co milujeme, nazývám přáním.

Tvrzení 37. Žádost, která vzniká ze smutku nebo z radosti, z nenávisti nebo z lásky, je tím větší, čím větší je afekt.

Důkaz. Smutek (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) zmenšuje nebo omezuje schopnost člověka něco konat, tzn. (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) zmenšuje nebo omezuje snahu člověka setrvat ve svém bytí. Proto smutek (podle tvrzení 5 tohoto oddílu) této snaze odporuje, a ať se člověk v afektu smutku snaží o cokoli, snaží se, aby odstranil smutek. Ale čím větší je (podle definice) smutek, tím větší částí lidské schopnosti něco konat odporuje. A tak čím je smutek větší, tím větší bude schopnost něco konat, s níž se člověk bude snažit, aby smutek odstranil, tzn. (podle poznámky k tvrzení 9 tohoto oddílu) s tím větší touhou neboli snahou bude usilovat o to, aby smutek odstranil. Dále, protože radost (podle téže poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) zvětšuje nebo podporuje schopnost člověka něco konat, lze tímto způsobem snadno dokázat, že člověk uchvácený radostí touží jen po jejím zachování, a to tím toužebněji, čím je radost větší. Konečně protože nenávist a láska jsou vlastně afekty smutku a radosti, vyplývá z toho stejným způsobem, že snaha, pužení neboli žádost, která vzniká z nenávisti nebo z lásky,

bude úměrná této nenávisti nebo této lásce. Q.e.d.

Tvrzení 38. Jestliže někdo začal milovanou věc nenávidět tak, že láska je zcela zahlazena, bude ji z téhož důvodu stíhat větší nenávistí, než kdyby ji byl nikdy nemiloval, a jeho nenávist bude tím větší, čím větší byla předtím jeho láska.

Důkaz. Začne-li někdo nenávidět věc, kterou miloval, omezuje to více jeho snah, než kdyby ji nebyl miloval, protože láska je (podle poznámky k tvrzení 13) radost, kterou si člověk (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) snaží pokud možno uchovat, a to tím, že uvažuje o milované věci jako o přítomné a vyvolává v ní pokud možno (podle tvrzení 21 tohoto oddílu) radost, a tato snaha je (podle předchozího tvrzení) tím větší, čím větší je láska. Stejně je tomu se snahou způsobit, aby milovaná věc opětovala jeho lásku (viz tvrzení 33 tohoto oddílu). Avšak tyto snahy jsou (podle důsledku tvrzení 13 a podle tvrzení 23 tohoto oddílu) omezovány nenávistí vůči milované věci. A tak (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) bude v milujícím vyvolán smutek rovněž z tohoto důvodu a tento afekt bude tím větší, čím větší byla láska, tzn. ke smutku, který byl příčinou nenávisti, přistupuje ještě smutek, který vzniká z toho, že onu věc dřív miloval. Bude tedy přemýšlet o věci, kterou miloval, s ještě větším afektem smutku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) bude ji provázet větší nenávistí, než kdyby ji nebyl miloval, a to tím větší, čím větší byla předtím jeho láska. Q.e.d.

Tvrzení 39. Jestliže někdo někoho nenávidí, bude se snažit působit mu zlo, nebude-li se bát, že jemu samému z toho vznikne větší zlo. Jestliže někdo ně-

koho miluje, bude se podle téhož zákona snažit konat pro něj dobro.

Důkaz. Nenávidět někoho je (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) totéž jako představovat si ho jako příčinu svého smutku. Proto (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) ten, kdo někoho nenávidí, bude se ho snažit odstranit nebo zničit. Jestliže se ale bojí, že mu z toho vzejde větší smutek neboli ještě větší zlo (což je totéž), a jestliže se domnívá, že se tomu může vyhnout tím, že nenáviděnému člověku zamýšlené zlo nezpůsobí, bude mít (podle téhož tvrzení 28 tohoto oddílu) touhu zdržet se, aby mu zlo nezpůsobil, a (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) jeho touha bude větší než snaha, s níž původně usiloval o způsobení zla. Tato snaha ve shodě s naším tvrzením převládne. Postup při dokazování druhé poloviny je stejný. A tak jestliže někdo někoho nenávidí atd. Q.e.d.

Poznámka. Dobrem zde rozumím všechny druhy radosti a dále vše, co k radosti vede, a především to, co naplňuje naše přání, ať je jakékoli. Zlem rozumím všechny druhy smutku a zvláště ten, při kterém je naše přání zklamáno. V předcházejícím výkladu (v poznámce k tvrzení 9 tohoto oddílu) jsme ukázali, že netoužíme po něčem, protože je to podle našeho soudu dobré, ale naopak nazýváme dobrým to, po čem toužíme, a tedy i to, k čemu máme odpor, nazýváme zlem. Každý totiž odhaduje a soudí, zda něco je dobré nebo špatné, lepší nebo horší, a konečně nejlepší nebo nejhorší, podle svého afektu. Tak lakomec soudí, že nejlepší věc je hojnost peněz a nejhorší je chudoba, ctižádostivý miluje nade všechno slávu, a naopak nemá z ničeho takovou hrůzu jako z hanby. Závistivému je zase nejmilejší neštěstí dru-

hého a nejobtížnější jeho štěstí. A tak každý podle svého afektu považuje jednu věc za dobrou nebo špatnou, užitečnou nebo neužitečnou. Dále, ten afekt, jímž jsou lidé disponováni tak, že to, co chtěli, vlastně nechtějí, nebo to, co nechtějí, vlastně chtějí, se nazývá bázeň. Není to nic jiného než strach, jímž je člověk disponován k tomu, aby se vyhnul očekávanému zlu tím, že podstoupí jiné menší zlo (viz tvrzení 28 tohoto oddílu). Je-li zlem, kterému se chce vyhnout, stud, pak takový strach nazývám ostýchavostí. Konečně je-li touha vyhnout se budoucímu zlu omezována bázní z jiného zla do té míry, že nevíme, které z nich zvolit, pak tuto bázeň nazývám zdrcením, zvláště když obě zla jsou značně veliká.

Tvrzení 40. Představuje-li si někdo, že je někým nenáviděn, a domnívá-li se při tom, že k tomu nezavdal žádnou příčinu, bude tuto nenávist opěťovat.

Důkaz. Jestliže si někdo představuje nenávidějícího člověka, pak (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) to v něm rovněž vyvolává nenávist, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) vyvolá to v něm smutek provázený ideou vnější příčiny. Nepředstaví si však (podle předpokladu) žádnou jinou příčinu tohoto smutku než toho, kdo jej nenávidí. A tak, protože si představuje někoho, jak jej nenávidí, je v něm vyvolán smutek provázený ideou toho, kdo jej nenávidí, tj. (podle téže poznámky) bude jej nenávidět. Q.e.d.

Poznámka. Představuje-li si však, že mu zavdal spravedlivou příčinu k nenávisti, pak (podle tvrzení a poznámky 30 tohoto oddílu) to v něm vyvolá stud. Tento případ však nastává (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) zřídka. Mimoto takové opěťování nenávisti

může vzniknout také z toho, že po nenávisti přichází snaha učinit něco zlého tomu, koho nenávidíme (podle tvrzení 39 tohoto oddílu). Představujeme-li si tedy, že nás někdo nenávidí, představujeme si také, že onen člověk je příčinou nějakého zla neboli smutku. To v nás však vyvolává smutek, tj. obavu provázenou představou toho, kdo nás nenávidí a koho považujeme za příčinu svého smutku, tj. vyvolává to v nás afekt nenávisti proti němu, jak již bylo řečeno.

Důsledek a). Ten, kdo si představuje, že ho milovaný člověk nenávidí, bude zmítán láskou i nenávistí současně. Pokud si bude představovat, že je někým nenáviděn, bude (podle předchozího tvrzení) determinován k tomu, aby jeho nenávist opětoval. Avšak (podle předpokladu) bude jej přesto milovat. Bude tedy zmítán láskou i nenávistí současně.

Důsledek b). Jestliže si představujeme, že nám někdo jiný, k němuž jsme nepocítili žádný afekt, učinil z nenávisti nějaké zlo, okamžitě se budeme snažit oplatit mu je.

Důkaz. Ten, kdo si představuje, že někdo k němu pocítuje nenávist, bude (podle předchozího tvrzení) jeho nenávist opětovat a (podle tvrzení 26 tohoto oddílu) bude se snažit rozpomenout se na to, co by v něm mohlo vyvolat smutek, a bude se snažit (podle tvrzení 39 tohoto oddílu) způsobit mu to. Ale první, co si představí, je (podle předpokladu) to zlo, které mu druhý učinil. A tak se bude okamžitě snažit učinit mu totéž. Q.e.d.

Poznámka. Snaha učinit zlo tomu, koho nenávidíme, se nazývá hněv. Snaha oplatit učiněné zlo se nazývá pomsta.

Tvrzení 41. Ten, kdo si představuje, že je někým

milován, aniž k tomu podle svého soudu dal podnět (to je možné podle důsledku tvrzení 15 a podle tvrzení 16 tohoto oddílu), bude jeho lásku opětovat.

Důkaz. Toto tvrzení lze dokázat stejným způsobem jako předcházející. Viz rovněž poznámku k němu.

Poznámka. Jestliže se bude domnívat, že mu zavedl spravedlivou příčinu k jeho lásce, bude se tím chlubit (podle tvrzení 30 tohoto oddílu a poznámky k němu), což se stává (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) častěji. Řekli jsme, že opačný případ nastává, když si někdo představuje, že jej někdo nenávidí (viz poznámku k předchozímu tvrzení). Dále, tato opětovaná láska a tedy (podle tvrzení 39 tohoto oddílu) i snaha činit dobro tomu, kdo nás miluje a kdo se snaží (podle téhož tvrzení 39 tohoto oddílu) činit dobro nám, se nazývá vděk nebo vděčnost. Je tedy zřejmé, že lidé mají daleko větší sklon k pomstě než k oplácení dobra.

Důsledek. Jestliže si někdo představuje, že jej miluje ten, koho nenávidí, bude se v něm střetat láska s nenávistí. Způsob důkazu je stejný jako u důsledku předchozího tvrzení.

Poznámka. Jestliže nenávist nabude převahy, bude se snažit způsobit zlo tomu, kdo jej miluje. Tento afekt se nazývá krutost, zvláště myslí-li, že ten, kdo jej miluje, mu neposkytl žádný obecně uznávaný důvod k nenávisti.

Tvrzení 42. Ten, kdo někomu z lásky nebo v naději na slávu (chloubu) prokázal dobrodiní, bude pocítovat smutek, když uvidí, že jeho dobrodiní je přijímáno s nevděkem.

Důkaz. Ten, kdo miluje sobě podobnou věc, snaží

se, pokud může, způsobit, aby opětovala jeho lásku (podle tvrzení 33 tohoto oddílu). Prokazuje-li tedy někdo někomu dobrodiní, činí tak s přáním, aby jeho láska byla opětována, tzn. (podle tvrzení 34 tohoto oddílu) činí tak v naději, že se bude moci chlubit, tj. (podle poznámky k tvrzení 30 tohoto oddílu) činí tak v naději na radost. Proto (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) se bude snažit představovat si pokud možno tuto příčinu své chlouby neboli bude se snažit přemýšlet o ní jako o skutečně existující. Ale (podle předpokladu) představuje si něco jiného, co existenci této příčiny vylučuje. Bude tím tedy (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) zarmoucen. Q.e.d.

Tvrzení 43. Opětujeme-li nenávist nenávisť, nenávist vzrůstá, naopak opětujeme-li ji láskou, může zaniknout.

Důkaz. Jestliže si někdo představuje, že ten, koho nenávidí, pocituje k němu nenávist, vzniká v něm tím (podle tvrzení 40 tohoto oddílu) nová nenávist, zatímco (podle předpokladu) první nenávist ještě trvá. Jestliže si naopak představuje, že jeho protivník k němu pocituje lásku, pak pokud si to představuje, potud přemýšlí (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) o sobě s radostí, a bude se snažit (podle tvrzení 29 tohoto oddílu) zalíbit se mu, tzn. (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) potud se bude snažit nemít jej v nenávisti a nevyvolávat v něm smutek. Tato snaha bude (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) větší či menší úměrně k afektu, z něhož vznikla. Bude-li tedy větší než snaha, jež vznikla z nenávisti a již se snaží vyvolat v nenáviděné věci smutek, přemůže ji a způsobí, že nenávist v mysli zanikne. Q.e.d.

Tvrzení 44. Nenávist, která je přemožena láskou,

přechází v lásku, a láska je proto větší, než kdyby ji uenávist nepředcházela.

Důkaz. Toto tvrzení bychom dokazovali stejným způsobem jako tvrzení 38 tohoto oddílu. Ten, kdo začne milovat věc, kterou nenáviděl, tj. věc, o které dříve přemýšlel se smutkem, bude se radovat již tím, že miluje. K radosti, kterou v sobě zahrnuje láska (viz její definici v poznámce k tvrzení 13 tohoto oddílu), přistoupí ještě radost, jež vzniká z toho, že je velmi podporována snaha o odstranění smutku, který v sobě zahrnuje nenávist (jak jsme ukázali v tvrzení 37 tohoto oddílu). Tato snaha je provázena idejí toho, kdo byl původně nenáviděn, jako příčinou.

Poznámka. Ačkoli je tomu tak, nikdo se nebude snažit nějakou věc nenávidět nebo vyvolávat v ní afekt smutku proto, aby se pak mohl těšit z této větší radosti, tj. nikdo nebude toužit udělat si škodu proto, aby pak měl naději na napravení škody, ani si nikdo nebude přát onemocnět, aby měl naději na uzdravení. Každý se bude, pokud může, snažit zachovávat své bytí a odstraňovat smutek. Kdyby bylo naopak myslitelné, že by člověk toužil někoho nenávidět proto, aby k němu později pocítoval větší lásku, pak by jej chtěl nenávidět stále. Čím větší totiž bude jeho nenávist, tím větší bude potom jeho láska, a proto si bude přát, aby nenávist rostla stále více, stejně jako by se snažil být stále více nemocen, aby se později více těšil z uzdravení. Podle toho by se tedy snažil stále stonat, a to je (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) nemslysné.

Tvrzení 45. Jestliže si někdo představuje, že člověk jemu podobný nenávidí věc jím milovanou a jemu podobnou, bude tohoto člověka nenávidět.

Důkaz. Milovaná věc opětuje (podle tvrzení 40 tohoto oddílu) nenávisť toho, kdo ji nenávidí. Proto milující, jenž si představuje, že někdo nenávidí věc jím milovanou, bude si ji proto představovat jako podnícenou nenávistí (podle tvrzení 13 tohoto oddílu), tj. smutkem. Bude se tedy (podle tvrzení 21 tohoto oddílu) rmoutit a tento jeho smutek bude doprovázen představou toho, jenž milovanou věc nenávidí, jako příčinou jeho smutku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) bude jej nenávidět. Q.e.d.

Tvrzení 46. Vyvolá-li v někom příslušník nějaké jiné třídy nebo nějakého jiného národa radost nebo smutek provázený jako příčinou idejí tohoto člověka jako příslušníka celé třídy nebo národa vůbec, pak onen člověk bude milovat nebo nenávidět nejen jeho, ale i všechny příslušníky téže třídy nebo téhož národa.

Důkaz. Důkaz tohoto tvrzení je zřejmý z tvrzení 16 tohoto oddílu.

Tvrzení 47. Radost vznikající z toho, že si představujeme nenáviděnou věc, jak zaniká nebo zakouší jiné zlo, nevzniká bez jakéhosi smutku.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z tvrzení 27 tohoto oddílu. Pokud si totiž představujeme, že věc nám podobná je postižena smutkem, potud se rmoutíme.

Poznámka. Toto tvrzení lze rovněž dokázat z důsledku tvrzení 17 oddílu II. Vždy, když se rozpomeneme na nějakou věc, myslíme na ni jako na přítomnou, i když už sama skutečně neexistuje, a tělo bude při tom podníceno stejným způsobem. Proto pokud je vzpomínka na onu věc živá, potud je člověk determinován, aby o ní přemýšlel se smutkem, a tato determinovanost — ačkoli ještě trvá představa věci —

je sice omezována vzpomínkou na ty věci, které její existenci vylučují, ale není zcela zrušena. Člověk se tedy raduje jen potud, pokud je tato determinovanost omezována. Tak se stává, že radost vzniklá ze zla způsobeného nenáviděné věci se opakuje tolikrát, kolikrát se na onu věc rozpomeneme. Kdykoli je totiž, jak jsme již řekli, vyvolána představa této věci, pak — protože zahrnuje existenci oné věci — determinuje člověka, aby o ní přemýšlel s tímž smutkem, se kterým o ní přemýšlel, když ještě existovala. Ale protože má s představou této věci spojeny jiné představy, které existenci této věci vylučují, je determinovanost ke smutku ihned omezována a člověk se znovu raduje, a to se děje tolikrát, kolikrát se to opakuje. To je také důvod, proč se lidé radují, kdykoli se rozpomenou na nějaké zlo, které již minulo, a proč s potěšením vypravují o nebezpečích, z kterých vyvázli. Jakmile si totiž nějaké nebezpečí představí, přemýšlejí o něm, jako by se mělo v budoucnu stát, a jsou determinováni, aby se ho báli. Tato determinovanost je znovu omezována idejí vyvážnutí, kterou si spojili s idejí tohoto nebezpečí, když z něho vyvázli, a která jim opět navrátí bezpečí. Proto se znovu radují.

Tvrzení 48. Láska a nenávisť například k Petrovi zanikne, spojí-li se radost, kterou zahrnuje láska, a smutek, který zahrnuje v sobě nenávisť, s idejí jiné příčiny. Obojí se zmenší, pokud si představujeme, že Petr nebyl jejich jedinou příčinou.

Důkaz. Plyne z pouhé definice lásky a nenávisti, viz poznámku k tvrzení 13 tohoto oddílu. Právě proto, že považujeme Petra za příčinu jednoho nebo druhého afektu, nazýváme radost láskou k Petrovi

a smutek nenávisť k němu. Jestliže tedy toto zčásti nebo zcela odstraníme, pak se také zčásti nebo zcela zmenší náš afekt vůči Petrovi. Q.e.d.

Tvrzení 49. Láska a nenávisť k věci, kterou si představujeme jako svobodnou, musí být ze stejného důvodu větší než k věci nutné.

Důkaz. Věc, kterou si představujeme svobodnou, musí být (podle definice 7 oddílu I) postihována sama ze sebe a bez pomoci jiných věcí. Jestliže si ji tedy představujeme jako příčinu radosti nebo smutku, budeme ji již proto (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) milovat nebo nenávidět, a to (podle předchozího tvrzení) maximální láskou a maximální nenávisť, která může z daného afektu vzniknout. Jestliže si však představujeme věc, jež je příčinou tohoto afektu, jako nutnou, pak (podle téže definice oddílu I) si ji nebudeme představovat jako jedinou příčinu tohoto afektu, ale budeme si představovat, že je jeho příčinou spolu s jinými. Proto (podle předchozího tvrzení) láska nebo nenávisť k ní budou menší. Q.e.d.

Poznámka. Z toho plyne, že lidé pocítují k sobě navzájem větší lásku a nenávisť než k jiným věcem, protože se o sobě domnívají, že jsou svobodní. K tomu přistupuje ještě napodobování afektů viz tvrzení 27, 34, 40 a 43 tohoto oddílu.

Tvrzení 50. Kterákoli věc může být per accidens příčinou naděje nebo strachu.

Důkaz. Toto tvrzení se dokazuje stejným způsobem jako tvrzení 15 tohoto oddílu, které viz společně s poznámkou b) k tvrzení 18 tohoto oddílu.

Poznámka. Všechny věci, které jsou per accidens příčinou naděje nebo strachu, nazýváme dobrem

nebo zlem. Pokud jsou všechny tyto věci příčinou naděje nebo strachu, potud jsou (podle definice naděje a strachu, kterou viz v poznámce b) k tvrzení 18 tohoto oddílu) příčinou radosti nebo (podle důsledku tvrzení 15 tohoto oddílu) smutku, a tedy potud je milujeme nebo nenávidíme a (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) snažíme se užít je jako prostředky k dosažení toho, v co doufáme, nebo odstranit je jako překážky nebo příčiny strachu. Kromě toho vyplývá z tvrzení 25 tohoto oddílu, že jsme svou přirozeností uzpůsobení, abychom snadno věřili tomu, v co doufáme, a abychom nesnadno věřili tomu, z čeho máme strach, a abychom o těchto věcech smýšleli lépe nebo hůře, než je přiměřené. Zde mají svůj původ pověry, jimiž jsou lidé ze všech stran zmítáni. Myslím, že nestojí za námahu, abych zde ukazoval na kolísání mysli, které vzniká z naděje a ze strachu, protože už ze samotné definice těchto afektů vyplývá, že neexistuje naděje beze strachu a strach bez naděje (jak vysvětlím podrobněji na příslušném místě). Mimoto, pokud v něco doufáme nebo se něčeho bojíme, potud to milujeme nebo nenávidíme. Proto cokoli jsme řekli o lásce a o nenávisť, můžeme snadno aplikovat na naději a strach.

Tvrzení 51. Různí lidé mohou být nejrozličnějším způsobem podníceni jedním a týmž předmětem a jeden a tentýž člověk může být v různých dobách podnícen nejrozličnějším způsobem jedním a týmž předmětem.

Důkaz. Lidské tělo může (podle postulátu 3 oddílu II) být vnějšími tělesy podníceno mnoha způsoby. Dva lidé mohou tedy být v téže době podníceni různým způsobem, a proto (podle axiómu 1 po lé-

matu 3, které viz po tvrzení 13 oddílu II) mohou být jedním a týmž předmětem podníceni různě. Dále (podle téhož postulátu) může být lidské tělo podníceno hned tím, hned oním způsobem a tedy (podle téhož axiómu) může být v různých dobách podníceno různým způsobem týmž předmětem. Q.e.d.

Poznámka. Je tedy vidět, že je možné, aby věc, kterou jeden člověk miluje, druhý nenáviděl, aby z věci, z níž má jeden strach, druhý strach neměl, aby tentýž člověk miloval to, co předtím nenáviděl, a aby se odvážil toho, čeho se předtím bál atd. Dále, protože každý usuzuje podle svého afektu, co je dobro a co zlo, co je lepší a co je horší (viz poznámku k tvrzení 39 tohoto oddílu), vyplývá z toho, že se lidé mohou od sebe lišit¹ jak ve svých úsudcích, tak ve svých afektech. A tak dochází k tomu, že když je mezi sebou srovnáváme, rozlišujeme je pouze podle rozdílných afektů a nazýváme některé neohroženými, jiné bázlivými a jiné opět jinak. Například nazvu neohroženým toho, kdo pohrdá zlem, jehož se bojím. Přihlédnu-li ještě k tomu, že jeho touha způsobit zlo tomu, koho nenávidí, a touha činit dobro tomu, koho miluje, není brzděna strachem ze zla, před nímž se já obvykle zastavím, nazvu jej odvážným. Dále, bázlivým se mi bude zdát ten, kdo se bojí zla, kterým já obvyčejně pohrdám. Přihlédnu-li ještě k tomu, že jeho touha je omezoována strachem ze zla, které mne nemůže zadržet, nazvu jej zbabělým. A takovým způsobem bude usuzovat každý. Na základě této lidské přirozenosti a nestálosti úsudku a rovněž na základě

¹ Že se tak může dít, i když je lidská mysl části božského rozumu, to jsme dokázali v poznámce k tvrzení 13 oddílu II (Spinozova poznámka).

toho, že člověk často soudí jen podle svého afektu a že věci, o kterých věří, že přispívají k radosti nebo k smutku a které se proto (podle tvrzení 28 tohoto oddílu) snaží podpořit nebo odstranit, jsou velmi často jen jeho představami (pomlčím o ostatním, co jsem naznačil v oddílu II, totiž o nejistotě věci), na základě toho všeho lze snadno pochopit, že člověk sám může být často příčinou jak svého zármutku, tak své radosti, tj. může být zachvácen jak smutkem, tak afektem radosti provázeným idejí sebe sama jako jejich příčiny. Proto snadno pochopíme, co je to rozmrzelost a co je to spokojenost se sebou samým. Rozmrzelost je smutek provázený ideou sebe sama a spokojenost se sebou samým je radost provázená ideou sebe sama jako příčiny. Tyto afekty jsou proto tak silné, že se lidé o sobě domnívají, že jsou svobodní (viz tvrzení 49 tohoto oddílu).

Tvrzení 52. Na předmět, který jsme předtím viděli společně s jinými předměty nebo o kterém si představujeme, že nemá nic, co by nebylo společné mnoha jiným předmětům, nebudeme myslet tak dlouho jako na předmět, o němž si představujeme, že má něco zvláštního.

Důkaz. Jakmile si představíme předmět, který jsme viděli společně s jinými, ihned se na tyto jiné předměty rozpomeneme (podle tvrzení 18 oddílu II, viz též poznámku k němu) a tak přejdeme od přemýšlení o jednom předmětu k přemýšlení o ostatních. A tak je to i s předmětem, o němž si představujeme, že nemá nic, co by nebylo společné mnoha jiným. Tím činíme předpoklad, že u tohoto předmětu neuvažujeme o ničem, co jsme před tím neviděli u jiných. Jestliže naopak předpokládáme, že si u nějakého

předmětu představujeme něco jedinečného, co jsme předtím nikdy neviděli, říkáme tím jen to, že pokud si mysl tento předmět představuje, neobsahuje žádný jiný předmět, k němuž by mohla ve svých myšlenkách přejít od daného předmětu. Proto je determinována, aby přemýšlela jen o něm. A tak předmět atd. Q.e.d.

Poznámka. Tento stav myslí, tj. představa jednotlivé věci, pokud se mysl obrací pouze k ní, se nazývá podiv. Je-li vyvolána předmětem, z něhož máme strach, říkáme jí ustrnutí, protože podiv nad zlem udržuje člověka v přemýšlení jen o sobě samém natolik, že nemá sílu přemýšlet o něčem jiném, co by mu umožnilo, aby se tomuto zlu vyhnul. Je-li však předmětem našeho podivu něčí rozvážnost, píle nebo něco podobného, pak poněvadž si uvědomujeme, že nás v tom daleko předčí, nazýváme tento podiv úctou. Podivujeme-li se lidskému hněvu, závisti atd., nazýváme jej hrůzou. Dále, jestliže se podivujeme prozíravostí, píli atd. u člověka, kterého milujeme, vzroste tím (podle tvrzení 12 tohoto oddílu) naše láska k němu a tuto lásku spojenou s podivem neboli úctou nazýváme oddaností. Tímto způsobem můžeme rovněž vytvářet pojmy odpovídající spojení podivu s nenávistí, nadějí, pocitem jistoty a jinými afekty, a tak bychom mohli odvodit větší počet afektů, než kolik je pro ně vžitých jmen. Z toho je zřejmé, že lidé nacházeli pro afekty názvy spíše podle jejich běžného významu, a nikoli podle jejich přesného poznání. Proti podivu stojí pohrdání, jehož příčina je ve většině případů následující. Vidíme-li, že se někdo nějaké věci podivuje, že ji miluje, že se jí bojí atd. nebo že nějaká věc se na první pohled zdá po-

dobná věcem, kterým se podivujeme, které milujeme, kterých se bojíme atd., pak (podle tvrzení a důsledku 15 a podle tvrzení 27 tohoto oddílu) jsme determinováni, abychom se rovněž této věci podivovali, milovali ji, báli se jí atd. Jestliže jsme pak nuceni přítomností té věci nebo přesnějším uvažováním o ní upřít jí všechno, co může být příčinou našeho podivu, naší lásky, našeho strachu atd., pak je mysl přítomností věci samé determinována víc k přemýšlení o tom, co v předmětu není, než co v něm je, ačkoli jinak, je-li věc přítomna, uvažuje mysl obvykle především o tom, co v předmětu je. Dále, jako oddanost vzniká z podivu nad věcí, kterou milujeme, vzniká výsměch z pohrdání věcí, kterou nenávidíme nebo které se bojíme, a jako úcta vzniká z podivu nad prozíravostí, tak opovržení vzniká z pohrdání hloupostí. Konečně lze vytvořit pojmy odpovídající spojení pohrdání s láskou, nadějí, chloubou a jinými afekty a odvodit z nich ještě další afekty, k jejichž odlišení nám rovněž chybějí zvláštní názvy.

Tvrzení 53. Kdykoli přemýšlí mysl o sobě samé a o své schopnosti něco konat, raduje se, a to tím více, čím přesněji si představuje svou schopnost něco konat.

Důkaz. Člověk poznává sebe sama jen prostřednictvím stavů svého těla a idejí o nich (podle tvrzení 19 a 23 oddílu II). Kdykoli tedy dochází k tomu, že mysl může přemýšlet o sobě samé, pak se tím předpokládá, že přechází do stavu větší dokonalosti, tzn. předpokládá se (podle tvrzení 11 tohoto oddílu), že je uchvacována radostí, a to tím větší, čím přesněji si dokáže představit svou schopnost něco konat. Q.e.d.

Důsledek. Tato radost roste tím víc, čím víc si člověk o sobě představuje, že jej jiní lidé chválí. Čím více si totiž představuje, že jej jiní chválí, tím větší je v jeho představách radost, kterou v jiných vyvolává a která je (podle poznámky k tvrzení 29 tohoto oddílu) provázena ideou jeho samého. Proto je v něm (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) vyvolávána ještě větší radost provázená idejí sebe sama. Q.e.d.

Tvrzení 54. Mysl se snaží představovat si jen to, co podporuje její schopnost něco konat.

Důkaz. Snaha myslí neboli její schopnost je (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) sama esence myslí. Ale esence myslí (jak se samo sebou rozumí) přitakává pouze tomu, co mysl je a čeho je schopna, a nikoli tomu, co není a čeho není schopna. Snaží se tedy představovat si pouze to, co přitakává její schopnosti něco konat či co ji v ni uvádí. Q.e.d.

Tvrzení 55. Kdykoli si mysl představuje svou neschopnost, rmoutí se tím.

Důkaz. Esence myslí přitakává pouze tomu, co mysl je a čeho je schopna, tj. k přirozenosti myslí náleží představovat si jen to, co ji uvádí v její schopnost něco konat (podle předchozího tvrzení). A tak kdykoli říkáme, že mysl si při přemýšlení o sobě představuje svou neschopnost, říkáme tím jen to, že její snaha představit si něco, co ji uvádí do její schopnosti něco konat, je omezována, tj. (podle tvrzení 11 tohoto oddílu) mysl sama se rmoutí. Q.e.d.

Důsledek. Tento smutek je stále rozněčován, když si člověk představuje, že jej jiní podceňují. Důkaz je stejný jako u tvrzení 53 tohoto oddílu.

Poznámka. Tento smutek, provázený idejí naší slabosti, se jmenuje pokora. Naproti tomu radost,

která vzniká z přemýšlení o sobě samém, se jmenuje sebeláska nebo spokojenost se sebou samým. A protože se to opakuje tolikrát, kolikrát člověk přemýšlí o své zdatnosti, tj. o své schopnosti něco konat, dochází k tomu, že každý dychtí vyprávět o svých činech a stavět na odiv síly svého těla i svého ducha a že jsou si proto lidé vzájemně na obtíž. Z toho zase vyplývá, že lidé jsou přirozeně závistiví (viz poznámku k tvrzení 24 a poznámku k tvrzení 32 tohoto oddílu), tj. radují se ze slabosti sobě rovných, a naopak rmoutí se pro jejich zdatnost. Kolikrát si totiž člověk představuje své činy, tolikrát to v něm vyvolá (podle tvrzení 53 tohoto oddílu) radost, a to tím větší, čím větší dokonalost ty činy vyjadřují a čím přesněji si je představuje, tzn. (podle toho, co bylo řečeno v poznámce k tvrzení 40 oddílu II) čím více je dokáže odlišit od jiných činů a přemýšlet o nich jako o jednotlivých věcech. Proto se každý bude při svém přemýšlení radovat nejvíce tehdy, když přemýšlí o něčem, co sám má a co upírá jiným. Jestliže se však to, čemu v sobě přitakává, týká univerzálního pojmu „člověk“ nebo „živá bytost“, neposkytne mu to příliš potěšení. Naproti tomu se bude rmoutit při představě, že jeho činy ve srovnání s činy jiných se budou jevit méně významné, a bude se snažit tento smutek odstranit (podle tvrzení 28 tohoto oddílu), a to nesprávným výkladem činů sobě rovných lidí nebo co možná největším přikrašlováním činů svých. Je tedy vidět, že lidé mají ve své přirozenosti sklon k nenávisti a závisti a tento sklon podporuje i jejich výchova. Rodiče totiž povzbuzují své děti ke zdatnosti jen tím, že stimulují jejich žádost po počtě a závistivost. Ale na to je možné namítnout, že se velmi

často podivujeme zdatností lidí a že je uctíváme. Abych tuto námitku vyvrátil, přidám následující důsledek.

Důsledek. Každý závidí zdatnost pouze člověku sobě rovnému.

Důkaz. Závist je (podle poznámky k tvrzení 24 tohoto oddílu) nenávisť, tj. (podle poznámky k tvrzení 13 tohoto oddílu) smutek, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) stav, v němž schopnost neboli snaha člověka něco konat je omezována. Ale člověk se (podle poznámky k tvrzení 9 tohoto oddílu) snaží konat jen to a touží jen po tom, co může vyplývat z jeho dané přirozenosti, a tak netouží, aby mu byla přisuzována schopnost něco konat neboli zdatnost (což je totéž), která je vlastní přirozeností jiného jedince a která je jeho přirozenosti cizí. Jeho touha tedy není omezována, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) nemůže se rmoutit tím, že přemýšlí o zdatnosti někoho, kdo mu není podobný, a tedy mu ani nemůže závidět. Může ale závidět sobě rovnému, o němž předpokládá, že má stejnou přirozenost jako on. Q.e.d.

Poznámka. Jestliže jsme tedy již v předcházející poznámce k tvrzení 52 tohoto oddílu řekli, že se lidem obdivujeme, protože se obdivujeme jejich chytrosti, jejich statečností atd., říkáme to (jak je již ze samého tvrzení zřejmé) proto, že tyto zdatnosti jsou podle našich představ vlastní jen jejich jedinečnosti a nemají nic společného s naší přirozeností. Proto jim budeme závidět právě tak málo, jako stromům závidíme jejich výšku a lvům jejich sílu atd.

Tvrzení 56. Je tolik druhů radosti, smutku a touhy, a tedy i jiných afektů, které jsou z nich složeny,

jako kolísání myslí, či které jsou z nich odvozeny, jako láska, nenávisť, naděje, strach atd., kolik je druhů předmětů, jimiž jsme podněcováni.

Důkaz. Radost a smutek, a tedy i afekty, které jsou z nich složeny nebo z nich odvozeny, jsou (podle poznámky k tvrzení 11 tohoto oddílu) trpné stavy. My pak (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) nutně jsme v trpném stavu, pokud máme neadekvátní ideje a jen pokud je máme, potud (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) jsme trpni, tzn. (viz poznámku k tvrzení 40 oddílu II) jen potud jsme nutně trpni, pokud si vytváříme představy, tj. (viz tvrzení a poznámku 17 oddílu II) pokud jsme podněcováni afektem, který zahrnuje současně přirozenost našeho těla a přirozenost vnějšího tělesa. Přirozenost každé vášně¹ musí být tedy nutně vysvětlena tak, aby byla vyjádřena přirozenost předmětu, jímž jsme podněcováni. Například radost, jež vzniká z předmětu A, zahrnuje přirozenost tohoto předmětu A, a radost, jež vzniká z předmětu B, zahrnuje přirozenost tohoto předmětu B. Přirozenost těchto dvou afektů radosti je tedy různá, protože vznikají z příčin, jež mají různou přirozenost. Rovněž přirozenost afektu smutku, který vzniká z jednoho předmětu, je jiná než přirozenost afektu smutku, který má jinou příčinu. Stejně je nutno rozumět i lásce, nenávisti, naději, strachu, ko-

¹ Termín vášně, passio, odpovídá Spinozovu pojetí afektů jako trpných stavů myslí. Jsou to stavy myslí, v nichž se vyjadřuje vedle přirozenosti našeho těla i přirozenost vnějších předmětů, které na nás působí. Existují však i afekty, v nichž si mysl uvědomuje svou schopnost být činná a které tedy nepatří k trpným stavům. Jsou spojeny s adekvátním chápáním, protože mysl je činná, jestliže něco adekvátně chápe. Trpné stavy myslí lze mírnit aktivními stavy myslí.

lísání myslí atd. A proto existuje nutně tolik druhů radosti, smutku, lásky, nenávisti atd., kolik existuje druhů předmětů, jimiž jsme podněcováni. Naproti tomu žádost je sama esence neboli přirozenost libovolného individua, pokud je podle našeho chápání nějakým jeho daným vnitřním uzpůsobením determinována k nějaké činnosti¹ (viz poznámku k tvrzení 9 tohoto oddílu). Pokud je tedy kdokoli vnějšími příčinami podněcen k tomu či onomu druhu radosti, smutku, lásky, nenávisti atd., tj. pokud je jeho přirozenost tak či onak uzpůsobena, tak také bude jeho radost případ od případu jiná a přirozenost jedné žádosti se bude nutně lišit od přirozenosti jiné žádosti tak, jak se mezi sebou liší afekty, z nichž tyto touhy vznikají. Existuje tedy tolik druhů žádosti, kolik je druhů radosti, smutku, lásky atd., a tedy (podle toho, co jsme již dokázali) kolik je druhů předmětů, které v nás tyto afekty vyvolávají. Q.e.d.

Poznámka. Mezi druhy afektů, jichž je velké množství (viz předchozí tvrzení), významné místo zaujmají požívačnost, opilství, smyslnost, lakota a ctižádostivost, které nejsou nic jiného než pojmy pro lásku a žádost, vysvětlující přirozenost těchto dvou afektů odkazem na předměty, jichž se týkají. Požívačností, opilstvím, smyslností, lakotou a ctižádostí totiž nerozumíme nic jiného než nezřízenou lásku neboli žádost po hostinách, pití, sexuálním styku, bohatství a slávě. Kromě toho nemáme k těmto afektům, pokud je rozlišujeme pouze předmětem, k ně-

¹ Významná definice žádosti jako esence živočicha determinované k činnosti, s níž se živočich identifikuje (doplnění této definice viz ve Spinozově poznámce k tvrzení 57 tohoto oddílu), která měla velký historický vliv, mj. na Ludvíka Feuerbacha.

muž se vztahují, afekty protichůdné. Střídmost, kterou stavíme proti požívačnosti, střízlivost, stojící proti opilství, a zdrženlivost, která je v protikladu k smyslnosti, nejsou afekty neboli trpné stavy, nýbrž jsou to označení pro schopnost, jíž tyto afekty mírníme. Zbývá ještě poznamenat, že zde není možné vysvětlovat všechny druhy ostatních afektů (je jich tolik, kolik je druhů předmětů), a i kdyby to možné bylo, není to nutné. K tomu, k čemu směřujeme, totiž abychom určili síly afektů a moc myslí nad nimi, nám postačí, budeme-li mít obecnou definici každého afektu. Pro další výklad nám postačí, porozumíme-li obecným vlastnostem afektů a myslí, abychom mohli určit, jaká a jak velká je moc myslí v mírnění a omezování afektů. Ačkoli tedy existuje velký rozdíl mezi tímto nebo oním afektem lásky, nenávisti nebo žádosti, například mezi láskou k dětem a láskou k ženě, přece jen není naším úkolem poznávat tyto rozdíly a zkoumat dále přirozenost a původ těchto afektů.

Tvrzení 57. Libovolný afekt každého jednotlivce se liší od afektu jiného jednotlivce tak, jak se liší esence jednoho od esence druhého.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z axiómu 1, který viz po lématu následujícím za tvrzením 13 oddílu II. Nicméně je dokážeme z definic tří původních afektů.

Všechny afekty se vztahují k žádosti, radosti a smutku, jak ukazují jejich definice, které jsme podali. Ale žádost je sama přirozenost či esence každého jednotlivce (viz její definici v poznámce k tvrzení 9 tohoto oddílu), a tak se žádost každého individua liší od žádosti jiného individua takovým způsobem, jak se liší od sebe jejich přirozenost neboli jejich esence. Dále, radost a smutek jsou vášně, jimiž se

schopnost každého jedince, tj. jeho snaha setrvat ve svém bytí, zvětšuje nebo zmenšuje, je podporována nebo je omezována (podle tvrzení a poznámky 11 tohoto oddílu). Ale snahou setrvat ve svém bytí, pokud ji vztahujeme současně k mysli i k tělu, rozumíme pud a žádost (viz poznámku k tvrzení 9 tohoto oddílu). A tak radost a smutek jsou sama žádost neboli pud, pokud jej vnější příčiny zvětšují nebo zmenšují, podporují nebo omezují, tzn. (podle téže poznámky) jsou sama přirozenost každého individua. Tedy radost nebo smutek jednoho jedince se liší od radosti nebo smutku jiného jedince tak, jako se od sebe liší jejich přirozenost, tj. tak, jak se liší esence jednoho od esence druhého, a stejně libovolný afekt libovolného jedince od afektu druhého individua tak, jak atd. Q.e.d.

Poznámka. Z toho plyne: afekty zvířat, která nazýváme nerozumnými (o tom, že zvířata cítí, nemůže být po tom, co jsme poznali původ mysli, pochyb), se liší od afektů lidí jen tak, jak se liší jejich přirozenost od lidské přirozenosti. Kůň i člověk jsou podněcování rozplozovacím pudem, avšak první z nich koňským, druhý lidským. Rovněž rozplozovací a jiné pudy musí být různé u jiných zvířat, tj. jiné u hmyzu, jiné u ryb, jiné u ptáků apod. A tak i když se každé individuum spokojuje se svou přirozeností, již trvá a spokojeně žije a těší se z ní, přece onen život, s nímž je každé spokojeno, a ono potěšení není nic jiného než idea neboli duše onoho individua, a tedy potěšení jednoho se liší od potěšení druhého tak, jak se mezi sebou liší jejich esence. Konečně z předcházejícího tvrzení vyplývá, že je rovněž nemalý rozdíl mezi potěšením, které pocituje například opilec, a mezi potě-

šením, které je vlastní filozofovi, což jsem chtěl poznamenat jen na okraj. Tolik tedy o afektech, které se vztahují k člověku, pokud je trpný. Zbývá dodat něco málo o afektech, které se k němu vztahují, pokud je činný.

Tvrzení 58. Kromě radosti a žádosti, jež jsou trpnými stavy, existují jiné afekty radosti a žádosti, které se k nám vztahují, pokud jsme činní.

Důkaz. Kdykoli mysl myslí na sebe samotnou a svou schopnost něco konat, raduje se (podle tvrzení 53 tohoto oddílu). Mysl pak o sobě nutně přemýšlí tehdy, když chápe pravdivou neboli adekvátní ideu (podle tvrzení 43 oddílu II). A mysl chápe některé ideje jako adekvátní (podle poznámky 2 k tvrzení 40 oddílu II). Pokud tedy chápe adekvátní ideje, tzn. (podle tvrzení I tohoto oddílu) pokud je činná, potud se raduje. Dále, mysl se snaží vytrvat ve svém bytí, a to i pokud má jasné a přesné ideje, i pokud má ideje zmatené (podle tvrzení 9 tohoto oddílu). Ale snahou rozumíme (podle téže poznámky) žádost, a tak žádost se k nám vztahuje, i pokud něčemu rozumíme, tj. (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) pokud jsme činní. Q.e.d.

Tvrzení 59. Mezi všemi afekty, které se vztahují k mysli, pokud je činná, se nevyskytují žádné jiné než ty, které se vztahují k radosti nebo žádosti.

Důkaz. Všechny afekty se vztahují k žádosti, radosti a smutku, jak ukazují jejich definice, které jsme podali. Smutkem rozumíme to, co zmenšuje nebo omezuje schopnost mysli myslet (podle tvrzení a poznámky 11 tohoto oddílu). Proto pokud se mysl rmoutí, potud se zmenšuje její schopnost něčemu rozumět, tzn. její schopnost něco konat (podle tvrže-

ni 1 tohoto oddílu). Proto se k myslí, pokud něco koná, nemohou vztahovat žádné afekty smutku, nýbrž mohou se k ní vztahovat jen afekty radosti a žádosti, a ty se k ní (podle předchozího tvrzení) vztahují jen potud, pokud je činná. Q.e.d.

Poznámka. Všechna jednání, jež vyplývají z afektů, které se vztahují k myslí, pokud něčemu rozumí, připisují statečnosti, u níž rozlišují dvě složky — rozhodnost a šlechtnost. Rozhodností rozumím žádost, s níž se libovolný jedinec snaží zachovávat své bytí jen podle příkazů rozumu. Šlechtností rozumím touhu, s níž se libovolný jedinec snaží pomáhat ostatním lidem a poutat je k sobě přátelstvím jen podle příkazů rozumu. Vztahují tedy všechna jednání směřující k užitku jednajícího k rozhodnosti, a všechna jednání směřující rovněž k užitku bližního vztahují k šlechtnosti. Rozvážnost, střízlivost a duchapřítomnost atd. jsou tedy jednotlivé druhy rozhodnosti. Skromnost, mírnost atd. jsou naproti tomu jednotlivé druhy šlechtnosti.

Domnívám se, že jsem tím vysvětlil a prostřednictvím jejich prvních příčin vysvětlil hlavní afekty a kolísání myslí, které vznikají složením tří původních afektů, tj. žádosti, radosti a smutku. Z výkladu je vidět, že nás vnější příčiny ženou mnoha směry a že se zmítáme jako mořské vlny hnané protichůdnými větry a nejsme si vědomi svého konce a osudu. Řekl jsem, že jsem dokázal pouze hlavní konflikty myslí a nikoli všechny, které existují. Budeme-li postupovat stejně jako v předchozím výkladu, snadno dokážeme spojení lásky s rozmrzelostí, opovržením, studem atd. Z mého předchozího výkladu je snad každému jasné, že jedny afekty se mohou spojovat s dru-

hými a že z toho vzniká tolik obměn, že jejich počet nelze omezit žádným určitým číslem. K splnění mého úkolu postačí, že jsem podal výčet jen těch nejhlavnějších, protože všechny ostatní, které jsem vypustil, by byly spíše zajímavé než užitečné. Přesto musím učinit ještě jednu poznámku o lásce. Velmi často se stává, že když se těšíme z věci, po níž jsme toužili, nabývá tím naše tělo nového vnitřního uzpůsobení, které je jinak determinuje a vyvolává v něm představy jiných věcí, a současně s tím si mysl začíná představovat jiné věci a toužit po jiných věcech. Například jestliže si představujeme něco, co nám obvykle chutná, toužíme po tom, abychom si to mohli dopřát, tj. toužíme to jíst. Když si to dopřejeme, žaludek se naplní a vnitřní uzpůsobení těla se změní. Bude-li při této nové dispozici těla dále udržována představa jídla tím, že je budeme mít stále před sebou a spolu s touto představou i snahu neboli žádost je sníst, pak ono nové uzpůsobení těla bude této touze neboli snaze odporovat, a tak přítomnost jídla, po kterém jsme dříve toužili, bude nám protivná. Tím vzniká to, čemu říkáme odpor a nechut. Vnější stavy těla, které můžeme pozorovat při afektech, jako například chvění, bledost, vzlykání, smích atd., jsem nechal bez povšimnutí, protože se vztahují jen k tělu a nikoli k myslí. Končně musím ještě něco poznamenat k definicím afektů, které zde proto jednu po druhé zopakují a ke každé připojím svá pozorování.

Definice afektů

Definice 1. Žádost je sama esence člověka, pokud je myšlena jako determinovaná k činnosti nějakým svým stavem, který je dán.

Vysvětlení. V poznámce k tvrzení 9 tohoto oddílu jsme řekli, že žádost je pud, jehož jsme si vědomi, a pud že je sama esence člověka, pokud je determinována ke konání toho, co slouží k jeho sebezáchově. V téže poznámce jsem však připomněl, že ve skutečnosti neuznávám rozdíl mezi lidským pudem a žádostí, neboť ať už si člověk je nebo není svého pudu vědom, pud zůstává stále týž. A proto, aby se nezdálo, že se dopouštím tautologie, jsem nechtěl žádost vysvětlovat pudem, nýbrž jsem se snažil vytvořit takovou definici, abych do ní zahrnul všechny znaky lidské přirozenosti, které označujeme názvy pud, vůle, žádost nebo úsilí. Mohl bych říci, že žádost je sama esence člověka, pokud je podle našeho chápání determinována ke konání něčeho. Ale z této definice by (podle tvrzení 23 oddílu II) nevyplývalo, že si mysl může být své žádosti vědoma. Když jsem chtěl zahrnout příčinu tohoto uvědomění, bylo nutno, abych dodal (podle tvrzení 23 oddílu II) slova „pokud je determinována nějakým svým stavem, který je dán“. Stavem lidské esence rozumím totiž libovolné uzpůsobení této esence, a to ať je to uzpůsobení vrozené, nebo ať je to uzpůsobení chápané jen ve smyslu atributu myšlení, nebo jen ve smyslu atributu rozlehlosti, nebo ve smyslu obou dvou současně. Zde tedy rozumím názvem žádost libovolné lidské snahy, úsilí, pudy a chtění, které bývají podle různého uzpů-

sobení téhož člověka různé a často si odporují tak, že člověk je tažen na různé strany a neví, kam se obrátit.

Definice 2. Radost je přechod člověka od menší dokonalosti k větší.

Definice 3. Smutek je přechod člověka od větší dokonalosti k menší.

Vysvětlení. Říkám „přechod“, protože radost sama o sobě není dokonalostí. Kdyby se totiž člověk narodil s dokonalostí, k níž přichází, vlastnil by ji bez jakéhokoli afektu radosti. To je zřetelněji patrné z afektu smutku, který je protikladem radosti. Nikdo nemůže popřít, že smutek spočívá v přechodu od větší dokonalosti k menší, a nikoli v samotné menší dokonalosti, protože člověk se nemůže rmoutit, pokud je účasten alespoň nějaké dokonalosti. Rovněž nelze říci, že smutek spočívá v nedostatku větší dokonalosti, protože nedostatek je nic. Afekt smutku je však úkon, jenž může být jen procesem přechodu k menší dokonalosti, tzn. akt, při němž se schopnost člověka něco konat zmenšuje nebo omezuje (viz poznámka k tvrzení 11 tohoto oddílu). Jinak vypouštím definice veselí, slasti, melancholie a bolesti, protože se vztahují především k tělu a jsou jenom jednotlivými druhy radosti nebo smutku.

Definice 4. Podiv je představa nějaké věci, na niž mysl zůstává upoutána, protože tato představa nesusouvisí s ostatními. Viz tvrzení 52 tohoto oddílu a poznámku k němu.

Vysvětlení. V poznámce k tvrzení 18 oddílu II jsme ukázali, co je příčinou, že mysl při přemýšlení o jedné věci přechází ihned k přemýšlení o jiné věci. Příčinou je to, že představy těchto věcí jsou navzájem tak zřetězeny a tak uspořádány, že jedna druhou ná-

sleduje. A to si nelze myslet v případě, že je představa věci nová. Mysl bude setrvávat v uvažování o této věci, dokud nebude jinými příčinami determinována k přemýšlení o něčem jiném. Představa nové věci uvažovaná sama o sobě je tedy téže přirozeností jako ostatní představy. Nepočítám proto podiv mezi afekty a nevidím ani důvod, proč bych to činil, když toto odpoutávání mysli od jiných představ nevzniká z žádné pozitivní příčiny, která by mysl odváděla od jiných představ, nýbrž jen z toho, že chybí příčina, proč je mysl determinována přecházet z přemýšlení o jedné věci do přemýšlení o věci jiné.

Uznávám tedy (jak jsem připomněl v poznámce k tvrzení 11 tohoto oddílu) pouze tři jednoduché neboli převodní afekty, tj. afekt radosti, smutku a žádosti. O podivu jsem se zmínil jen proto, že se stalo zvykem, že některé afekty odvozené ze tří jednoduchých afektů bývají jinak označovány, týkají-li se předmětů, kterým se podivujeme. Týž důvod je mi pohnutkou k tomu, abych připojil rovněž definici pohrdání.

Definice 5. Pohrdání je představa nějaké věci, která se myslí dotýká tak málo, že mysl je přítomností této věci pohnuta představovat si spíše to, co v samotné věci není, než to, co v ní je.

Definice obdivu a opovržení zde vypouštím, protože, pokud vím, není od nich odvozen název žádného afektu.

Definice 6. Lásky je radost provázená idejí vnější příčiny.

Vysvětlení. Tato definice vysvětluje s dostatečnou jasností esenci lásky. Definice jiných autorů, kteří vymezují lásku jako vůli milujícího ke spojení s milo-

vanou věcí, nevyjadřuje esenci lásky, ale její vlastnost. Protože tito autoři neměli esenci lásky zcela vyjasněnou a nemohli mít tedy ani jasný pojem její vlastnosti, vedlo to k tomu, že všichni usoudili, že jejich definice je příliš temná. Musím ovšem upozornit, že když říkám, že v milujícím je obsažena vlastnost spojit se z vlastní vůle s milovanou věcí, nerozumím vůli ani vnitřní souhlas nebo uvážení mysli, tj. svobodné rozhodnutí (klamnost tohoto pojmu jsme dokázali v tvrzení 48 oddílu II), ani žádost po spojení s milovanou věcí, když není přítomna, či setrávání v její přítomnosti, když přítomna je, protože lásku lze chápat bez první i bez druhé žádosti. Vůli rozumím v tomto případě spokojenost vyvolanou v milujícím přítomností milované věci, tj. spokojenost, která posiluje nebo aspoň udržuje radost milujícího.

Definice 7. Nenávist je smutek provázený idejou vnější příčiny.

Vysvětlení. To, co by bylo třeba poznamenat k této definici, lze snadno pochopit z vysvětlení k definici předcházející. Kromě toho viz poznámku k tvrzení 13 tohoto oddílu.

Definice 8. Náklonnost je radost provázená idejí nějaké věci, která je per accidens příčinou naší radosti.

Definice 9. Odpor je smutek provázený idejí nějaké věci, která je per accidens příčinou našeho smutku. K těmto definicím viz poznámku k tvrzení 15 tohoto oddílu.

Definice 10. Oddanost je láska k osobě, již se podivujeme.

Vysvětlení. V tvrzení 52 tohoto oddílu jsme ukázali, že podiv vzniká z novosti nějaké věci. Dochází-li

tedy k tomu, že si často představujeme to, čemu se podivujeme, přestaneme se tomu podívat. Vidíme tedy, že afekt oddanosti snadno přechází v prostou lásku.

Definice 11. Výsměch je radost vzniklá z toho, že si ve věci, kterou nenávidíme, představujeme to, čím pohrdáme.

Vysvětlení. Pokud pohrdáme věcí, kterou nenávidíme, potud jí upíráme existenci (viz poznámku k tvrzení 52 tohoto oddílu) a potud se (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) radujeme. Ale protože předpokládáme, že člověk tu věc, které se vysmívá, nenávidí, vyplývá z toho, že tato radost nemůže být trvalá. Viz poznámku k tvrzení 47 tohoto oddílu.

Definice 12. Naděje je nestálá radost vzniklá z ideje věci budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme.

Definice 13. Strach je nestálý smutek, vzniklý z ideje věci budoucí nebo minulé, o jejímž výsledku do jisté míry pochybujeme. Viz o tom poznámku b) k tvrzení 18 tohoto oddílu.

Vysvětlení. Z těchto definic plyne, že neexistuje naděje bez strachu ani strach bez naděje. Očekává-li někdo v naději něco a současně pochybuje o výsledku, můžeme předpokládat, že si představuje něco, co existenci budoucí věci vylučuje, a tedy se (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) rmoutí. Dokud tedy setrvává v naději, má strach, zda věc nastane. Očekává-li naopak někdo něco se strachem, tj. pochybuje-li o výsledku věci, kterou nenávidí, představuje si rovněž něco, co existenci této věci vylučuje, a tedy se (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) raduje. Potud má naději, že věc nastane.

Definice 14. Jistota je radost vzniklá z ideje věci budoucí nebo minulé, jež byla zbavena příčiny našich pochybností.

Definice 15. Zoufalství je smutek vzniklý z ideje věci budoucí nebo minulé, jež byla zbavena příčiny našich pochybností.

Vysvětlení. Vzniká tedy jistota z naděje a zoufalství ze strachu, je-li odstraněna příčina pochybností o výsledku, a to se stává tím, že si člověk představuje minulou nebo budoucí věc jako přítomnou a přemýšlí o ní jako o přítomné, nebo tím, že si představuje jiné věci, které vylučují existenci věcí vzbuzujících v něm pochybnost. I když si (podle důsledku tvrzení 31 oddílu II) nikdy nemůžeme být jisti výsledkem věcí, přece se může stát, že o jejich výsledku nepochybujeme. V poznámce k tvrzení 49 oddílu II jsme ukázali, že být si nějakou věcí jist a nemít o nějaké věci pochybnosti jsou dvě různé věci. Proto může nastat případ, že představa věci minulé nebo budoucí v nás vyvolává týž afekt radosti nebo smutku jako představa věci přítomné, jak jsme dokázali v tvrzení 18 tohoto oddílu. Na toto tvrzení a poznámku k němu odkazují.

Definice 16. Potěšení je radost provázená idejí minulé věci, která nastala, aniž jsme ji očekávali.

Definice 17. Výčitky svědomí jsou smutek provázený idejí minulé věci, která nastala, aniž jsme ji očekávali.

Definice 18. Soucit je smutek provázený idejí zla, které se stalo člověku, který je nám podle našich představ podobný. Viz poznámku k tvrzení 22 a poznámku k tvrzení 27 tohoto oddílu.

Vysvětlení. Zdá se, že mezi soucitem a milosrden-

stvím není žádný rozdíl než snad ten, že soucit se vztahuje k jednotlivému afektu, zatímco milosrdenství je celkový stav klonící se k soucitu.

Definice 19. Přízeň je láska k tomu, kdo prokázal druhému dobro.

Definice 20. Rozhořčení je nenávist k někomu, kdo učinil druhému zlo.

Vysvětlení. Jsem si vědom toho, že tyto názvy označují v běžném úzu něco jiného. Mým úkolem však není vysvětlování slov, ale vysvětlování přirozenosti věcí a označování těchto věcí slovy, jejichž běžný význam není zcela v rozporu s významem, v němž je chci užít já. Tato připomínka se týká všech dalších podobných případů. Příčinu těchto afektů viz v důsledku a) tvrzení 27 a v poznámce k tvrzení 22 tohoto oddílu.

Definice 21. Přeceňování znamená smýšlet o někom z lásky lépe, než je přiměřené.

Definice 22. Podceňování znamená smýšlet o někom z nenávisti hůře, než je přiměřené.

Vysvětlení. Přeceňování je tedy účinek neboli vlastnost lásky a podceňování je účinek neboli vlastnost nenávisti. Proto můžeme přeceňování definovat rovněž jako lásku, která v člověku vyvolává takový stav, že má o milované věci lepší mínění, než je přiměřené, a naopak podceňování jako nenávist, která v člověku vyvolává takový stav, že má o nenáviděné věci horší mínění, než je přiměřené. Viz o tom v poznámce k tvrzení 26 tohoto oddílu.

Definice 23. Závist je nenávist, která v člověku vyvolává takový stav, že se rmoutí nad úspěchem druhého a z jeho neúspěchu se naopak raduje.

Vysvětlení. Závist se běžně považuje za opak milo-

srdenství, které může být — vzdor významu, které toto slovo má — definováno následujícím způsobem:

Definice 24. Milosrdenství je láska, která v člověku vyvolává takový stav, že se raduje z úspěchu druhého a nad jeho neúspěchem se naopak rmoutí.

Vysvětlení. O nenávisti viz poznámku k tvrzení 24 a poznámku k tvrzení 32 tohoto oddílu. Tím jsem vypočítal afekty radosti a smutku, které provází idea vnějších věcí jako příčina sama sebou (per se) i jako příčina per accidens. Nyní přejdu k těm afektům, které provází jako příčina idea věci vnitřní.

Definice 25. Spokojenost se sebou samým je radost, která vzniká z toho, že člověk přemýšlí o sobě samém a o své schopnosti něco konat.

Definice 26. Pokora je smutek, který vzniká proto, že člověk myslí na svou neschopnost a slabost.

Vysvětlení. Spokojenost se sebou samým je opakem pokory, pokud spokojeností rozumíme radost, která vzniká z toho, že přemýšlíme o své schopnosti jednat. Pokud však rozumíme tímto slovem rovněž radost provázenou idejí nějakého činu, o němž se domníváme, že jsme jej vykonali ze svobodného rozhodnutí naší mysli, pak je jejím opakem lítost, kterou definujeme následujícím způsobem.

Definice 27. Lítost je smutek provázený idejí nějakého činu, o němž se domníváme, že jsme jej vykonali ze svobodného rozhodnutí naší mysli.

Vysvětlení. Příčiny těchto afektů jsme ukázali v poznámce k tvrzení 51 tohoto oddílu a v tvrzení 53, 54, 55 tohoto oddílu a poznámce k němu. O svobodném rozhodnutí mysli viz poznámku k tvrzení 35 oddílu II. Je ještě třeba upozornit, že není divu, že všechny činy,

kteře obvykle nazýváme špatnými, provází smutek, a všechny, které nazýváme správnými, provází radost. Z toho, co jsme řekli v předcházejícím výkladu, lze snadno pochopit, že to závisí především na výchově. Rodiče totiž činy prvního druhu kárají a často za ně děti trestají, a naopak doporučují a chválí činy druhého druhu, a tím dosahují toho, že první činy jsou spojovány s afekty smutku a druhé s afekty radosti. To také potvrzuje sama zkušenost. Všichni lidé nemají stejné náboženství a stejné zvyky, nýbrž naopak to, co je pro jedny posvátné, je u druhých znesvěcující, co je u jedněch čestné, je pro druhé potupné. Každý tedy nějakého činu buď lituje, nebo se jím chlubí, podle toho, jak byl vychován.

Definice 28. Pýcha znamená mít o sobě na základě své sebelásky lepší mínění, než je přiměřené.

Vysvětlení. Pýcha se tedy liší od přeceňování tím, že přeceňování vztahujeme k vnějšmu objektu, zatímco pýchu vztahujeme k člověku samotnému, jenž má o sobě lepší mínění, než je přiměřené. Tak jako je přeceňování účinkem neboli vlastností lásky, je pýcha účinkem neboli vlastností spokojenosti, takže ji můžeme tedy definovat také jako sebelásku, tj. spokojenost se sebou samým, která v člověku vyvolává takový stav, že o sobě smýšlí lépe, než je přiměřené (viz poznámku k tvrzení 26 tohoto oddílu). K tomuto afektu neexistuje afekt opačný, neboť nikdo z nenávisti k sobě samému nesmýšlí o sobě hůře, než je přiměřené, ba dokonce nemá o sobě horší mínění ani tehdy, když si představuje, že toho nebo onoho není schopen. Jakmile si člověk představuje, že není čehokoli schopen, představuje si to nutně a je touto představou tak naladěný, že skutečně není scho-

pen vykonat to, čeho podle svých představ není schopen. Dokud si totiž představuje, že toho či onoho není schopen, dotud není determinován k jednání, a tedy je pro něho nemožné tuto věc vykonat. Jestliže však budeme přihlížet k tomu, co závisí jen na jeho mínění, dokážeme pochopit, že může nastat případ, kdy o sobě člověk smýšlí hůře, než je přiměřené. Může se totiž stát, že někdo si při přemýšlení o své slabosti se smutkem představuje, že jím všichni pohrdají, zatímco ostatním ani nenapadne, aby jím pohrdali. Kromě toho může mít o sobě člověk horší mínění, než je přiměřené, když v přítomnosti o sobě popírá něco, o čem si do budoucnosti není jist, jako například když tvrdí, že nemůže nic jistého chápat, po ničem toužit a nic konat než nízké a špatné věci atd. Dále můžeme říci, že někdo má o sobě horší smýšlení, než je přiměřené, když vidíme, jak se z přemíry strachu neodváží toho, čeho se jemu rovní odvažují. Tento afekt, který nazvu podceňováním se, můžeme tedy postavit proti pýše. Tak jako ze spokojenosti se sebou samým pramení pýcha, tak z pokory vzniká podceňování se, které budu definovat následujícím způsobem:

Definice 29. Podceňování znamená smýšlet o sobě ze smutku hůře, než je přiměřené.

Vysvětlení. Přesto pokládáme obvykle za opak pýchy pokoru. Tehdy ovšem přihlížíme více k účinku těchto dvou afektů než k jejich přirozenosti. Pyšným nazýváme obvykle toho, kdo se příliš chlubí (viz poznámka k tvrzení 30 tohoto oddílu), tj. kdo u sebe vidí jen přednosti a u druhých jen chyby, kdo si přeje, aby mu byla dávana přednost přede všemi, a konečně kdo vystupuje s takovou vážností a oká-

zalostí, s jakou obvykle vystupují lidé, kteří jsou vysoko nad ním. Pokorným nazýváme obvykle toho, kdo se příliš často červená, kdo přiznává své chyby a mluví o přednostech jiných, kdo každému ustupuje, a konečně kdo chodí se skloněnou hlavou a nedbá o svůj zevnějšek. Jinak se tyto afekty, tj. pokora a podceňování se, vyskytují velmi zřídka. Lidská přirozenost chápaná sama o sobě totiž proti těmto afektům pokud možno bojuje (viz tvrzení 13 a 54 tohoto oddílu), a proto ti, kteří se o sobě domnívají, že se nejvíc podceňují a že jsou nejpokornější, bývají většinou nejctižádostivější a nejzávistivější.

Definice 30. Chlouba je radost provázená idejí nějakého našeho činu, o němž si představujeme, že jej jiní chválí.

Definice 31. Hanba je smutek provázený idejí nějakého našeho činu, o němž si představujeme, že jej jiní haní.

Vysvětlení. O těchto afektech viz poznámku k tvrzení 30 tohoto oddílu. Musím zde ovšem upozornit na rozdíl mezi studem a ostychem. Stud je smutek, který následuje po činu, za který se stydíme. Na druhé straně ostych je strach neboli bázeň před studem, který člověku brání učinit něco hanebného. Za opak ostychu bývá považována obvykle nestoudnost, která ve skutečnosti není afekt, jak na příslušném místě ukáži. Názvy afektů (jak jsem již upozornil) odpovídají spíše běžnému úzu než přirozenosti afektů. Tím jsem skončil zamýšlený výklad o afektech radosti a smutku. Přejdu tedy k afektům, které se vztahují k žádosti.

Definice 32. Přání je žádost neboli pud vlastnit nějakou věc, povzbuzovaný rozpomínáním se na tuto

věc a současně omezovaný rozpomínáním se na věci, které existenci žádané věci vylučují.

Vysvětlení. Jestliže se rozpomeneme na nějakou věc, pak — jak jsme již řekli několikrát — jsme tím naladění myslet na ni s tímž afektem, jako kdyby byla přítomna. Tato dispozice neboli snaha je ovšem v bdělém stavu udržována v jistých mezích představami toho, co vylučuje existenci věci, na niž se rozpomínáme. Když se tedy rozpomínáme na věc, která v nás vyvolává nějaký afekt radosti, snažíme se přitom přemýšlet o ní s tímž afektem radosti, jako by byla přítomna. Tato snaha je však okamžitě omezována tím, že se rozpomínáme na to, co existenci této věci vylučuje. Proto je přání vlastně smutek, jenž je opakem radosti vznikající z nepřítomnosti věci, kterou nenávidíme. O tom viz poznámku k tvrzení 47 tohoto oddílu. Protože se však termín přání vztahuje — jak se zdá — k žádosti, řadím tento afekt z tohoto důvodu k afektům, jež se vztahují k žádosti.

Definice 33. Řevnivost je žádost nějaké věci, která v nás vzniká z toho, že si představujeme, že jiní mají stejnou žádost jako my.

Vysvětlení. Jestliže někdo prchá, protože vidí jiné prchat, jestliže se někdo bojí, protože vidí jiné bát se, jestliže někdo při pohledu na člověka, který si spálil ruku, stáhne ruku a prudce s sebou pohne, jako by si spálil ruku sám, říkáme o něm, že napodobuje afekty jiného, ale neříkáme o něm, že je revnivý. Ne snad proto, že bychom se domnívali, že příčina revnivosti je jiná než příčina napodobování, ale proto, že obvykle nazýváme revnivým jen toho, kdo napodobuje věci, které jsou podle našeho soudu čestné, užitečné a příjemné. O příčině revnivosti viz tvrzení 27

tohoto oddílu a poznámku k němu. Proč je s tímto afektem ve většině případů spojena závist, viz tvrzení 32 tohoto oddílu a poznámku k němu.

Definice 34. Vděk neboli vděčnost je žádost neboli snaha daná láskou, s níž se snažíme prokazovat dobro tomu, kdo nám ze stejného afektu lásky prokázal dobro. Viz tvrzení 39 a poznámku k tvrzení 41 tohoto oddílu.

Definice 35. Benevolence je žádost prokazovat dobro tomu, s kým máme soucit. Viz poznámku k tvrzení 27 tohoto oddílu.

Definice 36. Hněv je žádost, při níž nás nenávisť k někomu povzbuzuje, abychom mu učinili něco zlého. Viz tvrzení 39 tohoto oddílu.

Definice 37. Pomstychtivost je žádost, při níž jsme vzájemně opěťovanou nenávisť povzbuzování učinit něco zlého tomu, kdo nám ve stejném afektu nějak uškodil. Viz důsledek tvrzení 40 tohoto oddílu a poznámku k tomuto důsledku.

Definice 38. Krutost neboli ukrutnost je žádost, která nás povzbuzuje učinit něco zlého tomu, koho milujeme nebo s kým máme soucit.

Vysvětlení. Proti krutosti bývá kladena mírnost, která není trpným stavem, nýbrž aktivní schopností, jejímž přispěním člověk mírní svůj hněv a svou pomstychtivost.

Definice 39. Bázeň je žádost vyhnout se většímu zlu podstoupením zla menšího. Viz poznámku k tvrzení 39 tohoto oddílu.

Definice 40. Odvaha je žádost, která nějakého člověka povzbuzuje, aby při nějakém činu podstoupil nebezpečí, které by se lidé jemu rovní neodvážili podstoupit.

Definice 41. Zbabělost je přičítána tomu, jehož žádost je omezována bázni z nebezpečí, které se jemu rovní odvažují podstoupit.

Vysvětlení. Zbabělost tedy není nic jiného než strach z nějakého zla, jehož se lidé většinou nebojí. Proto ji nezařazují mezi afekty žádosti. Dal jsem však přednost vysvětlit ji na tomto místě, protože je, pokud přihlížíme k žádosti, opakem odvahy.

Definice 42. Úžas je přičítán tomu, jehož žádost vyhnout se zlu je omezována podivem nad zlem, kterého se bojí.

Vysvětlení. Úžas je tedy určitým druhem zbabělosti. Protože však úžas vzniká z bázně mající dvojaký charakter, může být snadněji definován jako bázeň, jež udržuje člověka v ochromení a kolísání tak, že není schopen zlo odvrátit. Užívám označení „ochromení“, protože chápu, že jeho žádost po odvrácení zla je omezována podivem nad tímto zlem. Označení „kolísání“ užívám potud, pokud chápu, že jeho žádost je omezována bázni před jiným zlem, které ho stejně mučí. Proto se stává, že neví, které z těchto dvou zel by měl od sebe odvrátit dříve. Viz o tom poznámku k tvrzení 39 a poznámku k tvrzení 52 tohoto oddílu. O zbabělosti a odvaze viz poznámku k tvrzení 51 tohoto oddílu.

Definice 43. Lidskost neboli skromnost je žádost konat to, co se lidem líbí, a nekonat to, co se jim nelíbí.

Definice 44. Ctižádostivost je nesmírná žádost po slávě.

Vysvětlení. Ctižádostivost je žádost, která (podle tvrzení 27 a 31 tohoto oddílu) podporuje a posiluje všechny afekty, a proto je možno tento afekt jen

stěží překonat. Pokud je totiž člověk poután nějakou žádostí, je současně poután také tímto afektem. Cicero o tom říká: „I ten nejlepší člověk je veden především touhou po slávě. Filozofové nadepisují svým jménem i ty knihy, v nichž pojednávají o pohrdání slávou.“¹

Definice 45. Požívačnost je nesmírná žádost a láska k hodování.

Definice 46. Opilství je nesmírná žádost a láska k pití.

Definice 47. Lakota je nesmírná žádost a láska k bohatství.

Definice 48. Smyslnost je rovněž žádost a láska k pohlavnímu styku.

Vysvětlení. Ať tato touha po pohlavním styku je nesmírná či není, v obou případech bývá nazývána smyslností. Dále, k těmto pěti afektům neexistují afekty protikladné (jak jsem upozornil v poznámce k tvrzení 56 tohoto oddílu). Skromnost je určitým druhem ctižádosti, o níž viz v poznámce k tvrzení 29 tohoto oddílu. Střídmost, střízlivost a pohlavní zdrženlivost, jak jsem rovněž upozornil, jsou označením pro schopnost mysli a nikoli pro její trpné stavy. Mohou sice nastat případy, kdy se lakomec, ctižádostivec a bázlivec dokáží zdržet přílišného jídla, pití a pohlavního styku, přesto však lakota, ctižádostivost a bázeň nejsou opakem přepychu, opilství a smyslnosti. Lakomec se často snaží nasytit se cizím jídlem a pitím. Ctižádostivec, bude-li moci doufat v utajení, nebude v ničem střídmý, a bude-li žít mezi opilými a smyslnými lidmi, bude díky své ctižádosti

¹ Cicero, Pro Archia, 11.

k těmto chybám ještě náchylnější. Konečně i bázlivý koná to, co nechce. A kdyby někdo hodil všechny své poklady do moře, aby se tak zachránil před smrtí, zůstane přesto lakomcem, a smyslný člověk, ač pocituje smutek nad tím, že se nedovede ovládnout, nepřestane být smyslným. Absolutně vzato tyto afekty se nevztahují tolik k samotnému aktu hodování, pití atd. jako spíše k pudu a lásce k těmto věcem. V protikladu k těmto afektům může tedy stát jenom velkorysost a rozhodnost, o nichž pojednám v dalším výkladu.

Definice žárlivosti a ostatních kolísání mysli jsem zde vypustil, jednak proto, že vznikají složením afektů, které jsme již definovali, jednak proto, že většina z nich nemá vlastní označení. To dokazuje, že pro potřeby života postačí poznat jen druh, k němuž patří. Jinak je z definice afektů, které jsme vysvětlili, jasné, že všechny vznikají z žádosti, radosti a smutku, nebo lépe řečeno, že existují pouze tyto tři afekty a že každý z nich je různě pojmenováván podle různých vztahů a vnějších známek. Chceme-li tedy přihlížet jen k těmto původním afektům a k tomu, co jsme v předchozím výkladu řekli o přirozenosti mysli, budeme moci afekty, pokud se vztahují k mysli samotné, definovat následujícím způsobem.

Obecná definice afektů

Afekt, jenž se nazývá pathema (trpný stav) duše, je zmatená idea, v níž mysl přitakává úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší

nebo menší než dříve. Mysl je takto danou ideou determinována k tomu, že dává přednost přemýšlení o jedné věci před přemýšlením o věci jiné.

Vysvětlení. Za prvé říkám, že afekt neboli trpný stav mysli je „zmatená idea“, neboť jsme dokázali (viz tvrzení 3 tohoto oddílu), že mysl je trpná jen potud, pokud má neadekvátní, tj. zmatené ideje. Za druhé říkám „v níž mysl přitakává úsilí svého těla nebo nějaké jeho části existovat, a toto úsilí je větší nebo menší než dříve“, protože všechny ideje těles, které jsou v naší mysli obsaženy, ukazují (podle důsledku tvrzení 16 oddílu II) spíše skutečné uzpůsobení našeho těla než přirozenost vnějšího tělesa. Idea, která konstituuje formu afektu, musí ukazovat nebo vyjadřovat uzpůsobení těla nebo nějaké jeho části, které tělo nebo nějaká jeho část má proto, že jeho schopnost něco konat neboli jeho úsilí existovat se zvětšuje nebo zmenšuje, je podporováno nebo omezoováno. Je ovšem nutné upozornit, že když říkám „úsilí větší nebo menší než dříve“, nemyslím tím, že mysl srovnává přítomné uzpůsobení těla s minulým. Těmito slovy rozumím to, že idea, která konstituuje formu afektu, přitakává z těla něčemu, co v sobě ve skutečnosti zahrnuje více nebo méně reality než dříve. Protože esence mysli spočívá (podle tvrzení 11 a 13 oddílu II) v tom, že přitakává skutečné existenci svého těla, a protože dokonalostí určité věci rozumíme přímo její esenci, vyplývá z toho, že mysl přechází k větší či menší dokonalosti, kdykoli musí přitakávat něčemu ze svého těla a nějaké jeho části, co v sobě zahrnuje více nebo méně reality než dříve. Když jsem tedy v předcházejícím výkladu říkal, že schopnost mysli myslet se zvětšuje nebo zmenšuje, rozuměl

jsem tím jen to, že mysl utvořila ideu svého těla nebo nějaké jeho části a že tato idea vyjadřuje více či méně reality, než kolik svému tělu přitakávala dříve, protože dokonalost idejí a skutečná schopnost myšlení se posuzuje podle dokonalosti předmětu. Konečně jsem připojil dodatek „mysl je takto danou ideou determinována k tomu, že dává přednost přemýšlení o jedné věci před přemýšlením o věci jiné“, abych kromě přirozenosti radosti a smutku vysvětlené v první části definice vyjádřil také přirozenost žalosti.

IV.

**O lidské nesvobodě
neboli o síle afektů**

Předmluva

Nesvobodou nazývám lidskou bezmocnost v mírnění a omezování afektů. Člověk vydaný napospas afektům není totiž svým pánem, ale vládne mu náhoda, již podléhá natolik, že je často nucen následovat to, co je pro něho horší, třebaže vidí to, co je pro něho lepší.¹ V tomto oddílu jsem si stanovil úkol ukázat příčiny toho a ukázat, co je v afektech dobrého nebo špatného. Dříve než začnu, pokládám za vhodné předestlat něco málo o dokonalosti a nedokonalosti a o dobru a zlu.

Jestliže se někdo rozhodl, že vykoná nějakou věc a tuto věc skutečně dokoná, pak nejen on sám, ale i každý, kdo správně pochopil nebo se domnívá, že pochopil úmysl původce tohoto díla a jeho účel, řekne, že tato věc je dokonalá (= dokonaná). Například jestliže někdo vidí nějaké dílo (předpokládám, že ještě není dokončeno) a jestliže ví, že záměrem původce tohoto díla je vystavět dům, pak řekne, že dům je nedokonalý (= nedokonaný), a naopak jestliže vidí, že dílo je dovedeno k cíli, který si jeho původce stanovil, prohlásí je za dokonalé. Kdyby ovšem někdo uviděl nějaké dílo, jaké ještě nikdy neviděl, a kdyby současně neznal ani úmysl jeho původce, pak pochopitelně nebude vědět, zda je dílo dokonalé nebo nedokonalé. Zdá se, že toto byl původní význam těchto slov. Jakmile si však lidé začali

¹ Parafraze citátu z Ovidiových *Proměn*, 7, v. 20. IV doslovné podobě se citát vyskytuje v poznámce k tvrzení 17 tohoto oddílu.

tvořit obecné ideje a vymýšlet vzory pro jednotlivé domy, budovy, věže atd., začali dávat přednost jedněm vzorům před jinými, a tak došlo k tomu, že každý začal nazývat dokonalým to, co souhlasilo s obecnou idejí, kterou si pro věc tohoto druhu vytvořil, a naopak za nedokonalé měl to, o čem se mu zdálo, že s jeho pojetím vzoru příliš nesouhlasí, ačkoli to podle plánu svého tvůrce bylo plně dokonalé. Zdá se, že je to jediný důvod, proč se i o přírodních věcech, tj. o věcech, které lidská ruka nevytvořila, běžně říká, že jsou dokonalé nebo nedokonalé. Lidé jsou totiž zvyklí vytvářet si obecné ideje jak o věcech přírodních, tak o věcech umělých, a tyto obecné ideje považují za vzory věcí. Domnívají se rovněž, že příroda k těmto vzorům přihlíží (podle jejich domněnky má všechno její jednání nějaký účel). Kdykoli pak vidí, že v přírodě vzniká něco, co příliš nesouhlasí s jejich vzorovým pojmem této věci, domnívají se, že sama příroda má nějaký nedostatek, dopustila se nějaké chyby a zanechala tuto věc nedokonalou. Je tedy vidět, že lidé si zvykli nazývat přírodní věci dokonalými nebo nedokonalými spíše podle vlastních předpokladů než na základě pravdivého poznání věcí samých. Ukázali jsme v Dodatku k prvnímu oddílu, že příroda nekoná nic za nějakým účelem a že ono věčné a nekonečné jsoucno, které nazýváme Bohem neboli přírodou, jedná s toutéž nutností, s jakou existuje. Dokázali jsme přece (v tvrzení 16 oddílu I), že existuje s toutéž nutností, s níž něco koná. Důvod neboli příčina, proč Bůh neboli příroda něco koná a proč existuje, jsou identické. A tak jako příroda neexistuje kvůli nějakému účelu, tak také nic za nějakým účelem nekoná. Ani její existence, ani její konání není

ovládáno žádným konečným principem nebo účelem. To, co obyčejně označujeme jako účelovou příčinu, není nic jiného než lidský pud, pokud je chápán jako hlavní princip nějaké věci neboli její prvotní příčina. Řekneme-li například, že účelovou příčinou tohoto či onoho domu je bydlení, rozumíme tím pochopitelně jen to, že člověk, který si představil pohodlí domácího života, byl tím pudově pohnut k vystavění domu. Proto představuje bydlení, pokud je chápeme jako účelovou příčinu, jen a jen tento jednotlivý pud, který je takto vlastně příčinou účinnou, jež se považuje za první příčinu, protože lidé příčiny svých pudů obecně neznají. Jsou si sice, jak jsem již několikrát řekl, vědomi svých činů a svých pudů, ale příčiny, které jejich pud determinují, neznají. Běžná tvrzení, že příroda má někdy nedostatky, že se dopouští chyb nebo vytváří nedokonalé věci, počítám mezi předpoklady, o nichž jsem pojednal v Dodatku k prvnímu oddílu.

Dokonalost a nedokonalost jsou tedy vlastně pouze módy našeho myšlení, tj. pojmy, které si obvykle vytváříme proto, že navzájem srovnáváme individua téhož druhu nebo téhož rodu. To bylo také důvodem, proč jsem v předcházejícím výkladu (definice 6 oddílu II) řekl, že skutečností a dokonalostí rozumím totéž. Máme totiž zvyk uvádět všechny jednotliviny v přírodě na jeden rod, který nazýváme nejobecnějším, totiž na pojem „jsoucno“, jež se vztahuje na všechny jednotlivé věci v přírodě vůbec. Pokud tedy uvádíme jednotliviny v přírodě na tento jediný rod a vzájemně je mezi sebou srovnáváme a zjišťujeme, že jedny mají více jsoucna neboli reality než druhé, potud říkáme, že jedny jsou dokonalejší než druhé,

a potud, pokud jim přisuzujeme něco, co zahrnuje nějakou negaci, jako například konec, neschopnost, atd., nazýváme je nedokonalými, protože jejich působení nevyvolává v naší mysli stejný stav jako působení těch, které nazýváme dokonalými, avšak nikoli proto, že by jim chybělo něco, co je jim vlastní, nebo proto, že by příroda udělala nějakou chybu. K přirozenosti libovolné věci náleží totiž jen to, co nutně vyplývá z přirozenosti její účinné příčiny, a cokoli vyplývá z přirozenosti účinné příčiny, to nastává nutně.

Pokud jde o dobro a zlo, neoznačují rovněž nic pozitivního ve věcech samých a jsou jen módy nebo pojmy našeho myšlení, které si vytváříme tím, že věci mezi sebou navzájem srovnáváme. Tatáž věc může totiž být současně dobrá i špatná nebo indiferentní. Například melancholikovi je hudba dobrem, pro člověka plného žalu je zlem, ale pro bluchého není ani dobrá, ani zlá. I když je tomu takto, přece jen nemůžeme tato slova přestat užívat. Poněvadž toužíme vytvořit si ideu člověka jako vzor lidské přirozenosti, k němuž bychom vzhlíželi, bude nám užitečné podržet tato slova v tom významu, který jsem uvedl. Budu tedy v následujícím výkladu rozumět dobrem to, o čem s určitostí víme, že je prostředkem k tomu, abychom se co nejvíce přiblížili k vzoru lidské přirozenosti, který jsme si stanovili. Zlem budu rozumět to, o čem s určitostí víme, že by nám mohlo v přiblížení k tomuto vzoru zabránit. Dále budeme mluvit o dokonalých nebo nedokonalých lidech podle toho, do jaké míry se blíží k tomuto vzoru. Hned na začátku je nutno upozornit na to, že když o někom říkám, že přechází od menší dokonalosti

k větší a naopak, nerozumím tím, že by se proměnil z jedné esence neboli formy v jinou (například že by kůň zanikl tak, že se změnil v člověka nebo v nějaký hmyz), nýbrž rozumím tím, že jeho schopnost něco konat, pokud ji chápeme z jeho přirozenosti, se zvětšuje nebo zmenšuje. Konečně ve shodě s tím, co jsem již řekl, budu dokonalostí rozumět zcela obecně realitu, tj. esenci libovolné věci, pokud existuje a působí určitým způsobem, a to bez ohledu na její trvání, neboť o žádné jednotlivé věci nemůžeme říci, že by byla dokonalá jen proto, že setrvala ve své existenci delší čas. Jak známo, trvání věcí nelze vymezit jejich esencí, protože esence věcí v sobě nezahrnuje žádný určitý a determinovaný čas jejich existence. Libovolná věc více nebo méně dokonalá bude však schopna setrvávat ve své existenci s toutéž silou, s níž začala existovat, takže v tomto jediném jsou si všechny věci rovny.

Definice

Definice 1. Dobrem budu rozumět to, o čem bezpečně víme, že je nám to užitečné.

Definice 2. Zlem budu rozumět to, o čem bezpečně víme, že nám to zabraňuje v dosažení nějakého dobra.

(K těmto definicím viz to, co jsem řekl ke konci předcházející Předmluvy.)

Definice 3. Jednotlivé věci nazývám náhodnými, pokud — přihlížíme-li pouze k jejich esenci — nenalézáme nic, co by jejich existenci nutně kladlo nebo co by ji nutně vyvracelo.

Definice 4. Tytéž jednotlivé věci nazývám možnými, pokud — přiblížíme-li k příčinám, které je mají vytvořit — nevíme, zda tyto příčiny jsou determinovány k jejich vytvoření.

(V poznámce a/ k tvrzení 33 oddílu I jsem mezi náhodným a možným nedělal žádný rozdíl, protože tam nebylo třeba jejich přesného rozlišení.)

Definice 5. Protichůdnými afekty budu v následujícím výkladu rozumět ty afekty, jež člověka táhnou na různé strany, přestože jsou stejného druhu. Například přepych a lakota, což jsou dva druhy lásky, jsou protichůdné nikoli svou přirozeností, nýbrž per accidens.

Definice 6. Co rozumím afektem vůči věci budoucí, přítomné a minulé, vysvětlil jsem v poznámce a) a b) k tvrzení 18 oddílu III, na které zde odkazuji.

Na tomto místě je třeba upozornit ještě na to, že jak prostorovou, tak časovou vzdálenost si můžeme zřetelně představit jen k určité mezi. To znamená, jako si představujeme, že všechny předměty, které jsou od nás vzdáleny více než 200 stop (tj. předměty, jejichž vzdálenost od našeho stanoviště převyšuje vzdálenost, kterou jsme schopni si zřetelně představit), jsou jako by od nás stejně daleko a leží v jedné rovině, tak si představujeme, že předměty, jejichž doba existence je od přítomného okamžiku oddělena delším časovým intervalem, než jaký si dovedeme zřetelně představit, jsou od přítomnosti stejně vzdálené a klademe je všechny jakoby do stejného okamžiku.

Definice 7. Účelem, kvůli němuž něco konáme, rozumím pud.

Definice 8. Zdatností a schopností (mocí) rozu-

mím totéž, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) zdatnost, pokud se vztahuje k člověku, je přímo esencí člověka neboli jeho přirozeností, pokud je schopna určitých účinků, jimž lze porozumět jen ze zákonů jeho přirozenosti.

Axióm

Axióm. Žádná jednotlivá věc neexistuje v přírodě tak, aby neexistovala jiná, která je mocnější a silnější. Ať je dána jakákoli věc, je dána i jiná, která je mocnější a může způsobit její zánik.

Tvrzení

Tvrzení 1. Nic z toho, co má klamná idea pozitivního, se neruší přítomností něčeho pravdivého, pokud je pravdivé.

Důkaz. Klamnost záleží jen v nedostatku poznání, který zahrnují neadekvátní ideje (podle tvrzení 35 oddílu II), jež samy o sobě nemají nic pozitivního, a proto se nazývají klamnými (podle tvrzení 33 oddílu II). Pokud je však chápeme ke vztahu k Bohu, jsou pravdivé (podle tvrzení 33 oddílu II). Kdyby tedy to, co má klamná idea pozitivního, bylo vyvráceno přítomností pravdivého, pokud je to pravdivé, vyvracela by potom pravdivá idea sama sebe, což je (podle tvrzení 4 oddílu III) nesmyslné. A tak nic z toho, co je pozitivní atd. Q.e.d.

Poznámka. Tomuto tvrzení lze porozumět jasněji z důsledku tvrzení 16 oddílu II. Představa je idea, která ukazuje spíše přítomné uzpůsobení lidského těla než přirozenost vnějšího tělesa, a to nikoli přesně, nýbrž zmateně. Tak se stává, že se mysl, jak se říká, mýlí. Když se například díváme na slunce, představujeme si, že je od nás vzdáleno zhruba 200 stop, a setrváváme v tomto omylu tak dlouho, dokud se nedovíme jeho skutečnou vzdálenost. Jakmile jeho skutečnou vzdálenost poznáme, je tím vyvrácen náš omyl, ale není tím vyvrácena představa, tj. idea slunce, která vysvětluje jeho přirozenost jen potud, pokud je jím tělo podníceno, a proto i když poznáme jeho skutečnou vzdálenost, budeme si je dále představovat docela blízko. Jak jsme již řekli v poznámce b) k tvrzení 35 oddílu II, nepředstavujeme si, že slunce je tak blízko proto, že neznáme jeho skutečnou vzdálenost, nýbrž proto, že mysl chápe velikost slunce jen potud, pokud je jím tělo podníceno. Například když se sluneční paprsky při dopadu na vodní hladinu odrážejí do našich očí, představujeme si, že je slunce na vodě, i když jeho skutečnou polohu známe. A tak je to i s ostatními představami, které naši mysl klamou. Ať již zaznamenávají přirozené uzpůsobení těla, nebo ať zaznamenávají zvětšující se nebo zmenšující se schopnost těla jednat, nejsou v rozporu s pravdou, ani přítomností pravdivého nemizejí. Stává se sice, že když se neprávem bojíme nějakého zla, naše bázeň mizí, jakmile dostaneme pravdivou zprávu, ale stává se naopak i to, že když se bojíme zla, které určitě přijde, naše bázeň rovněž zmizí, a to když dostaneme zprávu nepravdivou. A tak představy nemizejí přítomností pravdivého jen proto, že je to pravdivé,

nýbrž proto, že se proti nim postaví jiné představy, silnější než předešlé, které vyloučí přítomnou existenci věcí, které si představujeme, jak jsme ukázali v tvrzení 17 oddílu 11.

Tvrzení 2. Jsme potud trpni, pokud jsme taková část přírody, jež nemůže být pochopena prostřednictvím sebe sama a bez pomoci jiných částí.

Důkaz. Říkáme, že jsme trpni, jestliže v nás vzniká něco, čeho jsme příčinou jen částečnou (podle definice 2 oddílu III), tzn. (podle definice 1 oddílu III) jestliže v nás vzniká něco, co nelze vyvodit jen ze zákonů naší přirozenosti. Jsme tedy trpni, pokud jsme částí přírody, která nemůže být pochopena prostřednictvím sebe sama a bez pomoci jiných částí. Q.e.d.

Tvrzení 3. Síla, s níž člověk setrvává ve své existenci, je omezována a nekonečně překonávána mocí vnějších příčin.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z axiómu tohoto oddílu. Existuje-li nějaký člověk, pak existuje současně něco jiného, dejme tomu A, co je mocnější, a existuje-li A, pak existuje opět něco jiného, dejme tomu B, co je mocnější než A, a tak do nekonečna. Schopnost člověka je tedy vymezena mocí jiné věci a je nekonečně překonávána mocí vnějších příčin. Q.e.d.

Tvrzení 4. Není možné, aby člověk nebyl částí přírody a aby podléhal jen těm změnám, kterým je možno porozumět jenom z jeho vlastní přirozenosti a jejichž je adekvátní příčinou.

Důkaz. Moc, s níž jednotlivé věci, a tedy i člověk, zachovávají své bytí, je sama moc Boha neboli přírody (podle důsledku tvrzení 24 oddílu I), ovšem nikoli pokud je nekonečná, nýbrž pokud je možno

ji vyložit ze skutečné esence člověka (podle tvrzení 7 oddílu III). Je tedy moc člověka, pokud je vykládána z jeho činné esence, částí nekonečné moci Boha neboli přírody, tzn. (podle tvrzení 34 oddílu I) částí nekonečné esence přírody. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále, kdyby mohl nastat případ, že by člověk nepodléhal žádným změnám než těm,¹ které lze chápat jen z jeho vlastní přirozenosti, vyplývalo by z toho (podle tvrzení 4 a 6 oddílu III), že by nemohl zaniknout, nýbrž že by nutně existoval věčně. Muselo by to vyplývat buď z příčiny, jejíž moc by byla konečná či nekonečná, tj. buď ze samotné moci člověka, který by takto byl schopen odstranit ty změny, jež by měly svůj původ ve vnějších příčinách, nebo z nekonečné moci přírody, kterou by byly všechny jednotlivé věci řízeny tak, aby člověk podléhal pouze těm změnám, které by sloužily k jeho zachování. Ale (podle předchozího tvrzení, jehož důkaz je zcela obecný a které platí pro všechny jednotlivé věci) první případ je nesmyslný. Kdyby se tedy mohlo stát, že by člověk podléhal jen těm změnám, které lze chápat z jeho přirozenosti, a tedy (jak jsme již ukázali), kdyby nutně existoval stále, muselo by to vyplývat nutně z nekonečné moci Boha, a tedy (podle tvrzení 16 oddílu I) musel by být celý řád přírody, pokud ji chápeme ve smyslu atributu rozlehlosti a myšlení, odvozen z nutné přirozenosti Boha, pokud je chápán jako dotčený idejí nějakého člověka. Z toho by tedy vyplývalo (podle tvrzení 21 oddílu I), že by člověk byl nekonečný, což je (podle

¹ Smysl: člověk je vždy vystaven změnám, které vyplývají z řádu celé přírody, nikoli pouze změnám, které vyplývají z jeho vlastní přirozenosti.

první části tohoto důkazu) nesmyslné. A tak není možné, aby člověk nepodléhal jiným změnám, než jsou ty, jejichž je adekvátní příčinou. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: člověk je vždy nutně vystaven vášním, řídí se obecným řádem přírody a přizpůsobuje se mu natolik, nakolik to přirozenost věcí vyžaduje.

Tvrzení 5. Sílu a vzrůst každé vášně a její setrvávání v existenci nelze vymezit mocí, s níž se snažíme setrvat v existenci, nýbrž porovnáním moci vnější příčiny s mocí naší.

Důkaz. Esenci nějaké vášně nelze vyložit jen z naší esence (podle definice 1 a 2 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) moc vášně nelze vymezit mocí, s níž se snažíme setrvat ve svém bytí, nýbrž (podle toho, co jsme dokázali v tvrzení 16 oddílu II) musí být nutně vymezena určením vzájemného poměru mezi mocí vnější příčiny a mocí naší. Q.e.d.

Tvrzení 6. Síla nějaké vášně neboli afektu může natolik převýšit ostatní lidská konání neboli lidskou moc, že afekt v člověku tvrdošijně setrvává.

Důkaz. Síla a vzrůst libovolného zakoušení a jeho setrvávání v existenci se vymezuje porovnáním moci vnější příčiny s mocí naší (podle předchozího tvrzení), a proto může (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) lidskou moc překonat atd. Q.e.d.

Tvrzení 7. Afekt může být omezen a odstraněn jenom afektem, který je opačný a silnější než ten, jenž má být omezen.

Důkaz. Afekt, pokud se vztahuje k mysli, je idea, kterou mysl přitakává větší nebo menší síle těla k existenci, než mělo dříve (podle obecné definice afektů na konci třetího oddílu). Jestliže je tedy mysl

tísňena nějakým afektem, je tělo současně zachvá-
ceno stavem, při kterém jeho schopnost jednat se
zvětšuje nebo zmenšuje. Tento stav těla dostává dále
(podle tvrzení 5 tohoto oddílu) sílu k setrvání ve
svém bytí od své příčiny, a nemůže být proto ome-
zen ani odstraněn jinak než tělesnou příčinou (podle
tvrzení 6 oddílu II), již je tělo podníceno způsobem
opačným (podle tvrzení 5 oddílu III) a která (podle
axiómu tohoto oddílu) je silnější. Proto (podle
tvrzení 12 oddílu II) je mysl podnícena idejí stavu,
který je opačný a silnější než předchozí, tzn. (podle
obecné definice afektů) že mysl bude zachvá-
cena afektem silnějším a opačným, než byl předešlý, a ten
vyloučí nebo odstraní existenci předešlého. A tak
afekt nemůže být odstraněn ani omezen jinak než
afektem opačným a silnějším. Q.e.d.

Důsledek. Afekt, pokud se vztahuje k mysli, nelze
omezit ani zrušit jinak než idejí stavu těla, který je
opačný a silnější než stav, jemuž podléháme. Afekt,
jemuž podléháme, nelze totiž omezit ani zrušit jinak
než afektem silnějším a opačným (podle předchozího
tvrzení), tzn. (podle obecné definice afektů) jinak než
idejí stavu těla, který je silnější a opačný než afekt,
jemuž podléháme.

Tvrzení 8. Poznání dobra nebo zla není nic jiného
než afekt radosti nebo smutku, pokud jsme si ho vě-
domi.¹

Důkaz. Dobrem nebo zlem nazýváme to, co pro-
spívá nebo překáží zachování našeho bytí (podle
definice 1 a 2 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 7

¹ Tato definice má klíčový význam vzhledem k tématu
Spinozova díla. Podle Spinozy neexistuje zvláštní princip
mrtavnosti kromě užitečnosti a sebezáchovy.

oddílu III) to, co zvětšuje nebo zmenšuje, podporuje
nebo omezuje naši schopnost něco konat. Pokud
tedy vnímáme, že nějaká věc v nás vyvolává radost
nebo smutek (podle definice radosti a smutku, které
viz v poznámce k tvrzení 11 oddílu III), nazýváme ji
dobrou nebo špatnou. A tak poznání dobra nebo zla
není nic jiného než idea radosti nebo smutku, která
nutně plyne právě z afektu radosti nebo smutku
(podle tvrzení 22 oddílu II). Tato idea je však spoje-
na s afektem tímž způsobem, jako je mysl spoje-
na s tělem (podle tvrzení 21 oddílu II), tzn. že tato
idea se ve skutečnosti od samého afektu, tj. (podle
obecné definice afektů) od ideje stavu těla, liší jedině
pojmem.¹ A tak toto poznání dobra nebo zla není
nic jiného než sám afekt, pokud jsme si ho vědomi.
Q.e.d.

Tvrzení 9. Afekt, jehož příčinu si představujeme,
jako by nám byla přítomna, je silnější než afekt, jehož
příčinu si jako přítomnou nepředstavujeme.

Důkaz. Představa je idea, již mysl myslí na věc,
jako by byla přítomná (viz její definici v poznámce
k tvrzení 17 oddílu II), přítom však ukazuje víc uzpů-
sobení lidského těla než přirozenost vnější věci (podle
důsledku b/ tvrzení 16 oddílu II). Afekt je tedy (podle
obecné definice afektů) představa, pokud ukazuje
uzpůsobení lidského těla. Ale představa (podle
tvrzení 17 oddílu II) je intenzívnější, dokud si ne-
představíme, co přítomnou existenci vnější věci vylou-
čuje. A tak i afekt, jehož příčinu si představujeme
jako přítomnou, je intenzívnější neboli silnější, než

¹ Tj. říkáme-li o něčem, že je to dobré, pak tím míníme ra-
dost spojenou s určitým afektem. Pojmově je však idea dobrého
jiná idea.

kdybychom si představovali, že jeho příčina není přítomna. Q.e.d.

Poznámka. Když jsem v tvrzení 18 oddílu III řekl, že představa minulé nebo budoucí věci v nás vyvolává tíž afekt, jako kdyby věc, kterou si představujeme, byla skutečně přítomna, výslovně jsem upozornil, že je to pravdivé, jen pokud přihlížíme k pouhé představě oné věci. Přirozenost představy zůstává totiž beze změny, ať si věci představujeme jako přítomné nebo ne. Tvrdil jsem však, že tato představa může zeslábnout, jestliže přemýšlíme jako o přítomných o jiných věcech, které přítomnou existenci budoucí věci vylučují. Tehdy jsem na to neupozornil, protože k pojednání o síle afektů jsem určil tento oddíl.

Důsledek. Představa budoucí nebo minulé věci, tzn. věci, o které přemýšlíme ve vztahu k budoucnosti nebo minulosti a vylučujeme přítom přítomnost, je při stejných okolnostech slabší než představa přítomné věci, a tedy i afekt vztahující se k budoucí nebo minulé věci je slabší než afekt vztahující se k věci přítomné.

Tvrzení 10. Představujeme-li si, že budoucí věc brzy nastane, pak afekt, který v nás vyvolává, je silnější, než by byl afekt, který by v nás vyvolávala, kdybychom si představovali, že čas její existence je od přítomnosti vzdálen dále. Také vzpomínkou na věc, kterou si představujeme jako nedávno minulou, jsme podněcováni intenzivněji, než kdybychom si ji představovali jako dávno minulou.

Důkaz. Pokud si představujeme, že nějaká věc brzy nastane nebo že není daleko za námi, představujeme si něco, co přítomnost této věci vylučuje méně,

než kdyby čas její budoucí nebo minulé existence byl v našich představách více vzdálen (jak se rozumí samo sebou). Potud jsme jí tedy (podle předchozího tvrzení) intenzivněji podněceni. Q.e.d.

Poznámka. Z toho, co jsme poznamenali k definici 6 tohoto oddílu, vyplývá: předměty, jež jsou od přítomnosti odděleny delším časovým intervalem, než jaký jsme schopni si představit, podněcují nás stejně slabě, i když chápeme, že mezi předměty samotnými je dlouhý časový interval.

Tvrzení 11. Afekt vůči věci, kterou si představujeme jako nutnou, je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci možné nebo náhodné, tj. nikoli nutné.

Důkaz. Pokud si představujeme, že nějaká věc je nutná, potud přitakáváme její existenci, a naopak, pokud si představujeme, že není nutná, potud její existenci popíráme (podle poznámky k tvrzení 33 oddílu I), a tak (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) afekt vůči věci nutné je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci, která není nutná. Q.e.d.

Tvrzení 12. Afekt vůči věci, o níž víme, že v přítomnosti neexistuje a kterou si představujeme jako možnou, je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci náhodné.

Důkaz. Pokud si představujeme nějakou věc jako náhodnou, nejsme podněceni žádnou představou jiné věci, která by předpokládala existenci věci (podle definice 3 tohoto oddílu), nýbrž naopak (podle předpokladu) představujeme si něco, co její přítomnou existenci vylučuje. Ale pokud si představujeme nějakou věc jako možnou v budoucnosti, potud si představujeme něco, co předpokládá její existenci (podle

definice 4 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 18 oddílu III) něco, co podporuje naději nebo strach. Proto afekt vůči věci možné je intenzivnější. Q.e.d.

Důsledek. Afekt vůči věci, o které víme, že v přítomnosti neexistuje a kterou si představujeme jako náhodnou, je mnohem slabší, než kdybychom si představovali, že věc je v naší přítomnosti.

Důkaz. Afekt vůči věci, kterou si představujeme jako existující v přítomnosti, je intenzivnější, než kdybychom si ji představovali jako budoucí (podle důsledku tvrzení 9 tohoto oddílu), a je mnohem prudší, představujeme-li si, že tento budoucí čas není od přítomnosti příliš vzdálen (podle tvrzení 10 tohoto oddílu). Je tedy afekt vůči věci, jejíž dobu existence si představujeme jako velmi vzdálenou od přítomnosti, mnohem slabší, než kdybychom si ji představovali jako přítomnou, ale nicméně (podle předchozího tvrzení) je intenzivnější, než kdybychom si představovali onu věc jako náhodnou. Proto afekt vůči věci náhodné bude mnohem slabší, než kdybychom si představovali, že věc je v naší přítomnosti. Q.e.d.

Tvrzení 13. Afekt k náhodné věci, o které víme, že v přítomnosti neexistuje, je za stejných ostatních okolností slabší než afekt vůči věci minulé.

Důkaz. Pokud si představujeme nějakou věc jako náhodnou, potud to v nás nevyvolává představu žádné jiné věci, která by její existenci předpokládala (podle definice 3 tohoto oddílu), nýbrž naopak (podle předpokladu) představujeme si něco, co její přítomnou existenci vylučuje. Pokud si ji však představujeme ve vztahu k minulosti, potud předpokládáme, že si představujeme něco, co nám ji připomíná, nebo

něco, co vzbuzuje představu této věci (viz tvrzení a poznámku 18 oddílu II), a potud to způsobuje, že na ni myslíme jako na přítomnou (podle důsledku tvrzení 17 oddílu II). Proto (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) afekt vůči náhodné věci, o níž víme, že v přítomnosti neexistuje, bude za stejných ostatních okolností slabší než afekt vůči věci minulé. Q.e.d.

Tvrzení 14. Pravdivé poznání dobra a zla, pokud je jako takové chápeme, není schopno omezit žádný afekt. Je schopno jej omezit jenom tehdy, pokud je pojímáno jako afekt.

Důkaz. Afekt je idea, již mysl přitakává větší nebo menší — oproti dřívějšímu — síle svého těla existovat (podle obecné definice afektů). Proto (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) nemá nic pozitivního, co by mohlo být přítomností něčeho pravdivého vyvráceno, a tedy pravdivé poznání dobra a zla, pokud je pravdivé, není schopno omezit žádný afekt. Ale pokud je afektem (viz tvrzení 8 tohoto oddílu) a pokud je tento afekt silnější než afekt, který má být omezen, potud (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) může tento afekt omezit.¹ Q.e.d.

Tvrzení 15. Žádost, vznikající z pravdivého poznání

¹ Na tom se zakládá lidské ovládní vášni. Teorie, podle níž jsme schopni ovládat afekty, „které jsou vášněmi“, má tyto prvky: 1. v rozumových afektech si mysl uvědomuje svou schopnost něco konat; 2. jsou spojeny s adekvátním poznáním a s tím, že se člověk řídí podle rozumu; 3. působení afektů, „které jsou vášněmi“, se vztahuje obvykle jen k části našeho těla a je nepřiměřeně intenzivní. Rozumové afekty působí proti tomu a činí celé tělo způsobilějším přijímat mnohé podněty; 4. rozumové afekty umožňují vzájemnou shodu mezi lidmi ve státě; 5. tyto afekty umožňují svobodu, pokud je ji člověk schopen. Touto svobodou se nicméně člověk nestaví proti přírodě, protože rozumové mírnění afektů znamená žít ve shodě s esencí vlastního těla.

dobra a zla, může být potlačena nebo omezena mnoha jinými žádostmi vznikajícími z afektů, které nás tísní.

Důkaz. Z pravdivého poznání dobra a zla, pokud je chápeme jako afekt (podle tvrzení 8 tohoto oddílu), vzniká nutně (podle 1. definice afektů) žádost, jež je tím větší, čím větší je (podle tvrzení 37 oddílu III) afekt, z něhož vzniká. Ale protože (podle předpokladu) tato žádost vzniká z toho, že něco chápeme pravdivě, vzniká v nás, pouze pokud něco konáme (podle tvrzení 37 oddílu III). Musí být tedy chápána pouze z naší esence (podle definice 2 oddílu III), a proto (podle tvrzení 7 oddílu II) její síla a vzrůst musí být vymezovány jen lidskou mocí. Dále, žádosti, jež vznikají z afektů, kterými jsme tísněni, jsou tím větší, čím jsou tyto afekty prudší, a proto musí být jejich síla a vzrůst (podle tvrzení 5 tohoto oddílu) vymezovány jen mocí vnějších příčin, která — srovnáme-li ji s naší mocí — naši moc (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) nekonečně překonává. Proto žádosti vznikající z těchto afektů mohou být prudší než žádost, která vzniká z pravdivého poznání dobra a zla, a proto ji mohou omezit nebo potlačit. Q.e.d.

Tvrzení 16. Žádost vznikající z poznání dobra a zla, pokud se toto poznání vztahuje k budoucnosti, může být snadněji potlačena nebo omezena žádostí po věcech, které jsou příjemné v přítomnosti.

Důkaz. Afekt k věci, kterou si představujeme jako budoucí, je slabší než afekt z přítomné věci (podle důsledku k tvrzení 9 tohoto oddílu). Ale žádost vznikající z pravdivého poznání dobra a zla může být (podle předchozího tvrzení, jehož důkaz má obecnou platnost) potlačena nebo omezena nějakou nerozvážnou žádostí, i když se toto poznání týká věcí v přítomnosti

dobrych. A tak žádost, vznikající z téhož poznání, pokud se vztahuje k budoucnosti, může být tím snadněji omezena nebo potlačena atd. Q.e.d.

Tvrzení 17. Žádost vznikající z pravdivého poznání dobra a zla, pokud se toto poznání vztahuje k věcem náhodným, může být ještě mnohem snadněji potlačena žádostí po věcech, které jsou přítomné.

Důkaz. Toto tvrzení dokazujeme v důsledku tvrzení 12 tohoto oddílu stejným způsobem jako tvrzení předcházející.

Poznámka. Domnívám se, že jsem v těchto tvrzeních ukázal příčinu, proč se lidé dají snáze pohnout svým míněním než pravdivým důvodem a proč pravdivé poznání dobra a zla vyvolává v mysli určité pohnutky, které často musí ustoupit různým druhům smyslnosti. Proto říká básník: „Sic vidím a schvaluji lepší, vésti se však dám horším.“¹ Totéž je asi myšleno slovy knihy Kazatel: „Kdo rozmnožuje poznání, rozmnožuje bolest.“² Necituji jej zde však proto, abych dospěl k závěru, že lépe je nevědět než vědět nebo že v ovládnání afektů není rozdíl mezi hloupým a moudrým. Říkám to zde proto, že je nutné poznat moc i bezmocnost naší přirozenosti, abychom mohli určit, co rozum při mírnění afektů zmůže a co nikoli. Řekl jsem, že v tomto oddíle pojednám jen o lidské bezmocnosti. O moci, kterou má nad afekty rozum, jsem se rozhodl pojednávat zvlášť.

Tvrzení 18. Žádost, která vzniká z radosti, je za stejných ostatních podmínek silnější než žádost, která vzniká ze smutku.

Důkaz. Žádost je sama esence člověka (podle 1. de-

¹ Ovidius, Proměny, přel. F. Stiebitz, Praha 1956, str. 193.

² Viz Kazatel I, 18.

finice afektů), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) snaha, s níž se člověk snaží setrvat ve své esenci. Proto žádost, která vzniká z radosti, je (podle definice radosti, kterou viz v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) afektem radosti podporována nebo zvětšována. Naopak žádost, která vzniká ze smutku, je (podle téže poznámky) zmenšována nebo omezována. Proto síla žádosti, která vzniká z radosti, musí být určována současně lidskou mocí a mocí vnější příčiny. Naopak žádost, která vzniká ze smutku, musí být určována jen lidskou mocí, a proto je první z nich silnější než druhá. Q.e.d.

Poznámka. V těchto několika málo tvrzeních jsem vysvětlil příčiny lidské nemohoucnosti a nestálosti, vysvětlil jsem, proč lidé nezachovávají příkazy rozumu. Zbývá ještě ukázat, co je to, co nám předepisuje náš rozum, a které afekty se shodují s pravidly lidského rozumu a které jsou s nimi naopak v rozporu. Dříve, než se však dám do podrobného dokazování těchto věcí způsobem užívaným v geometrii, považuji za vhodné ukázat zde v krátkosti zásady, které nám diktuje náš rozum, aby mohl každý lépe pochopit, co mám na mysli. Protože rozum nám neukládá nic, co by odporovalo naší přirozenosti, žádá nás, aby každý miloval sám sebe, vyhledával to, co je nám skutečně užitečné, a směřoval k tomu, co člověka vede skutečně k větší dokonalosti, a vůbec, aby se každý, pokud je sám sebou, snažil zachovávat své vlastní bytí. A to je pravdivé se stejnou nutností, jako že celek je větší než jeho část (viz tvrzení 4 oddílu III). Dále, protože zdatnost¹ není (podle definice 8 tohoto

¹ Spinozova „virtus“ je schopnost něco konat, která je tím větší, čím více je toto konání v souladu se sebezáchovou. Ve

oddílu) nic jiného než konání něčeho podle zákonů vlastní přirozenosti, vyplývá z toho za prvé, že základem zdatnosti je sama snaha zachovat své vlastní bytí a že štěstí záleží v tom, že člověk je schopen zachovat své bytí. Za druhé z toho vyplývá, že ctnost si musíme přát kvůli ní samé a že není nic cennějšího a užitečnějšího, po čem bychom měli toužit. Za třetí z toho plyne, že lidé, kteří spáchají sebevraždu, nemají ve své moci svého ducha a jsou zcela přemoženi vnějšími příčinami, které odporují jejich přirozenosti. Z postulátu 4 oddílu II dále plyne, že nikdy nemůžeme způsobit, abychom se při snaze o zachování našeho bytí zcela obešli bez věcí, které jsou mimo nás, a abychom žili bez veškerého styku s věcmi mimo nás. Přihlédneme-li ke své mysli, vidíme, že náš rozum by byl rozhodně dokonalý, kdyby mysl byla samotná a kdyby nerozuměla ničemu jinému než sobě. Mimo nás tedy existuje mnoho věcí, které jsou nám užitečné a po kterých musíme toužit. Z nich si nelze myslit prvořadější nad ty, jež se naprosto shodují s naší přirozeností. Například jestliže se spojí dohromady dvě individua zcela totožné přirozenosti, vytvářejí individuum, které je dvakrát mocnější. Pro člověka tedy není nic užitečnějšího než zase člověk. Opakuji: lidé si nemohou přát k zachování svého bytí nic lepšího, než aby se všichni ve všem tak shodovali, že by mysli a těla všech lidí tvořily jaksi jednu mysl a jedno tělo a že by se všichni snažili pokud možno společně za-

shodě se základní tendencí své filozofie považuje Spinoza „virtus“ i za mravní hodnotu. Proto překládáme „virtus“ jako „ctnost“ v případech, kdy jde o její etický či morální aspekt (například necháváme-li se vést rozumem), zatímco ve zbývajících případech překládáme jako „zdatnost“.

chovávat své bytí a hledat to, co je užitečné všem. Z toho plyne, že lidé, kteří se řídí rozumem,¹ tj. lidé, kteří se při hledání toho, co je jim užitečné, nechávají vést rozumem, touží jen po tom, co přejí i ostatním a co je užitečné i ostatním, a jsou proto spravedliví, věrní a čestní.

To jsou zásady, které nám diktuje rozum a které jsem zde chtěl v krátkosti ukázat, dříve než začnu s jejich podrobnějším dokazováním. Udělal jsem to proto, abych pokud možno upoutal pozornost těch, kteří se domnívají, že tento princip — totiž že každý je nucen hledat to, co je pro něho užitečné — je základem bezbožnosti, a nikoli ctnosti a zbožnosti. Když jsem zde tedy krátce dokázal, že je tomu právě naopak, budu postupovat v dalších důkazech stejnou metodou jako dosud.

Tvrzení 19. Podle zákonů své přirozenosti každý si nutně žádá to, co považuje za dobré, a pocituje odpor k tomu, co považuje za zlé.

Důkaz. Poznání dobra a zla je (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) sám afekt radosti nebo smutku, pokud jsme si ho vědomi. Proto (podle tvrzení 28 oddílu III) si každý žádá to, co považuje za dobré, a naopak pocituje odpor k tomu, co považuje za zlé. Ale tento pud není nic jiného než sama esence člověka neboli jeho přirozenost (podle definice pudu v poznámce k tvrzení 9 oddílu III a 1. definice afektů). A tak podle zákonů své vlastní přirozenosti každý si nutně žádá to, co atd. Q.e.d.

Tvrzení 20. Čím víc se někdo snaží a čím víc je schopen vyhledávat to, co je mu užitečné, neboli čím více se snaží zachovávat své bytí, tím větší je jeho zdatnost. Naopak pokud někdo zanedbává to, co je

mu užitečné, tzn. pokud zanedbává zachování svého bytí, potud je neschopný.

Důkaz. Zdatnost je právě lidská schopnost, která se dá definovat pouze lidskou esencí (podle definice 8 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu II) pouze snahou, s níž se člověk snaží setrvávat ve svém bytí. Čím více se tedy někdo snaží a čím více je schopen zachovávat své bytí, tím větší je jeho zdatnost, a tedy (podle tvrzení 4 a 6 oddílu III) pokud někdo zanedbává zachování svého bytí, potud je neschopný. Q.e.d.

Poznámka. Nikdo tedy zanedbává svou žádost po tom, co je mu užitečné, čili po tom, čím je zachováváno jeho bytí, leda když je přemožen vnějšími příčinami, jež jsou v rozporu s jeho přirozeností. Nikdo neodmítá jídlo z nutnosti své přirozenosti, nýbrž nucen vnějšími příčinami, a rovněž nikdo nespáchá sebevraždu, což je možno učinit různým způsobem. Někdo se totiž zabije přinucen někým jiným, který zkroutí jeho pravici, v níž je náhodou meč, a donutí jej, aby meč vedl proti svému srdci. Nebo je jako Seneca nucen z tyranova rozkazu otevřít si žíly a vyhnout se podstoupením menšího zla zlu většímu. Nebo konečně tak, že skryté vnější příčiny způsobí takovou dispozici jeho představivosti a zapůsobí na tělo tak, že přijme zcela jinou přirozenost, která odporuje předešlé a jejíž idea v mysli nemůže existovat (podle tvrzení 10 oddílu III).¹ Aby se však člověk

¹ Popření sebevraždy odpovídá popření vědomé účelnosti lidského jednání (viz příklad s domem v Předmluvě k tomuto oddílu a před tím poznámku k tvrzení 2 oddílu III) a je u obou případů stejně odůvodněno (nejsme si vědomi skrytých vnějších příčin svého jednání).

ze své přirozenosti nutně snažil neexistovat nebo změnit se v jinou formu, je stejně nemožné, jako kdyby z ničeho mělo vzniknout něco, jak každý průměrně uvažující čtenář může nahlédnout.

Tvrzení 21. Nikdo nemůže toužit po tom, aby byl šťastný, aby dobře něco konal a dobře žil, jestliže nebude současně toužit po tom, aby byl, něco konal a žil, tzn. aby skutečně existoval.

Důkaz. Důkaz tohoto tvrzení nebo spíš věc sama je zřejmá jednak sama sebou a jednak z definice žádosti. Žádost (podle 1. definice afektů) po šťastném neboli dobrém žití, konání něčeho atd. je sama esence člověka, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) snaha, s níž se každý snaží zachovávat své bytí. A tak nikdo nemůže toužit atd. Q.e.d.

Tvrzení 22. Nelze si myslit, že nějaká ctnost je přednější než tato, tj. než snaha po sebezachování.

Důkaz. Snaha nějaké věci po sebezachování je sama její esence (podle tvrzení 7 oddílu III). Kdyby mohla být nějaká ctnost myšlena jako přednější než tato, tj. než tato snaha, pak (podle definice 8 tohoto oddílu) esence sama by byla myšlena jako přednější oproti sobě samé. To je ale nesmyslné, jak se samo sebou rozumí. A tak si nelze myslet žádnou ctnost atd. Q.e.d.

Důsledek. Snaha po sebezachování je první a jediný základ zdatnosti. Podle předchozího tvrzení nelze si myslet žádný jiný princip, který by byl přednější než tento, a bez něho nemůžeme myslet žádnou ctnost (podle tvrzení 21 tohoto oddílu).

Tvrzení 23. Pokud je člověk determinován ke konání něčeho tím, že má neadekvátní ideje, nelze naprosto říci, že něco koná ze své ctnosti. Lze to

tvrdit jen potud, pokud je determinován tím, co chápe.

Důkaz. Pokud je člověk determinován k činnosti tím, že má neadekvátní ideje, potud (podle tvrzení 1 oddílu III) něco trpí, tzn. (podle definice 1 a 2 oddílu III) koná něco, co nelze postihnout jen na základě jeho esence, tj. (podle definice 8 tohoto oddílu) něco, co nevyplývá z jeho zdatnosti. Ale pokud je ke konání něčeho determinován tím, co chápe, potud (podle téhož tvrzení 1 oddílu III) něco koná,¹ tzn. (podle definice 2 oddílu III) potud koná něco, co lze postihnout jen na základě jeho vlastní esence neboli (podle definice 8 tohoto oddílu) něco, co vyplývá adekvátně z jeho zdatnosti. Q.e.d.

Tvrzení 24. Konat něco naprosto podle naší ctnosti není nic jiného, než nechat se v našem konání, žití a zachovávaní svého bytí (tyto tři věci znamenají totéž) vést rozumem, a to na základě vyhledávání toho, co je nám užitečné.

Důkaz. Konat něco naprosto podle naší zdatnosti není (podle definice 8 tohoto oddílu) nic jiného než konat něco podle zákonů vlastní přirozenosti. Ale my něco konáme jen potud, pokud něco chápeme (podle tvrzení 3 oddílu III). A tak konat něco podle naší ctnosti není nic jiného než nechat se vést v našem konání, žití a zachovávaní našeho bytí rozumem, a to (podle důsledků tvrzení 22 tohoto oddílu) na základě vyhledávání toho, co je nám užitečné. Q.e.d.

Tvrzení 25. Nikdo se nesnaží zachovávat své bytí kvůli jiné věci.

¹ Konání (agere) je výraz označující jednání pouze na základě adekvátního poznání. Je to jednání na základě poznání toho, co je nám užitečné, což vede k našemu sebezachování.

Důkaz. Snaha, s níž se každá věc snaží setrvávat ve svém bytí, je definována jen její esencí (podle tvrzení 7 oddílu III) a jen z danosti této esence, a nikoli z esence nějaké jiné věci (podle tvrzení 6 oddílu III), nutně plyne, že se každá věc snaží zachovávat své bytí. Toto tvrzení je zřejmé z důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu. Kdyby se totiž člověk snažil zachovávat své bytí kvůli nějaké jiné věci, pak by tato věc byla (jak se samo sebou rozumí) prvním základem zdatnosti, a to je (podle zmíněného důsledku) nensmyslné. A tak nikdo se nesnaží atd. Q.e.d.

Tvrzení 26. Rozumem se nesnažíme o nic jiného než o to, abychom chápali. Pokud mysl užívá rozumu, považuje za užitečné jen to, co přispívá k chápání.

Důkaz. Snaha nějaké věci po sebezachování není nic jiného než její esence (podle tvrzení 7 oddílu III), a pokud tato věc existuje jako taková, chápeme ji jako něco, co má sílu k setrvávání v existenci (podle tvrzení 6 oddílu III) a ke konání těch věcí, které nutně plynou z danosti její přirozenosti (viz definici v poznámce k tvrzení 9 oddílu III). Ale esence rozumu není nic jiného než naše mysl, pokud něco jasně a zřetelně chápe (viz jeho definici v poznámce k tvrzení 40 oddílu II). A tak (podle tvrzení 40 oddílu II) se rozumem nesnažíme o nic jiného než o to, abychom chápali. Protože tato snaha, s níž se mysl, pokud rozumně uvažuje, snaží zachovávat své bytí, není nic jiného než chápání něčeho (podle první poloviny tohoto tvrzení), je tedy tato snaha chápat (podle důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu) první a jediný základ zdatnosti. Snažíme se tedy (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) něco chápat nikoli za nějakým úče-

lem, ale naopak, pokud mysl rozumně uvažuje, nedokáže považovat za dobro nic, co by nepřispívalo k chápání (podle definice 1 tohoto oddílu). Q.e.d.

Tvrzení 27. O ničem nevíme s jistotou, zda je to dobré nebo zlé, leda o tom, co skutečně vede k chápání nebo co může bránit, abychom chápali.

Důkaz. Pokud mysl rozumově uvažuje, směřuje pouze k tomu, aby chápala, a soudí, že je pro ni užitečné jen to, co přispívá k chápání (podle předchozího tvrzení). Ale mysl má (podle tvrzení 41 a 43 oddílu II, jehož poznámku viz také) o věcech jistotu jen potud, pokud má adekvátní ideje neboli (což je podle poznámky k tvrzení 40 oddílu II totéž) pokud rozumově uvažuje. A tak víme bezpečně, že je dobré jen to, co vede ke skutečnému chápání, a naopak že zlé je to, co nám může bránit, abychom chápali. Q.e.d.

Tvrzení 28. Pro mysl je nejvyšším dobrem poznání Boha a nejvyšší ctností poznávání Boha.

Důkaz. Nejvyšší, co může pochopit, je Bůh, tj. (podle definice 6 oddílu II) jsoucno absolutně nekonečné, bez něhož nic (podle tvrzení 15 oddílu I) nemůže ani být, ani být chápáno. Proto (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) to, co je pro mysl nejvýše užitečné, tj. (podle definice 1 tohoto oddílu) to, co je pro ni nejvyšším dobrem, je poznání Boha. Dále, mysl něco koná (podle tvrzení 1 a 3 oddílu III) jen potud, pokud něco chápe, a jen potud o ní můžeme absolutně tvrdit, že něco koná na základě své zdatnosti. Je tedy absolutní ctností myslí něco chápat. Ale to nejvyšší, co mysl může chápat (jak jsme právě dokázali), je Bůh. A tak nejvyšší ctností myslí je chápat Boha, tj. poznávat jej. Q.e.d.

Tvrzení 29. Libovolná jednotlivá věc, jejíž přirozenost se od naší přirozenosti zcela liší, nemůže naši schopnost něco konat ani podpořit, ani omezit, a vůbec žádná věc nemůže pro nás být dobrá nebo zlá, vyjma té věci, která má s námi něco společného.

Důkaz. Schopnost každé jednotlivé věci a tedy (podle důsledku tvrzení 10 oddílu II) i schopnost člověka existovat a něco vykonávat není determinována (podle tvrzení 28 oddílu I) žádnou jinou jednotlivou věcí než tou, jejíž přirozenost je (podle tvrzení 6 oddílu II) nutno chápat z téhož atributu, z něhož chápeme lidskou přirozenost. Naše schopnost něco konat, ať ji chápeme jakkoli, může být tedy determinována a tedy podporována nebo omezována schopnostmi jiné jednotlivé věci, která má s námi něco společného, a nikoli schopnostmi věci, jejíž přirozenost je od naší zcela odlišná. Protože dobrem nebo zlem nazýváme (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) to, co je příčinou radosti nebo smutku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 oddílu III) to, co zvyšuje nebo zmenšuje, podporuje nebo omezuje naši schopnost něco konat, pak věc, jejíž přirozenost se od naší zcela liší, nemůže být ani dobrá, ani zlá. Q.e.d.

Tvrzení 30. Žadná věc nemůže být zlá pro to, co má společného s naší přirozeností. Ale pokud je pro nás zlá, potud je s námi v rozporu.

Důkaz. Zlem nazýváme to, co je příčinou smutku (podle tvrzení 8 tohoto oddílu), tj. (podle jeho definice v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) toho, co naši schopnost něco konat zmenšuje nebo omezuje. Kdyby tedy nějaká věc byla pro nás zlá v důsledku toho, co má s námi společného, pak by tato věc mohla zmenšovat nebo omezovat to, co má s námi společ-

ného. To je však (podle tvrzení 4 oddílu III) nesmyslné. Žadná věc tedy nemůže být pro nás zlá v důsledku toho, co má s námi společného. Naopak pokud je zlá, tzn. (jak jsme právě ukázali) pokud může zmenšovat nebo omezovat naši schopnost něco konat, potud je (podle tvrzení 5 oddílu III) s námi v rozporu. Q.e.d.

Tvrzení 31. Pokud se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, je nutně dobrá.

Důkaz. Pokud se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, nemůže být (podle předchozího tvrzení) zlá. Bude tedy nutně buď dobrá, nebo indiferentní. Předpokládáme-li to druhé, tj. že není ani dobrá, ani zlá, pak (podle definice 1 tohoto oddílu) z její přirozenosti nevyplývá nic, co by přispívalo k zachování naší přirozenosti, tzn. (podle předpokladu) nic, co by přispívalo k zachování oné věci samé. To je však (podle tvrzení 6 oddílu III) nesmyslné. Pokud se bude tedy shodovat s naší přirozeností, bude nutně dobrá. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: čím víc se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, tím je nám užitečnější, tj. tím více je dobrá, a naopak čím je nám nějaká věc užitečnější, tím více se shoduje s naší přirozeností. Pokud se totiž s naší přirozeností neshoduje, potud se bude nutně od naší přirozenosti lišit nebo s ní bude v rozporu. Jestliže se od ní bude lišit, pak (podle tvrzení 29 tohoto oddílu) nebude moci být ani dobrá, ani špatná. Jestliže s ní bude v rozporu, pak bude v rozporu rovněž s tou věcí, která se shoduje s naší přirozeností, tzn. (podle předchozího tvrzení) v rozporu s dobrem, tj. bude zlem. Může tedy být dobrem pouze to, co se shoduje s naší přirozeností. A tak

čím se nějaká věc více shoduje s naší přirozeností, tím je užitečnější a naopak. Q.e.d.

Tvrzení 32. Pokud jsou lidé vystaveni vášním, nelze o nich říci, že se shodují se svou přirozeností.

Důkaz. Řekneme-li, že se něco shoduje se svou přirozeností, rozumíme tím; (podle tvrzení 7 oddílu III), že se to shoduje se svou schopností, a nikoli se svou neschopností, tj. s negací, a tedy (podle tvrzení 7 oddílu III) ani s vášní. Proto pokud (viz poznámku k tvrzení 3 oddílu III) jsou lidé vystaveni vášním, nelze o nich říci, že se shodují se svou přirozeností. Q.e.d.

Poznámka. Rovněž tato věc je zřejmá sama sebou. Jestliže totiž někdo říká, že bílé a černé se shoduje jen v tom, že ani jedno, ani druhé není červené, pak bezpodmínečně tvrdí pouze to, že se černé a bílé v ničem neshoduje. Tak také kdo říká, že kámen a člověk se shodují jen v tom, že oba dva jsou koneční a bezmocní nebo že neexistují z nutnosti své přirozenosti, nebo že je vnější příčiny nekonečně převyšují svou mocí, pak tvrdí zcela obecně, že kámen a člověk se neshodují v ničem. Věci, jež se shodují jen v negaci, tj. v tom, co nemají, se ve skutečnosti neshodují v ničem.

Tvrzení 33. Lidé se mohou svou přirozeností lišit potud, pokud jsou tísněni afekty, které jsou vášněmi. Potud také se každý jednotlivý člověk mění a je nestálý.

Důkaz. Přirozenost afektů neboli jejich esenci nelze vysvětlovat jen naší esencí, tj. přirozeností (podle definice 1 a 2 oddílu III), nýbrž musíme je definovat mocí, tj. (podle tvrzení 7 oddílu III) přirozeností vnějších příčin ve srovnání s naší mocí. Z toho plyne,

že existuje tolik různých druhů jednotlivých afektů, kolik je druhů předmětů, jimiž jsme podněcováni (viz tvrzení 56 oddílu III), a že lidé jsou jedním a týmž předmětem podněcování různým způsobem a potud se (podle tvrzení 51 oddílu III) svou přirozeností liší. Konečně také jeden a týž člověk (podle téhož tvrzení 51 oddílu III) bývá podněcen týmž předmětem různým způsobem, a také potud se mění, atd. Q.e.d.

Tvrzení 34. Pokud jsou lidé tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být vzájemně v rozporu.

Důkaz. Nějaký člověk, například Petr, může být příčinou, že Pavel pocítuje smutek, a to proto, že má něco podobného věci, kterou Pavel nenávidí (podle tvrzení 16 oddílu III), nebo proto, že Petr je jediným vlastníkem věci, kterou miluje i Pavel (viz tvrzení 32 oddílu III a poznámku k němu), nebo z jiných příčin (výčet těch nejhlavnějších viz v poznámce k tvrzení 55 oddílu III). Tak dochází k tomu, že (podle definice 7 afektů) Pavel Petra nenávidí, a snadno (podle tvrzení a poznámky 40 oddílu III) dochází i k tomu, že Petr Pavlovu nenávidí opětuje, a (podle tvrzení 39 oddílu III) oba se snaží činit si navzájem zlo, tzn. (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) je mezi nimi vzájemný rozpor. Ale afekt smutku je vždy vášní (podle tvrzení 59 oddílu III), a tak lidé, pokud jsou tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být vzájemně v rozporu. Q.e.d.

Poznámka. Řekl jsem, že Pavel nenávidí Petra, protože si představuje, že Petr má ve svém vlastnictví to, co on sám miluje. Zdá se, že z toho na první pohled vyplývá, že ti dva, protože milují totéž a tedy se shodují svou přirozeností, si navzájem škodí. Kdyby to bylo pravda, byla by tvrzení 30 a 31 tohoto oddílu

nepravdivá. Jestliže však budeme chtít zkoumat celou věc podle stejného měřítká, uvidíme, že si všechna tvrzení vzájemně odpovídají. Tito dva lidé si nejsou vzájemně na obtíž, pokud se shodují svou přirozeností, tzn. pokud každý z nich miluje tutéž věc, nýbrž pokud se vzájemně liší. Pokud totiž oba milují totéž, podporuje to lásku jednoho i druhého (podle tvrzení 31 oddílu III), tzn. (podle definice 6 afektů) podporuje to radost jednoho i druhého. Proto si ani zdaleka nejsou vzájemně na obtíž, pokud milují totéž a jejich přirozenost se shoduje. Příčina toho, že jsou si vzájemně na obtíž, může být, jak jsem již řekl, jediné v tom, že se podle předpokladu jejich přirozenosti liší. Předpokládáme totiž, že Petr má ideu milované věci, která je již v jeho vlastnictví, a Pavel naopak má ideu věci, kterou ztratil. Tím je způsobeno to, že první je vznícen radostí a druhý smutkem. Potud je mezi nimi vzájemný rozpor. Tímto způsobem lze snadno dokázat, že i ostatní příčiny nenávisti závisejí jen na tom, v čem se lidé liší, a ne v tom, v čem se shodují.

Tvrzení 35. Pokud jsou lidé ve svém životě vedeni rozumem, shodují se vždy nutně svou přirozeností.

Důkaz. Pokud jsou lidé tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být jejich přirozenosti různé (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) a mohou být ve vzájemném rozporu (podle předchozího tvrzení). Ale jen potud říkáme, že lidé něco konají, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem (podle tvrzení 3 oddílu III), a proto cokoli vyplývá z lidské přirozenosti, pokud je definována rozumem, to musíme (podle definice 2 oddílu III) chápat jen z lidské přirozenosti jako nejbližší příčiny. Protože však každý podle zákonů své

vlastní přirozenosti směřuje k tomu, co je podle jeho soudu dobré, a snaží se odstranit to, co je podle jeho soudu zlé (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), a protože to, o čem podle příkazu rozumu soudíme, že je to dobré nebo zlé, nutně (podle tvrzení 41 oddílu II) dobré a zlé je, pak lidé, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem, nutně konají něco, co je dobré pro lidskou přirozenost, a tedy i pro libovolného člověka, tzn. (podle důsledku tvrzení 31 tohoto oddílu) to, co se nutně shoduje s přirozeností libovolného člověka. Proto lidé, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem, nutně se vždy mezi sebou shodují. Q.e.d.

Důsledek a). V přírodě neexistuje žádná jednotlivá věc, která by byla člověku užitečnější než člověk, jenž žije pod vedením rozumu. Pro člověka je totiž nejužitečnější to, co se s jeho přirozeností nejvíce shoduje (podle důsledku tvrzení 31 tohoto oddílu), tj. (jak se samo sebou rozumí) člověk. Ale člověk jedná naprosto podle zákonů své přirozenosti jen tehdy, když žije pod vedením rozumu (podle definice 2 oddílu III), a jen potud se vždy shoduje s přirozeností druhého člověka (podle předchozího tvrzení). A tak neexistuje žádná jednotlivá věc, která by byla člověku užitečnější než člověk. Q.e.d.

Důsledek b). Bude-li každý nejvíce vyhledávat to, co je pro něho užitečné, budou si lidé vzájemně nejvíce užiteční. Čím víc totiž každý hledá to, co je pro něho užitečné, a čím víc se snaží sám sebe zachovávat, tím více zdatnosti v něm (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) je neboli (což znamená podle tvrzení 8 tohoto oddílu totéž) tím větší je jeho schopnost, aby něco konal podle zákonů své přirozenosti, tzn. (podle tvrzení

3 oddílu III) aby žil pod vedením rozumu. Lidé se však nejvíce shodují svou přirozeností tehdy, kdy žijí pod vedením rozumu (podle předchozího tvrzení). A tak (podle předchozího důsledku) lidé si budou navzájem nejvíce užiteční tehdy, když bude každý nejvíce vyhledávat to, co je pro něho užitečné. Q.e.d.

Poznámka. To, co jsme právě dokázali, potvrzuje i sama zkušenost denně tolika a tak skvělými svědectvími, že téměř každý opakuje přísloví: „Člověk člověku je Bohem.“¹ A přece se stává zřídka, že by lidé žili pod vedením rozumu. Většinou se shodují v tom, že si závidí a jsou si vzájemně na obtíž. Osamělý život ovšem snášejí velmi těžko, takže definice člověka jako tvora společenského u nich nachází široký ohlas. Skutečně je tomu tak, že ze státního společenství lidí vzniká daleko více výhod než nevýhod. Ať se tedy satirici lidským věcem vysmívají, jak chtějí, ať jimi teologové pohrdají, ať melancholici sebevíce chválí nezušlechtěný a venkovský způsob života a ať opovrhují lidmi a obdivují zvířata, přesto se lidé budou přesvědčovat ze zkušenosti, že budou-li si vzájemně pomáhat, dokáží si daleko snadněji opatřit nezbytné životní potřeby a odvrátit spojenými silami nebezpečí, která jim ze všech stran hrozí. Nemluvte již o tom, že je mnohem cennější a hodnější našeho poznání, abychom uvažovali o činech lidí než o činech zvířat. Ale o těchto věcech pojednám podrobněji jinde.

Tvrzení 36. Nejvyšší dobro je společné pro všechny, kteří se řídí ctností, a všichni se z něho mohou těšit stejnou měrou.

¹ Významná teze z hlediska Spinozova vlivu na L. Feuerbacha.

Důkaz. Konat něco podle své ctnosti znamená konat to pod vedením rozumu (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) a snažit se něco konat pod vedením rozumu znamená (podle tvrzení 26 tohoto oddílu) chápat. Proto nejvyšším dobrem pro ty, kteří se řídí ctností, je poznání Boha, tzn. (podle tvrzení a poznámky 47 oddílu II) poznání dobra, které je všem lidem společné a které může být stejnou měrou majetkem všech lidí, pokud mají tutéž přirozenost. Q.e.d.

Poznámka. Kdyby se všech někdo zeptal: „Co když to, co je nejvyšším dobrem pro ty, kteří se řídí svou ctností, není dobrem pro všechny? Nevyplývá z toho potom (tak jako v tvrzení 34 tohoto oddílu), že lidé, kteří žijí pod vedením rozumu, tzn. (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) lidé, pokud se shodují se svou přirozeností, jsou ve vzájemném rozporu?“ Odpověděli bychom mu toto: „Ne náhodně, nýbrž ze samotné přirozenosti rozumu vyplývá, že nejvyšší dobro člověka je společné všem, protože je to odvozeno ze samotné lidské esence, pokud ji definujeme rozumem, a protože člověk by nemohl být, ani být chápán, kdyby nebylo v jeho moci těšit se z tohoto nejvyššího dobra. K esenci lidské mysli totiž (podle tvrzení 47 oddílu II) náleží mít adekvátní poznání věčné a nekonečné esence Boha.“

Tvrzení 37. Každý, kdo se řídí svou ctností, bude přát dobro, jež žádá pro sebe, také ostatním lidem, a to tím víc, čím větší poznání Boha bude mít.

Důkaz. Pokud lidé žijí pod vedením rozumu, pokud jsou (podle důsledku k tvrzení 35 tohoto oddílu) jiným lidem nejvíce užiteční, a proto (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) pod vedením rozumu se budeme

nutně snažit způsobit, aby lidé žili pod vedením rozumu. Ale dobro, po kterém touží každý, kdo se v životě řídí příkazy rozumu, tzn. (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) kdo se řídí svou zdatností, znamená chápat (podle tvrzení 26 tohoto oddílu). A tak dobro, k němuž směřuje, kdo se řídí ctností, bude každý přát i ostatním lidem. Dále žádost, pokud se vztahuje k mysli, je sama esence mysli (podle definice 1 afektů). Esence mysli však spočívá v poznání (podle tvrzení 11 oddílu II), které (podle tvrzení 47 oddílu II) zahrnuje poznání Boha a bez tohoto poznání (podle tvrzení 15 oddílu I) nemůže ani být, ani být chápána. Proto čím větší poznání Boha mysl zahrnuje, tím větší bude žádost, s níž člověk, který se řídí svou ctností, přeje druhému dobro, ke kterému sám směřuje. Q.e.d.

Jinak řečeno, dobro, k němuž člověk směřuje a které miluje, bude milovat o to stáleji, bude-li vědět, že lidé milují totéž (podle tvrzení 31 oddílu III). Proto se (podle důsledku téhož tvrzení) bude snažit, aby ostatní milovali totéž. A protože toto dobro je (podle předchozího tvrzení) všem společné a všichni se z něho mohou těšit, bude se (z téhož důvodu) snažit, aby se z něho radovali všichni, a to (podle tvrzení 37 oddílu III) tím víc, čím víc se z něho těší on sám. Q.e.d.

Poznámka a). Vychází-li něčí snaha, aby ostatní milovali to, co miluje on, a aby ostatní žili podle jeho povahy, pouze z jeho afektů, počíná si jen impulsivně a vzbuzuje proto nenávisť především u těch lidí, kterým se líbí něco jiného a kteří se proto snaží, aby ostatní žili naopak podle jejich povahy. Dále, protože nejvyšší dobro, k němuž člověk na základě afektů

směřuje, je často takové, že ho může dosáhnout jen on sám, dochází k tomu, že ti, kdo milují, se neshodují v hloubi duše sami se sebou, a ačkoli vychvalují věci, které milují, bojí se, že jim nikdo nevěří. Ale ten, kdo se snaží vést ostatní ve shodě s rozumem, nejedná impulsivně, nýbrž lidsky a shovívavě, a je sám se sebou v nejvyšší shodě.

Dále, cokoli si žádáme a cokoli konáme tak, že jsme příčinou té věci, pokud máme ideu Boha neboli pokud Boha poznáváme, to vše vztahuji k náboženství. Žádost konat nějaké dobro, která je vyvolána tím, že žijeme pod vedením rozumu, nazývám zbožností. Žádost, která nutí člověka žijícího pod vedením rozumu k tomu, aby navazoval s ostatními lidmi přátelské svazky, nazývám čestností a čestným nazývám to, co lidé žijící pod vedením rozumu chválí, a naopak nečestným nazývám to, co překáží v uzavírání přátelství. Kromě toho jsem také ukázal, co je základem státu.

Z toho, co bylo v předcházejícím výkladu řečeno, lze pochopit rozdíl mezi pravou zdatností a neschopností. Pravá zdatnost není nic jiného než život pod vedením rozumu, a neschopnost záleží jen v tom, že člověk dovoluje, aby byl veden vnějšími věcmi a byl jimi determinován ke konání toho, co vyžaduje společné uzpůsobení vnějších věcí, a nikoli ke konání toho, co vyžaduje jeho přirozenost chápána sama o sobě.

Tím končím výčet toho, co jsem v poznámce k tvrzení 18 tohoto oddílu slíbil dokázat. Z toho je rovněž jasné, že i zákon, jenž zakazuje zabíjení některých zvířat, se zakládá více na prázdňé pověře a ženské útlocitnosti než na zdravém rozumu. Rozum nás

přece poučuje o nutnosti spojovat se při vyhledávání toho, co je nám užitečné, s člověkem, a ne se zvířaty nebo věcmi, jejichž přirozenost se od naší přirozenosti liší. Máme vůči nim stejná práva, jaké oni mají vůči nám. Protože však právo každého jednotlivce je definováno jeho zdatností nebo schopností, mají lidé vůči zvířatům mnohem větší práva než zvířata vůči lidem. Nepopírám ovšem, že zvířata pocítují, ale popírám, že by proto nemělo být dovoleno dbát vlastního užitku a užívat jich podle libosti tak, jak je to pro nás nejužitečnější, protože jejich přirozenost se neshoduje s naší a přirozenost jejich afektů je odlišná od přirozenosti lidských afektů (viz poznámku k tvrzení 57 oddílu III).

Zbývá ještě, abych vysvětlil, co je spravedlivé a co nespravedlivé, co je provinění a co zásluha. Ale o tom viz následující poznámku.

Poznámka b). V dodatku k prvnímu oddílu jsem slíbil, že vysvětlím, co je chvála a co haná, co je zásluha a co provinění, co je spravedlivé a co nespravedlivé. To, co se týká chvály a hany, jsem vysvětlil v poznámce k tvrzení 29 oddílu III. O ostatním promluví nyní. Nejdříve však musím předestlat několik slov o přirozeném a občanském stavu člověka.

Každý existuje podle nejvyššího práva přírody a tedy podle nejvyššího práva přírody koná každý to, co nutně vyplývá z jeho vlastní přirozenosti. Proto podle nejvyššího práva přírody posuzuje každý to, co je dobré, a to, co je špatné, dbá podle své povahy i o svůj užitek (viz tvrzení 19 a 20 tohoto oddílu), mstí se (viz důsledek b/ tvrzení 40 oddílu III), snaží se zachovávat to, co miluje, a zničit to, co nenávidí (viz tvrzení 28 oddílu III). Kdyby lidé žili pod vede-

ním rozumu, užíval by každý (podle důsledku a/ tvrzení 35 tohoto oddílu) tohoto práva, aniž by škodil druhému. Protože však jsou lidé vystaveni (podle důsledku k tvrzení 4 tohoto oddílu) afektům, které jejich moc neboli lidskou zdatnost daleko převyšují (podle tvrzení 6 tohoto oddílu), vznikají mezi nimi různé (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) a (podle tvrzení 34 tohoto oddílu) vzájemné spory, zatímco je potřeba, aby si vzájemně pomáhali (podle poznámky k tvrzení 35 tohoto oddílu). Aby tedy lidé mezi sebou svorně žili a mohli si pomáhat, je nutné, aby ustoupili od svého přirozeného práva a zaručili se vzájemně, že nikdo nebude konat to, co by druhému mohlo uškodit.¹ Jakým způsobem by bylo možno dosáhnout toho, aby lidé, kteří jsou nutně (podle důsledku tvrzení 4 tohoto oddílu) vystaveni působení afektů, a jsou proto nestálí a mění se (podle tvrzení 33 tohoto oddílu), mohli se navzájem zaručit za svou bezpečnost a důvěřovat si, to je zřejmé z tvrzení 7 tohoto oddílu a z tvrzení 39 oddílu III. V prvním z nich se praví, že žádný afekt nemůže být omezen jinak než afektem, a to afektem silnějším a opačným k afektu, jenž má být potlačen. V druhém se říká, že každý se zdrží, aby způsobil někomu jinému škodu, obává-li se, že jej stihne škoda ještě větší. Tímto zákonem se bude moci společnost upevnit, když si sama vymůže právo, které má každý jednotlivec, totiž právo na pomstu a právo rozsuzovat, co je dobré a co zlé. Bude tím mít moc předepisovat společný způsob života, vydávat zákony a zabezpečovat je nikoli rozumovými důvody, které k omezení afektů nestačí,

¹ Spinoza je jedním z nejdůležitějších teoretiků společenské smlouvy.

nýbrž pohrůzkami (podle tvrzení 17 tohoto oddílu). Taková společnost, upevněná zákony a mocí, které zajišťují její trvání, se nazývá stát, a ti, kteří jsou pod ochranou jejího práva, se nazývají občané.

Z toho, co jsme řekli, snadno pochopíme, že v přirozeném stavu neexistuje nic, co by bylo podle obecného souhlasu považováno za dobré nebo zlé, protože každý, kdo se nachází v přirozeném stavu, dbá jen o to, co je užitečné jemu, a rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé jen podle povahy a podle měřítka svého vlastního užitku. Za své jednání je odpovědný jen sám sobě a není vázán poslušností žádným zákonům. Proto také v přirozeném stavu nelze mluvit o provinění, ale lze o něm mluvit v občanském stavu, kde se o tom, co je dobré a co zlé, rozhoduje na základě všeobecného souhlasu a kde je každý udržován v poslušnosti vůči státu. Provinění není tedy nic jiného než neposlušnost, kterou je možno trestat jen podle práva platného v příslušném státě. Naproti tomu občanská poslušnost se považuje za zásluhu, protože se soudí, že občan opravňuje k tomu, aby se těšil z výhod, které stát poskytuje. Dále, v přirozeném stavu není nikdo pánem nějaké věci na základě společného souhlasu, a v přírodě neexistuje nic, o čemž bychom mohli říci, že patří tomu nebo onomu člověku, ale všechno patří všem. Proto si nelze v přirozeném stavu myslit vůli, která by dávala každému to, co mu patří, nebo brala to, co je jeho, tzn. v přirozeném stavu neexistuje nic, o čem by se dalo tvrdit, že je to spravedlivé nebo nespravedlivé. Děje se to však uvnitř občanského stavu, kde se na základě všeobecného souhlasu rozhoduje, co patří jednomu a co druhému. Z toho je patrné, že spravedlivé a ne-

spravedlivé provinění a zásluha jsou pojmy vnější a nikoli atributy vysvětlující přirozenost myslí. O tom však již dost.

Tvrzení 38. Člověku je užitečné to, co uzpůsobuje lidské tělo k tomu, že může být podníceno mnoha způsoby, nebo to, co jej činí způsobilým, aby působilo četnými způsoby na vnější tělesa. Je to tím užitečnější, čím to činí tělo způsobilejší k tomu, aby bylo podněcováno mnoha způsoby a aby samo působilo na jiná tělesa. Škodlivé je naopak to, co činí tělo k tomu méně způsobilým.

Důkaz. Čím se tělo stává k tomu způsobilejším, tím je mysl způsobilejší k vnímání (podle tvrzení 14 oddílu II). Tedy to, co tělo takto uzpůsobuje a činí je k tomu schopným, je (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) dobré neboli užitečné a je to tím užitečnější, čím činí tělo k tomu způsobilejším, a naopak (podle obráceného tvrzení 14 oddílu II a podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) je to škodlivé, jestliže to činí tělo k těmto úkolům méně způsobilým. Q.e.d.

Tvrzení 39. Co způsobuje, že zůstává zachován poměr pohybu a klidu, které mají k sobě navzájem části lidského těla, je dobré. Naopak zlé je to, co způsobuje, že části lidského těla mají jiný vzájemný poměr pohybu a klidu.

Důkaz. Lidské tělo potřebuje ke svému zachování velký počet jiných těles (podle postulátu 4 oddílu II). Konstituování formy lidského těla záleží v tom, že části lidského těla si zcela určitým způsobem předávají navzájem své pohyby (podle definice před lematem 4 následujícím po tvrzení 13 oddílu II). Co tedy způsobuje, že je zachován poměr vzájemného pohybu a klidu částí lidského těla, to zachovává tutéž formu

lidského těla a způsobuje (podle tvrzení 3 a 6 oddílu II), že lidské tělo je podněcováno mnoha způsoby a že i ono může mnoha způsoby působit na vnější tělesa. Proto je to (podle předchozího tvrzení) dobré. Dále to, co způsobuje, že části lidského těla získávají jiný poměr pohybu a klidu, to (podle téže definice oddílu II) způsobuje, že lidské tělo zaujímá jinou formu, tzn. (jak se samo sebou rozumí a jak jsme na to upozornili na konci Předmluvy k tomuto oddílu), že lidské tělo zaniká a stává se tedy zcela neschopným a nemůže být mnoha způsoby podněcováno, a proto je to (podle předchozího tvrzení) špatné. Q.e.d.

Poznámka. V pátém oddílu bude vysvětleno, nakolik tyto změny mohou lidem škodit nebo prospívat. Na tomto místě je třeba poznamenat jen tolik, že smrtí těla rozumím takový stav, při němž se rozložení jeho částí natolik mění, že nabudou navzájem jiný poměr pohybu a klidu. Neodvážuji se totiž popírat, že lidské tělo může změnit svou přirozenost v jinou, naprosto odlišnou od původní, i když přitom bude zachován krevní oběh a jiné věci, pro něž se tělo považuje za živé. Nemám žádné důvody, které by mne přiměly k tvrzení, že tělo je mrtvé jen tehdy, když se změní v mrtvolu. Vždyť i skutečnost nás přesvědčuje o něčem jiném. Někdy se stane s člověkem taková změna, že v něm jen stěží téhož člověka poznáme. Slyšel jsem vyprávět o jednom španělském básníku, jenž prodělal nějakou nemoc, a po uzdravení ztratil paměť natolik, že zapomněl celý svůj předešlý život a nepokládal romány a tragédie, které napsal, za své dílo. Kdyby byl zapomněl i svůj rodný jazyk, dalo by se o něm říci, že se změnil v dospělé dítě. A zdá-li se toto neuvěřitelné, jak se potom máme

dívat na malé děti? Dospělý člověk považuje jejich přirozenost za natolik odlišnou od své, že by se nedal přesvědčit, že on sám byl kdysi dítětem, kdyby se toho sám podle jiných o sobě nedohadoval. Abych však nedával pověřivým látku k novým otázkám, nechám věc raději nedokončenou.

Tvrzení 40. Co vede k obecnému společenství lidí neboli to, co způsobuje, že lidé žijí svorně, je užitečné. Naopak zlé je to, co vnáší do obce nesvornost.

Důkaz. Co způsobuje, že lidé žijí svorně, způsobuje současně, že žijí (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) pod vedením rozumu, a proto je to (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) dobré. Naopak zlé je (z týchž důvodů) to, co vyvolává nesvornost. Q.e.d.

Tvrzení 41. Radost není bezprostředně zlá, nýbrž dobrá. Smutek je však bezprostředně zlý.

Důkaz. Radost je (podle tvrzení a poznámky 11 oddílu III) afekt, jenž zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat. Naopak smutek je afekt, jenž zmenšuje nebo omezuje schopnost těla něco konat. Proto je radost (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) bezprostředně dobrá atd. Q.e.d.

Tvrzení 42. Veselost nemůže být nikdy nadměrná, nýbrž je vždy dobrá. Naopak melancholie je vždy zlá.

Důkaz. Veselost je (podle její definice v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) radost, která, pokud se vztahuje k tělu, záleží v tom, že zasahuje rovnoměrně všechny části těla, tzn. (podle tvrzení 11 oddílu III) že zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat, a to tak, že všechny jeho části nabudou tentýž poměr vzájemného pohybu a klidu. Proto je (podle tvrzení 39 tohoto oddílu) veselost vždy dobrá a nemůže být nikdy nadměrná. Naopak melancholie

(jejíž definici viz v téže poznámce k tvrzení 11 oddílu III) je smutek, který, pokud se vztahuje k tělu, spočívá v tom, že schopnost těla něco konat naprosto zmenšuje nebo omezuje. Proto je (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) vždy zlá. Q.e.d.

Tvrzení 43. Slast může být nadměrná a zlá. Naopak bolest může být potud dobrá, pokud je rozkoš nebo radost zlá.

Důkaz. Slast je radost, která, pokud se vztahuje k tělu, záleží v tom, že zasahuje jednu nebo několik částí těla (viz její definici v poznámce k tvrzení 11 oddílu III). Síla tohoto afektu může být tak velká, že převýší ostatní úkony těla (podle tvrzení 6 tohoto oddílu), pevně na něm ulpí a bude tak tělu bránit, aby bylo podněcováno mnoha jinými způsoby. Proto může být slast (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) zlá. Dále bolest, pokud ji chápeme samu o sobě, je naproti tomu smutek a nemůže být (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) dobrá. Protože však její síla a vzrůst je definován mocí vnější příčiny, která je srovnávána s naší¹ (podle tvrzení 5 tohoto oddílu), je proto možné chápání nekonečného počtu stupňů a způsobů tohoto afektu (podle tvrzení 3 tohoto oddělení). Proto můžeme rozeznávat takovou bolest, která dokáže omezit slast, aby se nestala nadměrnou, a potud (podle první části tohoto tvrzení) může způsobit, že tělo nebude méně způsobivé, a tedy potud bude dobrá. Q.e.d.

Tvrzení 44. Lásku a žádost mohou být nadměrné.

¹ Podle této důležité myšlenky nejsou některé afekty způsobeny jednostranným působením vnější příčiny na naše tělo, nýbrž záleží v přispůsobení těla vnější příčině. Podobná myšlenka je později rozvinuta v Kantově teorii estetického souzení.

Důkaz. Lásku je (podle 6. definice afektů) radost provázená idejí vnější příčiny. Tedy (podle poznámky k tvrzení 11 oddílu III) slast provázená idejí vnější příčiny je láska. Proto může být láska (podle předchozího tvrzení) nadměrná. Dále, žádost je tím větší, čím větší je afekt, z něhož vzniká (podle tvrzení 37 oddílu II). Stejně tak jako afekt může (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) převýšit ostatní aktivní konání, může i žádost vzniklá z téhož afektu převýšit ostatní žádosti a může být tedy stejně jako slast, jak jsme dokázali v předchozím tvrzení, nadměrná. Q.e.d.

Poznámka. Veselost, o níž jsem řekl, že je dobrá, lze snadněji pochopit, než se s ní skutečně setkat. Afekty, které nás každodenně tísní, se vztahují většinou jen k některé části našeho těla, jež je vystavena jejich intenzívnějšímu působení. Proto jsou afekty většinou nadměrné a udržují mysl v přemýšlení jen o jednom předmětu, takže není schopna přemýšlet o jiných. Ačkoli jsou lidé většinou vystaveni současněmu působení několika afektů a jen velmi vzácně nalezneme ty, které tísní vždy jen jeden afekt, přesto je dost takových lidí, kteří jsou stále poddáni jednomu afektu. Vidáme, že lidé jsou někdy podněceni jedním předmětem tak, jako by jej měli před sebou, i když není přítomen. Stává-li se to člověku, který právě nespí, říkáme o něm, že šílí nebo že není duševně zdrav. Právě tak považujeme za duševně choré lidi, kteří někoho horoucně milují a dnem i nocí sní jen o své milované nebo o své milence, protože jsou obvykle jen pro smích. Ale o lakomci, který myslí jen na své peníze, a o ctižádostivém člověku, který myslí jen na svou slávu, a o jiných podobných lidech se nedomníváme, že jsou šílení, protože nám jsou

obvykle na obrtíz a protože je považujeme za hodné nenávisti. Ve skutečnosti jsou však lakota, ctižádost a smyslnost určitým druhem šílenství, třebaže je mezi duševní choroby nepočítáme.

Tvrzení 45. Nenávist nemůže být nikdy dobrá.

Důkaz. Jestliže nějakého člověka nenávidíme, pokoušíme se jej zničit (podle tvrzení 39 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) pokoušíme se o něco, co je zlé. A tak atd. Q.e.d.

Poznámka. Všimněme si toho, že nenávisti rozumím v tomto i v následujících tvrzeních jen nenávist k lidem.

Důsledek a). Závist, výsměch, pohrdání, hněv, pomstychtivost a ostatní afekty vztahující se k nenávisti nebo mající v nenávisti svůj původ jsou zlé. Je to zřejmé rovněž z tvrzení 39 oddílu III a tvrzení 37 tohoto oddílu.

Důsledek b). Vše, k čemu směřujeme z nenávisti, je hanebné a ve státě nespravedlivé. I to je zřejmé z tvrzení 39 oddílu III a z definice toho, co je hanebné, a toho, co je nespravedlivé, již viz v poznámce k tvrzení 37 tohoto oddílu.

Poznámka. Mezi výsměchem (o němž jsem v důsledku a/ řekl, že je zlý) a smíchem dělám velký rozdíl. Smích a žert jsou čistá radost. Proto pokud nejsou nadměrné, jsou samy o sobě (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) dobré. Jen temná a politováníhodná pověřivost zakazuje, abychom se radovali. Proč by mělo být ukájení hladu a hašení žízně slušnější než zahánění melancholie? To je můj názor na věc a mé přesvědčení. Žádné božstvo ani nikdo jiný, leda závistivec, by se nemohl těšit z mé nemohoucnosti a z mých nepříjemností a považovat naše slzy, vzlyky,

strach a jiné takové věci za naši ctnost. Naopak čím větší radost pocítujeme, tím přecházíme k větší dokonalosti a tím více se nutně účastníme na božské přirozenosti. Je vlastností moudrého člověka užívat věci a těšit se z nich, jak je to jen možné (nikoli však až k přesycení, protože zde už o žádné potěšení nejde). Říkám tedy, že k vlastnostem moudrého člověka patří osvěžit se a nabírat nových sil střídáním a chutným jídlem a pitím, popřát si vůně a půvabu zelenajících se rostlin, šatu i hudby, sportu, divadla, prostě všeho, čeho může každý užívat, aniž by z toho vznikla nějaká škoda jiným lidem. Lidské tělo se skládá z velkého počtu částí různé přirozenosti, které potřebují stále novou a pestrou potravu, aby bylo celé tělo schopno všeho, co může vyplývat z jeho přirozenosti, a aby i mysl byla stejně schopna poznávat zároveň velký počet věcí. Takový způsob života se nejlépe shoduje jak s našimi zásadami, tak s obecnou praxí. Proto lze-li o nějakém způsobu života říci, že je nejlepší, pak je to tento, a jen ten si zaslouží, abychom jej všemožně doporučovali. Není třeba tyto věci jasněji a podrobněji zkoumat.

Tvrzení 46. Kdo žije pod vedením rozumu, snaží se, pokud může, oplácet nenávist, hněv, pohrdání atd., které vůči němu někdo druhý pocítuje, láskou nebo velkorysostí.

Důkaz. Všechny afekty nenávisti jsou (podle důsledku a/ předchozího tvrzení) zlé. Proto ten, kdo žije pod vedením rozumu, snaží se způsobit, aby nebyl pokud možno tísněn afekty nenávisti (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), a tedy (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) aby ani nikdo jiný nepodléhal těmto afektům. Nenávist se však vzájemnou nenávistí zvět-

šuje, a naopak láska ji může (podle tvrzení 43 oddílu III) natolik odstranit, že přejde v lásku (podle tvrzení 44 oddílu III). A tak ten, kdo žije pod vedením rozumu, snaží se oplácet nenávist druhého láskou, tzn. velkorysostí (její definici viz v poznámce k tvrzení 59 oddílu III). Q.e.d.

Poznámka. Kdo se chce mstít za bezprávi nenávistí, žije opravdu uboze. Kdo se naopak snaží zvítězit nad nenávistí láskou, ten bojuje skutečně radostný boj, jehož úspěch je jistý. Vzporuje stejně snadno jednomu člověku i mnoha lidem a potřebuje co nejméně pomoci štěstěny. Ti, které přemůže, ustupují mu s radostí, a to nikoli proto, že pozbyli síly, nýbrž proto, že jim přibyla. To vše plyne zcela jasně již z definice lásky a rozumu, takže není třeba, abychom zde každou tuto věc jednotlivě dokazovali.

Tvrzení 47. Afekty naděje a strachu nemohou samy o sobě být dobré.

Důkaz. Afekty naděje a strachu neexistují bez spojení se smutkem. Strach je (podle 13. definice afektů) smutek a naděje (viz vysvětlení k 12. a 13. definici afektů) neexistuje beze strachu. Proto nemohou být (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) tyto afekty samy o sobě dobré. Mohou být dobré jen potud, pokud mohou omezit nadměrnou radost (podle tvrzení 43 tohoto oddílu). Q.e.d.

Poznámka. Sem patří i to, že tyto afekty ukazují nedostatečnost poznání a neschopnost mysli. Z tohoto důvodu je rovněž jistota, zoufalství, potěšení a výčitky svědomí známkou neschopnosti mysli. Neboť ačkoli jistota a potěšení jsou afekty radosti, předpokládají nicméně, že jim předcházela smutek, tj. naděje a strach. A tak čím více se snažíme žít pod vedením

rozumu, tím víc se snažíme co nejméně záviset na naději, osvobodit se od strachu, ovládat pokud možno svůj osud a řídit své jednání podle spolehlivých rad rozumu.

Tvrzení 48. Afekty přeceňování a podceňování jsou vždy zlé.

Důkaz. Tyto afekty odporují (podle 21. a 22. definice afektů) rozumu, a proto (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) jsou zlé. Q.e.d.

Tvrzení 49. Přeceňování činí člověka, který je vážený, snadno pyšným.

Důkaz. Jestliže vidíme, že o nás někdo z lásky smýšlí lépe, než je spravedlivé, snadno tím vzroste naše chloubka (podle poznámky k tvrzení 41 oddílu III) nebo budeme zachvázeni radostí (podle 30. definice afektů) a snadno uvěříme tomu, co se o nás říká dobrého (podle tvrzení 25 oddílu III). Proto o sobě smýšlíme z lásky lépe, než je spravedlivé, tzn. (podle 28. definice afektů) snadno vzrůstá naše pýcha. Q.e.d.

Tvrzení 50. Soucit sám o sobě je pro člověka, který žije pod vedením rozumu, zlý a neúčinný.

Důkaz. Soucit je (podle 18. definice afektů) smutek, a proto je (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) sám o sobě zlý. Dobro, jež vyplývá z toho, že se snažíme osvobodit z bídy nějakého člověka, jehož je nám líto (podle důsledku c/ tvrzení 27 oddílu III), toužíme konat již z pouhého příkazu rozumu (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) a vůbec můžeme pouze z příkazu rozumu vykonat něco, o čem jistě víme, že je to dobré (podle tvrzení 27 tohoto oddílu). Proto soucit sám o sobě je pro člověka žijícího pod vedením rozumu zlý a neúčinný. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: člověk, který žije podle příkazů rozumu, se snaží, pokud může způsobit, aby nebyl zasažen soucitem.

Poznámka. Kdo správně pochopil, že vše plyne z nutnosti božské přirozenosti a že vše se děje podle zákonů a pravidel věčné přírody, ten nenalezne nic, co by bylo hodno jeho nenávisti, výsměchu nebo pohrdání, a nebude mít s ničím soucit, nýbrž bude se snažit, pokud lidská ctnost stačí, aby dobře jednal, jak se říká, a radoval se. K tomu přistupuje i to, že ten, kdo je náchylný k soucitu a dá se pohnout bídou nebo slzami druhého, udělá často něco, co jej později mrzí, a to jednak proto, že v afektu nekonáme nic, o čemž bychom určitě věděli, že je to dobré, jednak proto, že nás často mohou oklamat falešné slzy. Mluvím zde však výslovně o člověku, který žije pod vedením rozumu. Toho, kým nepohne ani rozum, ani soucit, aby pomáhal jiným, nelze skutečně nazvat jinak než nelidským, protože (podle tvrzení 27 oddílu III) se člověku nepodobá.

Tvrzení 51. Přízeň neodporuje rozumu, nýbrž shoduje se s ním a může z něho vznikat.

Důkaz. Přízeň je láska k tomu, kdo činí druhému dobro (podle 19. definice afektů), a je tedy možné vztahovat ji k mysli, pokud říkáme, že mysl něco koná (podle tvrzení 59 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 3 oddílu III) pokud něco chápe, a proto se shoduje s rozumem atd. Q.e.d.

Jinak řečeno, kdo žije pod vedením rozumu, přeje si pro druhého totéž dobro, po kterém prahne (podle tvrzení 37 tohoto oddílu). Proto jestliže vidí, že někdo činí druhému dobro, podporuje to i jeho vlastní snahu konat dobro, tzn. (podle poznámky

k tvrzení 11 oddílu III) raduje se a jeho radost je (podle předpokladu) provázána idejí toho, kdo činí druhému dobro, a tedy ho má (podle 19. definice afektů) v oblibě. Q.e.d.

Poznámka. Rozhořčení, jak jsme je definovali (viz 20. definici afektů), je nutně zlé (podle tvrzení 45 tohoto oddílu). Musím zde však upozornit na to, že když svrchovaná moc, která je povinna zajišťovat ve státě klid, trestá občana, jenž se dopustil bezpráví vůči druhému, neříkám, že je na občana rozhořčena, protože jej nechce zahubit, ale trestá jej vedena nikoli nenávistí, nýbrž spravedlností.

Tvrzení 52. Spokojenost se sebou samým může mít svůj původ v rozumu, a jen ta spokojenost, která má svůj původ v rozumu, je tou nejvyšší spokojeností, jaká může existovat.

Důkaz. Spokojenost se sebou samým je radost, která vzniká z přemýšlení člověka o sobě samém a jeho schopnosti něco konat (podle 25. definice afektů). Ale opravdová schopnost člověka něco konat, tj. jeho zdatnost, je (podle tvrzení 3 oddílu III) jeho vlastní rozum, o němž člověk jasně a přesně přemýšlí (podle tvrzení 40 a 43 oddílu II). Vzniká tedy spokojenost se sebou samým z rozumu. Dále, při přemýšlení o sobě samém postihuje člověk jasně a přesně, tj. adekvátně jen to, co vyplývá z jeho schopnosti něco konat (podle definice 2 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 3 oddílu III) to, co vyplývá z jeho schopnosti něco chápat. Proto pouze z takového přemýšlení vzniká nejvyšší spokojenost, která může existovat. Q.e.d.

Poznámka. Spokojenost se sebou samým je skutečně to nejvyšší, v co můžeme doufat. Jak jsme do-

kázali v tvrzení 25 tohoto oddílu, nikdo se nesnaží zachovávat své bytí za nějakým účelem. Protože tato spokojenost se sebou samým se nejvíce uchovává a posiluje (podle tvrzení 53 oddílu III) chválou, a naopak (podle důsledků tvrzení 55 oddílu III) nejvíce ji kalí hanou, dáváme se v životě vést především touhou po slávě a dokážeme jen stěží snášet život v hanbě.

Tvrzení 53. Pokora není ctnost neboli pokora nevzniká z rozumu.

Důkaz. Pokora je smutek, který vzniká z toho, že člověk přemýšlí o své neschopnosti (podle definice 26 afektů). Pokud člověk poznává sám sebe opravdovým rozumem, potud předpokládáme, že rozumí své esenci, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) své schopnosti. Proto poznává-li člověk při přemýšlení o sobě samém nějakou svou neschopnost, neděje se tak proto, že by sám sebe poznával, nýbrž (jak jsme ukázali v tvrzení 55 oddílu III) proto, že jeho schopnost něco konat je omezována. Jestliže předpokládáme, že člověk poznává svou neschopnost proto, že chápe něco, co je mocnější než on, a tímto poznáním vymezuje svoji schopnost něco konat, nemyslíme tím nic jiného než to, že člověk sám sobě přesně rozumí, čímž je (podle tvrzení 26 tohoto oddílu) podporována jeho schopnost něco konat. Proto pokora, tj. smutek vznikající z toho, že člověk přemýšlí o své neschopnosti, nevzniká z pravdivého přemýšlení neboli z rozumu a není to ctnost, nýbrž trpný stav. Q.e.d.

Tvrzení 54. Lítost není ctnost neboli nevzniká z rozumu, nýbrž ten, kdo lituje nějakého činu, je dvojnásob ubohý neboli bezmocný.

Důkaz. První polovinu tohoto tvrzení dokazujeme

jako tvrzení předcházející. Druhá polovina tvrzení je zřejmá již z definice tohoto afektu (viz 27. definici afektů), neboť ten, kdo lituje činu, cítí se přemožen jednak nesprávnou žádostí, jednak smutkem.

Poznámka. Protože lidé žijí jen zřídka podle příkazů rozumu, přináší tyto dva afekty, tj. pokora a lítost, a kromě nich také naděje a strach, více užitku než škody. Má-li již dojít k provinění, pak je lépe, dojde-li k němu tímto způsobem. Kdyby se totiž všichni lidé bezmocného ducha chovali stejně pyšně, nestyděli se za nic a ničeho se nebáli, jaké svazky a jaká pouta by mohla mezi nimi existovat? Z davu jde děs, nemá-li z ničeho strach. Proto se nedivme prorokům, kteří dbali ne užitku několika málo jedinců, ale užitku celé společnosti, že s takovým důrazem doporučovali pokoru, lítost a vzájemnou úctu. Skutečně lze lidi podléhající těmto afektům dovést snadněji než jiné k tomu, aby se řídili ve svém životě rozumem, tzn. aby byli svobodní a žili šťastný život.

Tvrzení 55. Příliš velká pýcha nebo příliš velké podceňování jsou největší neznalostí sebe sama.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z 28. a 29. definice afektů.

Tvrzení 56. Příliš velká pýcha nebo příliš velké sebepodceňování svědčí o největší bezmocnosti ducha.

Důkaz. Prvním základem zdatnosti je zachovávat své bytí (podle důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu), a to pod vedením rozumu (podle tvrzení 24 tohoto oddílu). Kdo tedy nezná sám sebe, nezná základ zdatnosti, a tedy nemá žádnou ctnost. Dále, konat něco na základě ctnosti není nic jiného, než být ve svém

konání veden rozumem (podle tvrzení 24 tohoto oddílu), a kdo je ve svém konání veden rozumem, musí nutně vědět, že je ve svém konání rozumem veden (podle tvrzení 43 oddílu III). Kdo tedy nezná sám sebe a (jak jsme již dokázali) nezná tedy naprosto žádné ctnosti, ten nejméně jedná na základě zdatnosti, tzn. (jak je zřejmé z definice 8 tohoto oddílu) je svým duchem nejvíce bezmocný. Proto (podle předchozího tvrzení) příliš velká pýcha a příliš velké podceňování sebe sama svědčí o největší bezmocnosti. Q.e.d.

Důsledek. Z toho velmi jasně plyne: pyšní lidé a lidé, kteří se podceňují, jsou nejvíce vydáni na pospas afektům.

Poznámka. Přesto lze napravit podceňování sebe sama snadněji než pýchu, protože první je afektem smutku, druhé afektem radosti, a proto je druhé (podle tvrzení 18 tohoto oddílu) silnější než první.

Tvrzení 57. Pyšný člověk miluje přítomnost příživníků a pochlebníků a nenávidí přítomnost ušlechtilých lidí.

Důkaz. Pýcha je radost vznikající z toho, že člověk má o sobě lepší mínění, než je přiměřené (podle 28. a 6. definice afektů). Toto mínění se bude pyšný člověk, pokud může, snažit podporovat (viz poznámku k tvrzení 13 oddílu III). Proto budou pyšní lidé milovat přítomnost příživníků a pochlebníků (jejich definice jsem vypustil, protože jsou všeobecně známé) a ušlechtilým, kteří o nich smýšlejí jako o sobě rovných, budou se vyhýbat. Q.e.d.

Poznámka. Trvalo by příliš dlouho, kdybych zde vypočítával všechno zlo, jehož příčinou je pýcha, protože pyšní lidé podléhají všem afektům, nejméně

však na ně působí láska a milosrdenství. Rozhodně však zde nemůžeme přejít mlčením, že pyšným se nazývá rovněž ten, kdo smýšlí o ostatních hůře, než je přiměřené, a proto musíme pýchu v tomto smyslu definovat jako radost, mající svůj původ v nepravdivém mínění, protože se člověk o sobě domnívá, že je víc než ostatní. Naopak sebepodceňování, které stojí proti pýše, je nutno definovat jako smutek mající svůj původ v nepravdivém mínění, protože se člověk o sobě domnívá, že je méně než ostatní. Na základě těchto definic snadno pochopíme, že pyšný člověk je nutně závistivý (viz poznámku k tvrzení 55 oddílu II) a že nejvíce nenávidí ty, kteří za své ctnosti sklízí chválu. Jeho nenávisť vůči nim není snadné přemoci láskou nebo dobrodiním (viz poznámku k tvrzení 41 oddílu III). Těší ho jen společnost takových lidí, kteří jsou po vůli jeho nemohoucímu duchu a dělají tak z hlupáka blázna.

Ačkoli je sebepodceňování opakem pýchy, přece je ten, kdo se podceňuje, pyšnému nejbliže. I když smutek podceňujícího se člověka vzniká z toho, že svou neschopnost posuzuje podle schopnosti nebo zdatnosti jiných, zbaví se svého smutku, tzn. začne se radovat, jestliže se ve svých představách začne zabývat jejich chybami. Odtud také pochází přísloví: „Pro ubožáka je útěchou mít druhá ve svém neštěstí.“ Naopak se bude tím více smoutit, čím více se bude domnívat, že stojí níž než ostatní. Proto největší sklon k nenávisti mají lidé, kteří se podceňují, a právě oni se nejvíce snaží pozorovat činy lidí, a to spíš, aby je haněli, než aby je napravovali, a chválí jenom samotné sebepodceňování a stavějí je na odiv, avšak tak, aby se zdálo, že se nedoceňují.

To vše plyne z tohoto afektu s toutéž nutností, s jakou z přirozenosti trojúhelníka vyplývá, že součet jeho vnitřních úhlů se rovná 180° . Již jednou jsem upozornil, že tyto a jim podobné afekty nazýváme zlými jen potud, pokud hledíme k jejich užitečnosti pro lidskou přirozenost. Přírodní zákony se však vztahují ke společnému uspořádání přírody, jehož částí člověk je. Chtěl jsem zde na tuto věc jen mimochodem upozornit, aby se nikdo nedomníval, že mám v úmyslu vyprávět tu o lidských chybách a nemsmyslném počínání lidí, a nikoli dokazovat chod přírody a její vlastnosti. Již v předmluvě ke třetímu oddílu jsem se zmínil, že o lidských afektech a jejich vlastnostech budu nadále uvažovat jako o ostatních částech přírody. Skutečně neukazují-li lidské afekty lidskou moc a lidské umění, ukazují alespoň moc přírody a její umění, a to o nic méně než mnoho jiných věcí, jimž se obdivujeme a jejichž pozorování nám přináší potěšení. Pokračuji však, abych na afektech upozornil na to, co je lidem užitečné a co jim škodí.

Tvrzení 58. Chlouba (sláva) neodporuje rozumu, nýbrž může z něho vznikat.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z 30. definice afektů a z definice čestnosti, již viz v poznámce a) k tvrzení 37 tohoto oddílu.

Poznámka. Tzv. planá sláva je spokojenost se sebou samým živěná jen míněním davu. Jakmile toto mínění přestává, přestává existovat i tato spokojenost se sebou samým, tzn. (podle poznámky k tvrzení 52 tohoto oddílu) ono nejvyšší dobro, které každý miluje. Tak se stává, že lidé, kteří jsou oslavováni davem, jsou v neustálé úzkosti a namáhají se a pokou-

šejí o zachování své dobré pověsti. Dav je totiž nestálý a ve svém mínění proměnlivý, takže dobrá pověst, o jejíž zachování nepečujeme, bere rychle za své. Protože všichni touží po potlesku davu, každý se snaží pověst druhého snižovat, a protože zápasí — jak se domnívají — o nejvyšší dobro, vzniká z toho obrovská chuť všemožně se navzájem utiskovat, a ten, kdo z tohoto zápasu vyjde jako vítěz, je slavný daleko více proto, že druhému uškodil, než proto, že sobě prospěl. Je tedy tato sláva neboli spokojenost se sebou samým skutečně planá, protože to vlastně ani spokojenost není.

Co je nutno poznamenat o studu, dá se snadno vybrat z toho, co jsme řekli o milosrdenství a lítosti. Dodávám jen tolik, že jak milosrdenství, tak stud, ačkoli nejsou samy o sobě ctností, jsou přece jen dobré, pokud jsou známkou toho, že člověk, jenž cítí stud, má touhu čestně žít. Stejně tak je tomu s bolestí, kterou považujeme potud za dobrou, pokud je známkou toho, že zachvácená část ještě neodumřela. Ačkoli je tedy člověk, který se za nějaký skutek stydí, vlastně naplněn smutkem, přece je dokonalejší než ten, který nemá žádnou touhu žít čestně.

To jsem chtěl poznamenat o afektech radosti a smutku. Co se týče žádostí, ty jsou buď zlé, nebo dobré, podle toho, zda vznikají z dobrých nebo zlých afektů. Ale všechny žádosti, pokud vznikají z afektů, které jsou vášněmi, jsou ve skutečnosti slepé (což snadno vyčteme z toho, co jsme řekli v poznámce k tvrzení 44 tohoto oddílu) a nebyly by nám vůbec užitečné, kdyby bylo snadné přimět lidi, aby žili jen podle pokynů rozumu, jak krátce ukáží.

Tvrzení 59. Ke všemu konání, k němuž jsme de-

terminování afektem vášně, můžeme být i bez něho determinování rozumem.

Důkaz. Konat něco ve shodě s rozumem není (podle tvrzení 3 a definice 2 oddílu III) nic jiného, než konat to, co vyplývá nutně z naší přirozenosti, pokud ji chápeme samu o sobě. Ale smutek je potud zlý, pokud zmenšuje nebo omezuje tuto schopnost něco konat (podle tvrzení 41 tohoto oddílu). A tak tímto afektem nemůžeme být determinováni k žádnému konání, které bychom nemohli vykonat, kdybychom byli vedeni rozumem. Dále, radost je potud zlá, pokud brání, aby člověk byl schopen jednání (podle tvrzení 41 a 43 tohoto oddílu), a potud ani nemůžeme být determinováni k žádnému konání, které bychom nemohli vykonat, kdybychom byli vedeni rozumem. Konečně pokud je radost dobrá, potud se shoduje s rozumem (spočívá totiž v tom, že schopnost člověka něco konat se zvětšuje nebo podporuje) a je vášní pouze potud, pokud schopnost člověka něco konat nedostoupila takového stupně, že by adekvátně chápal sebe a své konání (podle tvrzení a poznámky 3 oddílu III). Kdyby tedy afekt radosti dostoupil v člověku takové dokonalosti, že by adekvátně chápal sebe a své konání, byl by stejně schopen, ba dokonce lépe, téhož jednání, k jakému by jej determinovaly afekty, které jsou vášněmi. Ale všechny afekty se vztahují k radosti, smutku nebo žádosti (viz vysvětlení definice 4 afektů) a žádost (podle definice 1 afektů) není nic jiného než samotná snaha něco konat. A tak ke všemu konání, k němuž jsme determinováni afektem, který je vášní, můžeme být determinováni jen rozumem bez tohoto afektu. Q.e.d.

Jinak řečeno, o libovolném konání říkáme, že je zlé, pokud vzniká z toho, že se nacházíme v afektu nenávisti nebo v nějakém jiném zlém afektu (viz důsledek a/ tvrzení 45 tohoto oddílu). Avšak žádné konání, chápané samo o sobě, není dobré nebo zlé (jak jsme ukázali v Předmluvě k tomuto oddílu), nýbrž jedno a totéž konání je jednou dobré a podruhé špatné. A tak k těmto konání, které je jednou zlé, tj. které vzniká z nějakého zlého afektu, nás může dovést rozum (podle tvrzení 19 tohoto oddílu). Q.e.d.

Poznámka. Lze to snadněji vysvětlit na příkladě. Vezměme si jako příklad výkon tělesného trestání, pokud je chápeme fyzicky a přihlížíme jen k tomu, že člověk zvedne paži, sevře ruku v pěst a silou ji pohne dolů. Potud je tedy tento výkon zdatnost, kterou chápeme ze stavby lidského těla. Jestliže je člověk k takovému sevření pěsti a pohnutí paží determinován hněvem nebo nenávistí, stává se to proto, že totéž konání může být spojeno s libovolnými představami věcí (jak jsme ukázali v II. oddílu). Proto můžeme být determinováni k těmto konání jak představami věcí, které chápeme zmateně, tak i představami věcí, které chápeme jasně a přesně. Je tedy vidět, že každá žádost, jež vzniká z afektu, který je vášní, by nebyla k žádnému užitku, kdyby se lidé dali vést rozumem. Podívejme se nyní, proč žádost, vznikající z afektu, který je vášní, nazýváme slepou.

Tvrzení 60. Žádost, která vzniká z radosti nebo ze smutku a která se vztahuje k jedné nebo několika, avšak nikoli ke všem částem těla, nebere ohled na užitek člověka jako celku.

Důkaz. Předpokládejme, že například část těla A

je silou nějaké vnější příčiny natolik posílena, že nabude (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) převahy nad ostatními částmi. Tato část se nebude snažit, aby pozbyla svou sílu jen proto, aby ostatní části těla mohly plnit svou funkci. Musela by mít sílu neboli schopnost ztratit svou sílu, ale to je (podle tvrzení 6 oddílu III) nesmyslné. Bude se tedy tato část, a proto i mysl (podle tvrzení 7 a 12 oddílu III) snažit zachovat tento vztah. Proto žádost, vznikající z takového afektu radosti, nebere ohled na celek. Naopak předpokládáme-li, že část A je omezována tak, že ostatní části nad ní nabudou převahu, dá se stejným způsobem dokázat, že ani žádost, která vzniká ze smutku, nebere ohled na celek. Q.e.d.

Poznámka. Protože se radost vztahuje (podle poznámky k tvrzení 44 tohoto oddílu) většinou k jedné části těla, snažíme se často zachovat své bytí, aniž bychom brali ohled na své celkové zdraví. K tomu přispívá, že žádosti, které nás (podle důsledku poznámky 9 tohoto oddílu) ovládají, vztahují se pouze k přítomnosti a nikoli k budoucnosti.

Tvrzení 61. Žádost, jež vzniká z rozumu, nemůže být nadměrná.

Důkaz. Žádost chápána absolutně (podle definice 1 afektů) je sama esence člověka, pokud je chápána jako libovoľným způsobem determinovaná ke konání něčeho. Proto žádost vznikající z rozumu, tzn. žádost vznikající v nás (podle tvrzení 3 oddílu III), pokud něco konáme, je sama esence člověka, pokud ji chápeme jako determinovanou ke konání něčeho, co lze adekvátně chápat jen z lidské esence (podle definice 2 oddílu III). Kdyby tedy tato žádost mohla být nadměrná, mohla by lidská přirozenost, chápána sa-

ma o sobě, být nadměrná, tj. mohla by víc, než může, což je zřejmý rozpor. Tato žádost nemůže být tedy nadměrná. Q.e.d.

Tvrzení 62. Pokud mysl chápe věci podle příkazů rozumu, je podněcována stejně, ať je to idea věci budoucí, minulé nebo přítomné.

Důkaz. Cokoli mysl pod vedením rozumu chápe, to vše chápe pod týmž způsobem věčnosti, tj. nutnosti (podle důsledku b/ tvrzení 44 oddílu II), a má o tom tutéž jistotu (podle tvrzení a poznámky 43 oddílu II). Proto ať jde o ideu věci budoucí, minulé nebo přítomné, chápe mysl věc s toutéž nutností, a má tutéž jistotu, a ať se jedná o věc budoucí, minulou nebo přítomnou, bude tato věc stále stejně pravdivá (podle tvrzení 41 oddílu II), tzn. (podle definice 4 oddílu II) bude mít vždy tytéž vlastnosti adekvátní ideje. Proto pokud mysl chápe věci podle příkazu rozumu, je podněcována idejí věci budoucí, minulé nebo přítomné stejným způsobem. Q.e.d.

Poznámka. Kdybychom měli možnost adekvátně poznávat trvání věcí a kdybychom mohli našim rozumem určit dobu jejich existence, přemýšleli bychom o budoucích věcech s týmž afektem jako o věcech přítomných. Po dobru, které by mysl chápala jako budoucí, prahla by stejně, jako kdyby bylo přítomné, a nutně by zanedbávala přítomné dobro, které by bylo menší, kvůli většímu dobru budoucímu, a nijak by netoužila po tom, co by bylo v přítomnosti dobrem, ale co by bylo současně příčinou nějakého budoucího zla, jak brzy dokážeme. Avšak o trvání věcí můžeme mít (podle tvrzení 31 oddílu II) jen velmi neadekvátní poznání a (podle poznámky k tvrzení 44 oddílu II) dobu existence věci určujeme

jen naši představivostí, na niž nepůsobí představa budoucí a přítomné věci stejně. To je důvod, proč naše pravdivé poznání dobra a zla je pouze abstraktní neboli univerzální a proč soud, který si vytváříme o uspořádání věcí a souvislosti příčin za tím účelem, abychom mohli rozhodnout, co je pro nás v přítomnosti dobré nebo zlé, podává spíše představu než skutečnost. Nemůžeme se proto divit, že žádost vznikající z poznání dobra a zla, pokud se týká budoucnosti, se dá až příliš snadno potlačit žádostí po věcech, které jsou příjemné v přítomnosti, o čemž viz tvrzení 16 tohoto oddílu.

Tvrzení 63. Kdo je veden strachem a koná dobro, aby se vyhnul zlu, ten není veden rozumem.

Důkaz. Všechny afekty vztahující se k mysli, pokud něco koná, tzn. všechny afekty (podle tvrzení 3 oddílu III), vztahující se k rozumu, jsou pouze afekty radosti a žádosti (podle tvrzení 59 oddílu III). Proto (podle definice 13 afektů) kdo je veden strachem a koná dobro jen ze strachu před zlem, není veden rozumem. Q.e.d.

Poznámka. Pověřiví lidé, kteří dovedou lépe odsuzovat chyby než učit ctnosti, a ti, kteří se nesnaží vést lidi rozumem, nýbrž chtějí je donutit strachem k tomu, aby se vyhýbali zlu a mílovali ctnost, sledují jen to, aby i ostatní byli stejně ubozí jako oni, a proto se nemůžeme divit, že jsou většinou lidem na obtíž a vzbuzují jejich odpor.

Důsledek. Žádostí, která vzniká z rozumu, vyhledáváme dobro přímo a nepřímou se vyhýbáme zlu.

Důkaz. Žádost, která vzniká z rozumu, může vznikat jen z afektu radosti, jež není vášní (podle tvrzení 59 oddílu III), tzn. z radosti, která (podle tvrzení 61

tohoto oddílu) nemůže být nadměrná, a nikdy ze smutku. Tak vzniká tato žádost (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) z poznání dobra a nikoli z poznání zla. Proto pod vedením rozumu dychtíme po dobru přímo a potud se vyhýbáme zlu. Q.e.d.

Poznámka. Tento důsledek se dá vyložit příkladem o zdravém a nemocném. Nemocný jí to, k čemu má odpor, ze strachu před smrtí. Naopak zdravý se z jdla raduje a užívá tak života lépe, než kdyby se bál smrti a chtěl se jí přímo vyhnout. Tak soudce, který odsoudí viníka na smrt ne z nenávisti nebo hněvu, nýbrž pouze z lásky k obecnému blahu, je veden pouze rozumem.

Tvrzení 64. Poznání zla je neadekvátní poznání.

Důkaz. Poznání zla je (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) sám smutek, pokud jsme si ho vědomi. Smutek je však přechodem k menší dokonalosti (podle 3. definice afektů), nelze jej tedy chápat ze samotné esence člověka (podle tvrzení 6 a 7 oddílu III), a proto je (podle definice 2 oddílu II) vášní, která je (podle tvrzení 3 oddílu III) závislá na neadekvátních idejích, a tím (podle tvrzení 29 oddílu II) je jeho poznání, tj. poznání zla, neadekvátní. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: kdyby lidská mysl měla jen adekvátní ideje, nevytvářela by pojem zla.

Tvrzení 65. Pod vedením rozumu následujeme ze dvou dobrých věcí tu, která je lepší, a ze dvou zlých věcí tu, která je méně zlá.

Důkaz. Dobro, které nám brání v užitku z dobra ještě většího, je vlastně zlem. Jak jsme v Předmluvě k tomuto oddílu ukázali, užíváme pro věci označení dobro a zlo jen potud, pokud je vzájemně srovnáváme. Z téhož důvodu je menší zlo vlastně dobrem.

Proto (podle důsledku tvrzení 63 tohoto oddílu) pod vedením rozumu si budeme přát neboli budeme následovat jen dobro, které je větší, zlo, které je menší. Q.e.d.

Důsledek. Pod vedením rozumu půjdeme za menším zlem kvůli většímu dobru a nebudeme dbát o menší dobro, které je příčinou většího zla. Zlo, o němž zde říkáme, že je menší, je ve skutečnosti dobrem, a dobro naopak zlem, a proto (podle důsledku tvrzení 63 tohoto oddílu) k prvému směřujeme a o druhé nedbáme. Q.e.d.

Tvrzení 66. Pod vedením rozumu budeme směřovat k většímu budoucímu dobru místo k menšímu přítomnému dobru a k menšímu přítomnému zlu místo k většímu budoucímu.

Důkaz. Kdyby mysl mohla mít adekvátní poznání budoucí věci, byla by k budoucí věci podnícena stejným afektem jako k věci přítomné (podle tvrzení 62 tohoto oddílu). A tak pokud přihlížíme jen k rozumu, jak to v tomto tvrzení podle předpokladu děláme, věc zůstane stejná, ať předpokládáme větší dobro nebo zlo budoucí či přítomné.¹ Proto (podle tvrzení 65 tohoto oddílu) budeme směřovat k většímu dobru budoucímu místo k menšímu přítomnému atd. Q.e.d.

Důsledek. Pod vedením rozumu budeme směřovat k menšímu zlu přítomnému, které je příčinou většího budoucího dobra, a nebudeme dbát o menší dobro přítomné, které je příčinou většího budoucího zla.

¹ Kdybychom se dali vést pouze rozumem, pak bychom nikdy nedali přednost menšímu přítomnému dobru před větším dobrem budoucím a většímu budoucímu zlu před menším zlem přítomným. Nehrálo by zde žádnou úlohu, zda jde o dobro či o zlo budoucí nebo přítomné.

Tento důsledek se má k právě uvedenému tvrzení stejně, jako se má důsledek tvrzení 65 k tvrzení 65.

Poznámka. Srovnáme-li předcházející tvrzení s první částí tohoto oddílu až po tvrzení 18, kde jsme ukázali, jakou sílu mají afekty, snadno nahlédneme, jaký je rozdíl mezi člověkem jednajícím podle svých afektů, tj. podle svého mínění, a člověkem, který je veden rozumem. První koná chtě nechtě to, co vůbec nezná, druhý poslouchá jen sám sebe a koná jen to, o čem ví, že je to principem života a po čem tedy nejvíce touží. Proto nazývám prvního člověka otrokem a druhého svobodným. O založení a životních zásadách druhého z nich bych rád ještě něco v krátkosti poznamenal.

Tvrzení 67. Svobodný člověk přemýšlí ze všeho nejméně o smrti a jeho moudrost záleží v přemýšlení o životě, a nikoli o smrti.

Důkaz. Svobodný člověk, jenž žije podle příkazů rozumu, nedává se vést strachem před smrtí (podle tvrzení 63 tohoto oddílu), nýbrž touží přímo po dobru, tzn. (podle tvrzení 24 toho oddílu) touží něco konat, žít a zachovávat své bytí na základě hledání vlastního užitku. Proto myslí ze všeho nejméně na smrt a jeho moudrostí je přemýšlet o životě. Q.e.d.

Tvrzení 68. Kdyby se lidé rodili svobodní, pak by si netvořili, dokud by byli svobodní, pojmy dobra a zla.

Důkaz. Nazval jsem svobodným toho, kdo se řídí jen rozumem. Kdo se tedy rodí a zůstává svobodný, má jen adekvátní ideje a nemůže tedy mít (podle důsledků tvrzení 64 tohoto oddílu) žádný pojem zla, a tedy (protože dobro a zlo jsou souvztažné pojmy) ani dobra. Q.e.d.

Poznámka. Že předpoklad tohoto tvrzení je nepravdivý a že ho lze chápat jen potud, pokud přihlížíme pouze k lidské přirozenosti nebo spíše k Bohu, a to nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pouze pokud je příčinou existence člověka, to je zřejmé z tvrzení 4 tohoto oddílu. To a jiné, co jsme již dokázali, zdá se být naznačeno Mojžíšem v oné první historii člověka. V té se totiž nemyslí žádná jiná moc Boha než ta, která stvořila člověka, tzn. moc, s níž se postaral jen o to, co je člověku užitečné. V tomto smyslu se vypravuje, že Bůh zakázal svobodnému člověku jíst jablka ze stromu poznání dobra a zla, protože kdyby z něho jedl, hned by se bál spíše smrti, než toužil po životě. Když potom tento člověk našel ženu, jejíž přirozenost se zcela shodovala s jeho, poznal, že v přírodě neexistuje nic, co by mohlo být užitečnější. Protože však uvěřil, že zvířata jsou mu podobná, začal ihned napodobovat jejich afekty (viz tvrzení 27 oddílu III) a začal ztrácet svobodu, kterou potom patriarchové nabyli opět vedení duchem Kristovým, tzn. idejí Boha, na níž jediné závisí, zda je člověk svobodný a zda přeje ostatním dobro, po němž sám touží, jak jsme již dokázali v tvrzení 37 tohoto oddílu.

Tvrzení 69. Zdatnost svobodného člověka lze stejnou měrou spatřovat v tom, že se vyhýbá překážkám, i v tom, že je překonává.

Důkaz. Afekt můžeme omezit nebo odstranit jen afektem protichůdným a silnějším, než je afekt, který má být potlačen (podle tvrzení 7 tohoto oddílu). Ale slepá odvaha a strach jsou afekty, které lze chápat (podle tvrzení 3 a 5 tohoto oddílu) jako afekty stejně velké. A tak bude třeba stejně velké zdatnosti ducha, tj. duševní síly (její definici viz v poznámce

k tvrzení 59 oddílu III), jak k potlačení odvahy, tak k potlačení strachu, tzn. (podle 40. a 41. definice afektů) že se svobodný člověk vyhýbá nebezpečí díky téže zdatnosti, s níž je překonává. Q.e.d.

Důsledek. Svobodný člověk tedy považuje včasný útěk za stejně velkou odvahu jako svedení zápasu, tj. svobodný člověk volí se stejnou odvahou neboli duchapřítomností zápas i útěk.

Poznámka. Co je to rozhodnost a co tímto pojmem chápu, vysvětlil jsem v poznámce k tvrzení 59 oddílu III. Nebezpečím rozumím všechno, co může být příčinou zla, tj. smutku, nenávisti, sváru atd.

Tvrzení 70. Svobodný člověk, který žije mezi nevědomými lidmi, bude se snažit, pokud může, vyhnout jejich dobrodiní.

Důkaz. O tom, co je dobré, soudí každý podle své povahy (viz poznámku k tvrzení 39 oddílu III). Nevědomý člověk, který někomu prokázal dobrodiní, bude tedy toto dobrodiní hodnotit podle své povahy, a bude-li vidět, že ten, komu dobrodiní prokázal, si ho dostatečně neváží, bude se proto rmoutit (podle tvrzení 42 oddílu III). Naopak svobodný člověk se bude snažit připoutat k sobě ostatní lidi přátelskými svazky (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) a nebude jejich dobrodiní oplácet v té míře, jak to odpovídá jejich afektům, nýbrž bude vést sebe i ostatní podle svobodného úsudku svého vlastního rozumu a bude se ve shodě se svým poznáním snažit konat jen to, co poznal jako nejpřednější. A tak se bude svobodný člověk snažit, aby se vyhnul, pokud může, dobrodiní nevědomých, aby ho neměli v nenávisti a aby nepodléhal jejich pudům, nýbrž mohl se řídit jen vlastním rozumem. Q.e.d.

Poznámka. Opakuji „pokud může“. I když jde o lidi nevědomé, jsou to přesto lidé, kteří jsou schopni poskytnout v nouzi lidskou pomoc, nad niž není nic cennějšího. Proto se často stává, že je nutné přimnout jejich dobrodiní a vyslovit jim své uznání tak, jak to odpovídá jejich založení. Sem patří i nutná opatrnost při odmítání jejich dobrodiní, aby se nezdálo, že jimi pohrdáme nebo že se z lakoty bojíme, abychom toto dobrodiní nemuseli oplácet. Tak by naše snaha vyhnout se jejich nenávisti vypadala tak, jako bychom je chtěli urazit. Proto musíme při odmítání dobrodiní dbát toho, co je užitečné a co je čestné.

Tvrzení 71. Jen svobodní lidé jsou si navzájem skutečně vděční.

Důkaz. Jenom svobodní lidé jsou si navzájem nejvíce užiteční a jsou spolu nutně spojeni tím nejtěsnějším přátelstvím (podle tvrzení a důsledku 35 tohoto oddílu) a se stejnou horlivou láskou se snaží vzájemně si prospět (podle tvrzení 37 tohoto oddílu). Proto (podle definice 34 afektů) jen svobodní lidé jsou si navzájem nejvíce vděční. Q.e.d.

Poznámka. Vděčnost, kterou k sobě většinou cítí lidé vedení slepou žádostí, je spíše obchodem nebo úskokem. Nevděčnost není afekt. Přesto je nevděk špatný, protože většinou ukazuje, jak člověk je zachvácen přílišnou nenávistí, hněvem, pýchou nebo lakotou. Jestliže totiž někdo neumí odplácet to, co mu jiný dává, protože je hloupý, pak není nevděčný. Ještě méně se dá nazvat nevděčným ten, kdo se nedá pohnout dary své milenky k tomu, aby byl otrokem její smyslnosti, nebo ten, koho dary zlodějů nepohnou k tomu, aby skrýval jejich krádež apod. Naopak

takový člověk ukazuje, že má pevného ducha a že se nedá žádným darem podplatit, a nedopustí, aby byl příčinou své zhouby nebo zhouby ostatních.

Tvrzení 72. Svobodný člověk se nikdy nedopouští podvodů, nýbrž počíná si vždy čestně.

Důkaz. Kdyby se nějaký svobodný člověk dopouštěl podvodů, pokud je (skutečně) svobodný, činil by to (podle naší definice svobody) [podle [příkazu rozumu. Proto jednat podvodně by bylo (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) ctností a tak (podle téhož tvrzení) by bylo vhodné, aby každý jednal kvůli zachování svého bytí podvodně, tzn. (jak se samo sebou rozumí) bylo by vhodné, aby se lidé shodovali jen ve slovech, ale ve svých činech si odporovali. To je však (podle důsledků tvrzení 31) nesmyslné. A tak svobodný člověk atd. Q.e.d.

Poznámka. Kdyby se nás někdo ptal: „Když má člověk možnost zachránit se zradou před bezprostředním nebezpečím smrti, nepřesvědčuje ho snad sám rozum, aby se stal zrádcem?“ Odpověděli bychom mu takto: „Kdyby o tom rozum přesvědčoval jeho, pak by o tom přesvědčoval všechny ostatní lidi a tak by rozum všeobecně radil lidem, aby uzavírali podvodně smlouvy za účelem spojení svých sil a za účelem podrobení se společnému právu, tzn. za tím účelem, aby ve skutečnosti neměli žádná práva.“ A to je nesmyslné.

Tvrzení 73. Člověk, který je veden rozumem, je svobodnější, když žije ve státě, kde se podrobuje společným rozhodnutím, než když žije o samotě, kde poslouchá jen sebe.

Důkaz. Člověka vedeného rozumem nevede k poslušnosti strach (podle tvrzení 63 tohoto oddílu),

nýbrž je veden k poslušnosti, pokud se snaží zachovávat své bytí podle příkazů rozumu, tzn. (podle poznámky k tvrzení 66 tohoto oddílu) pokud se snaží žít svobodně, snaží se dbát společného života a užitku (podle tvrzení 37 tohoto oddílu), a proto si přeje (jak jsme to dokázali v poznámce b/ k tvrzení 37 tohoto oddílu) žít podle obecných rozhodnutí státu. Aby tedy člověk mohl žít svobodněji, je jeho přáním zachovávat společné právo státu. Q.e.d.

Poznámka. Toto a podobné věci, které patří — jak jsme ukázali — ke skutečné lidské svobodě, se vztahují k duševní síle, tzn. (podle poznámky k tvrzení 59 oddílu III) k rozhodnosti a ušlechtilosti. Myslím, že by nestálo za námahu, dokazovat zde každou vlastnost duševní síly zvlášť, a ještě méně by se vyplatilo dokazovat zde, že statečný člověk nikoho nenávidí, na nikoho se nehněvá, nikomu nezávidí, na nikoho není rozhořčen, nikým neopovrhne a naprosto není pyšný. Neboť toto a všechno, co patří ke skutečnému životu a zbožnosti, lze snadno dokázat z tvrzení 37 a 46 tohoto oddílu, totiž že nenávisť je třeba přemáhat láskou a že každý, kdo je veden rozumem, přeje jiným totéž dobro, které přeje sobě. Sem patří i naše pozorování v poznámce k tvrzení 50 tohoto oddílu a jinde, že statečný člověk má především na mysli, že všechno plyne nutně z přirozenosti Boha a že tedy to, co považuje za obtížné a zlé, a co se mu zdá bezbožné a děsivé, nespravedlivé a hanebné, vzniká z toho, že ty věci chápe neuspořádaně, zkomoleně a zmateně. Proto se především snaží chápat věci takové, jaké jsou samy o sobě, a snaží se odstraňovat překážky pravdivého poznání, jimiž je nenávisť, výsměch, pýcha, hněv, závist a ostatní afekty tohoto

druhu, o nichž jsme v předcházejícím výkladu pojednali. Potud se tedy snaží, pokud může, konat dobro a radovat se, jak jsme se o tom již zmínili. Kam až sahá lidská ctnost, jak dalece se jí daří dosáhnout těchto věcí a jaká je její skutečná moc, to budu dokazovat v následujícím oddíle.

Přídavek

To, co jsem v tomto oddíle vyložil o správném způsobu života, není tak uspořádáno, aby se to dalo na jednou přehlédnout, nýbrž dokazoval jsem to na různých místech, jak se totiž jedno z druhého dalo snáze vyvodit. Rozhodl jsem se to tedy zde shrnout a podat soustavně v nejdůležitějších hlavních bodech.

Kapitola 1. Všechna naše snažení neboli všechny naše žádosti plynou nutně z naší přirozenosti buď tak, že mohou být pochopena z ní samé jako z její nejbližší příčiny, nebo je možno je pochopit z toho, že jsme částí přírody, a tuto část nelze chápat adekvátně samu o sobě bez ostatních individuí.

Kapitola 2. Žádosti, které plynou z naší přirozenosti tak, že je možné je pochopit jen z ní samé, vztahují se k mysli, pokud ji chápeme jako sestávající z adekvátních idejí. Ostatní druhy žádostí se vztahují k mysli jen potud, pokud chápe věci neadekvátně. Jejich sílu a vzrůst musíme vymezovat nikoli lidskou mocí, nýbrž mocí věcí, které jsou mimo nás. Proto nazýváme první z nich¹ konáním a druhé vášněmi.

¹ Tj. žádosti, které plynou z naší přirozenosti.

První jsou vždy výrazem naší moci a druhé jsou naopak výrazem naší bezmocnosti a zkomoleného poznání.

Kapitola 3. Naše konání, tj. ony žádosti, které vymezujeme lidskou mocí neboli rozumem, jsou vždy dobré, ostatní mohou být jak dobré, tak zlé.

Kapitola 4. Pro život je tedy užitečné především zdokonalovat pokud možno intelekt neboli rozum. To je jediný zdroj lidského úspěchu neboli štěstí. Štěstí tedy není nic jiného než spokojenost ducha, která vzniká z intuitivního poznání Boha.¹ Ale zdokonalování intelektu není nic jiného než poznávat Boha, jeho atributy a jeho konání, které plyne nutně z jeho přirozenosti. Proto je konečným cílem člověka vedeného rozumem, tj. jeho nejvyšší touhou, jíž se snaží mírnit všechny ostatní, ona touha, která ho vede k tomu, aby adekvátně poznával sebe i všechny věci, jež se mohou stát předmětem jeho chápání.

Kapitola 5. Není tedy rozumového života bez poznávání a věci jsou dobré jen potud, pokud člověku pomáhají, aby užíval života myslí, který je definován rozumovým chápáním. Zlými nazýváme pouze ty věci, které naopak člověku brání, aby zdokonaloval svůj rozum a aby mohl žít rozumovým životem.

Kapitola 6. Protože všechno to, čeho je člověk účinnou příčinou, je nutně dobré, nemůže člověka stihnout jiné zlo než to, které je vyvoláno vnějšími příčinami, pokud je totiž částí přírody, jejíž zákony je lidská přirozenost nucena poslouchat, jíž je nucena se podřizovat takřka nekonečným množstvím způsobů.

Kapitola 7. Není možné, aby člověk nebyl částí

¹ Definice intuitivního vědění byla podána v poznámce k tvrzení 40 oddílu II.

přírody a nepodřizoval se jejímu obecnému řádu. Bude-li však žít mezi takovými jednotlivci, kteří se s jeho přirozeností shodují, bude to podporovat a udržovat schopnost něco konat. Jestliže bude naopak žít mezi takovými lidmi, jejichž přirozenost se shoduje s jeho přirozeností jen velmi málo, bude schopen přizpůsobit se jim jen tehdy, změní-li se značně i on sám.

Kapitola 8. Jestliže se v přírodě vyskytne cokoli, o čem soudíme, že je to zlé nebo že nám to brání existovat a rozumně žít, je nám dovoleno odstranit to způsobem, který se [nám zdá] nejbezpečnější. Naopak, jestliže se vyskytuje něco, o čem soudíme, že je to dobré nebo užitečné k zachování našeho bytí a k rozumnému životu, je nám dovoleno zmocnit se toho a užívat to libovolným způsobem. A vůbec každému je podle svrchovaného práva přírody dovoleno konat to, o čem soudí, že je mu to prospěšné.

Kapitola 9. Nic se nemůže s něčí přirozeností shodovat víc než ostatní individua téhož druhu. Proto (podle kapitoly 7) není dáno člověku k zachování jeho bytí a k jeho rozumnému životu nic užitečnějšího než opět člověk vedený rozumem. Dále, protože mezi jednotlivými věcmi neznáme nic cennějšího, než je člověk vedený rozumem, nemůže nikdo ukázat velikost svého umění a svého nadání lépe než tím, že vychovává lidi tak, aby nakonec žili podle příkazů vlastního rozumu.

Kapitola 10. Pokud jsou lidé ovládáni závistí nebo nějakým afektem nenávisti, stojí proti sobě, a je tedy třeba bát se jich tím více, čím více svými schopnostmi vynikají nad ostatní individua v přírodě.

Kapitola 11. Přesto lze lidského ducha přemoci láskou a šlechetností, a nikoli zbraněmi.

Kapitola 12. Pro lidi je především užitečné, aby sjednocovali své zvyky a aby se spojovali takovými svazky, jimiž se lépe tvoří jednota z nich všech, a vůbec činili to, co slouží k posílení přátelství.

Kapitola 13. K tomu všemu je třeba umění a bdělosti. Lidé jsou totiž různí (těch, kteří žijí podle předpisu rozumu, je velmi málo), většinou jsou závistiví a mají sklon spíš k mstivosti než k milosrdenství. Je třeba zvláštní schopnosti ducha, abychom se ke každému chovali podle jeho povahy a abychom se zároveň zdrželi napodobování jejich afektů. Kdo umí lidi jen napadat a pranýřovat jejich chyby, než aby je učil ctnosti, a neumí jejich ducha posílit, nýbrž pouze zlomit, je na obtíž sobě i ostatním. Tak by mnozí lidé z přílišné netrpělivosti a z falešné náboženské horlivosti žili raději mezi zvířaty než mezi lidmi. Jako například chlapci nebo mladíci, kteří nechtějí s chladnou myslí snášet výčitky svých rodičů, utíkají k vojsku, dávají přednost nepohodlnému životu v boji a tyranským rozkazům před pohodlím domova a otcovským napomínáním a nechají na sebe naložit jakékoli břemeno, jen když se tak rodičům pomstí.

Kapitola 14. I když tedy lidé řídí většinou všechny své záležitosti podle své smyslnosti, poskytuje jim život ve společném státu více výhod než škody. Proto je lépe snášet jejich křivdy s klidnou myslí a vynaložit své úsilí na věci, které slouží k uchování svornosti a uzavírání přátelství.

Kapitola 15. Zdrojem svornosti je to, co se vzta-

huje k spravedlnosti, rovnosti a čestnosti. Kromě toho, co je nespravedlivé a co je zdrojem nerovnosti, snášejí lidé těžce rovněž to, co je potupné, nebo to, že někdo pohrdá s uznanými mravy státu. K získání lásky druhých je třeba především toho, co se vztahuje k náboženství a k plnění povinností. O tom viz poznámku a) a b) k tvrzení 37, poznámku k tvrzení 46 a poznámku k tvrzení 73 oddílu IV.

Kapitola 16. Zdrojem svornosti bývá většinou strach. Je to však svornost bez důvěry. Připojme k tomu, že strach vzniká z nemohoucnosti ducha, a proto je bez užitku pro rozum. Stejně je tomu i se sůčitem, i když se na povrchu jeví jako plnění povinností.

Kapitola 17. Lidé, a zvláště ti, kteří nemají, odkud by mohli získat to, co je nezbytné k zachování života, dají se rovněž získat štědrostí. Ale poskytnout pomoc v nouzi každému, kdo ji potřebuje, přesahuje síly i vlastní užitek každého jednotlivce. Bohatství soukromníka k tomu zdaleka nedostačuje. Mimoto jsou možnosti jednotlivce natolik omezené, že si takto nemůže získat přátelství všech. Proto je starost o chudé věci společnosti jako celku a náleží k obecnému blahu.

Kapitola 18. Musíme si počínat jinak při přijímání nějakého dobrodiní a jinak při jeho oplácení. Viz o tom v poznámce k tvrzení 70 a poznámku k tvrzení 71 oddílu IV.

Kapitola 19. Smyslná láska, tzn. rozkoš spojená s rozplozováním a mající svůj původ v tělesné kráse, a vůbec veškerá láska, která má jinou příčinu než svobodu ducha, přechází snadno v nenávisť, není-li, což je horší, druhem šílenství. Pak je jí podporována

spíše nesvornost než svornost (viz poznámku k tvrzení 31 oddílu III).

Kapitola 20. Pokud jde o manželství, je jisté, že se shoduje s rozumem, není-li zdrojem touhy po milostném spojení jen tělesná krása, ale i snaha zplodit z lásky děti a moudře je vychovat. Další podmínkou je to, že zdrojem vzájemné lásky, tj. lásky muže k ženě a naopak, není jen jejich tělesná krása, nýbrž hlavně jejich svobodný duch.

Kapitola 21. Zdrojem svornosti je rovněž pochlebování, které je odpornou nečestí služebnictví a licoměrnosti. Pochlebováním se nikdo nedá získat snadněji než pyšní lidé, kteří chtějí být prvními, ale nejsou.

Kapitola 22. V sebepodceňování je obsažen určitý druh falešného vědomí povinnosti a falešné nábožnosti. Ačkoli je sebepodceňování protikladem pýchy, přesto má člověk, který se podceňuje, k pyšnému nejbliž. Viz poznámku k tvrzení 57 oddílu IV.

Kapitola 23. Stud přispívá ke svornosti jen v těch věcech, které se nedají zakrýt. Protože je stud kromě toho druhem smutku, není rozumu v ničem užitečný.

Kapitola 24. Ostatní afekty smutku vztahující se k lidem jsou v přímém protikladu se spravedlností, rovností, čestností, plněním povinností a zbožností. Ačkoli se rozhořčení jeví na povrch jako určitý druh rovnosti, přece se žije bez zákonů tam, kde je každému dovoleno vynášet soud o činech druhého a zjednávat právo sobě i jiným.

Kapitola 25. Skromnost, tzn. rozumem určovaná touha líbit se lidem, se vztahuje (podle poznámky k tvrzení 37 oddílu IV) k plnění povinností. Má-li

ovšem svůj původ v afektu, jde o ctižádostivost neboli touhu, při níž lidé ve snaze vzbudit falešnou představu plnění povinnosti dávají podnět k nesvornosti a roztržkám. Přeje-li si někdo pomáhat jiným radou nebo skutkem, aby současně s ním požívali nejvyššího dobra, bude se snažit získat si jejich lásku, a nikoli obrátit na sebe jejich pozornost, aby jeho učení neslo po něm jeho jméno, a vůbec se bude snažit, aby ostatním neposkytl vůbec žádnou příčinu k nenávisti. Ve společných rozmluvách bude dávat pozor, aby se nedotýkal lidských chyb a o lidské nemohoucnosti bude mluvit jen velmi šetrně. Tím hojněji bude zdůrazňovat lidské ctnosti neboli schopnosti a způsoby, jakými je lze zdokonalovat, aby se takto lidé snažili žít pokud možno nikoli ze strachu nebo odporu, nýbrž z pouhého afektu radosti a podle příkazů rozumu.

Kapitola 26. Kromě lidí nám není známa žádná jiná jednotlivá věc, z jejíž myslí bychom se mohli těšit a s níž by nás pojily přátelské nebo jiné společenské svazky. Úvahy o našem užitku nás učí, že mimo člověka není třeba šetřit nic, co v přírodě existuje, nýbrž podle toho, jak se užitečnost věcí různí, máme je šetřit, ničit nebo jakýmkoli způsobem přizpůsobovat své potřebě.¹

Kapitola 27. Kromě toho, že jsou nám věci mimo nás užitečné k získávání zkušeností a poznání tím, že je pozorujeme a přetváříme v jiné, jsou nám užitečné především proto, že slouží k zachování našeho těla. Z tohoto důvodu jsou nám užitečné hlavně ty věci, které poskytují potravu a živí tělo tak, aby

¹ Vůči věcem se tedy nelze mravně provinit.

všechny jeho části mohly správně plnit svou funkci. Čím je tělo vhodněji uzpůsobeno k tomu, aby mohlo být podněcováno mnoha způsoby a působilo mnoha způsoby na vnější tělesa, tím je mysl vhodněji uzpůsobena k myšlení (viz tvrzení 38 a 39 oddílu IV). Zdá se však, že v přírodě je známo jen málo věcí tohoto druhu. Proto je k řádné výživě těla třeba mnoho druhů potravy různé přirozenosti. Lidské tělo se skládá z velkého počtu částic různé přirozenosti, které potřebují neustále různou potravu, aby tělo bylo schopné všeho, co z jeho přirozenosti může plynout, a také aby duše byla uzpůsobená k chápání velkého počtu věcí.

Kapitola 28. Síly kohokoli z nás by sotva stačily k zaopatření všech těchto věcí, kdyby si lidé vzájemně neposkytovali pomoc. Hodnota všech věcí se měří penězi, a tak se stalo, že představa peněz ovládá mysl obyčejného člověka nejvíce, protože si nedovede představit žádný druh radosti, který by nebyl doprovázen idejí peněz jako příčinou.

Kapitola 29. Tuto vadu mají jenom ti, kteří touží po penězích ne z potřeby a nutnosti, nýbrž proto, že se naučili umění vydělávat a jsou na ně hrdí. Svému tělu poskytují výživu tak, jak je zvykem, ale velmi skromně, protože se domnívají, že ze svého jmění ztrácejí to, co vydávají na zachování svého těla. Ale ti, kdo znají opravdový užitek peněz a svůj majetek měří pouze potřebou, žijí spokojeně s málem.

Kapitola 30. Jsou-li tedy dobré ty věci, které podporují části těla v jejich funkcích, a spočívá-li radost v tom, že schopnosti člověka, pokud sestává z mysli a těla, jsou podporovány nebo se zvětšují, pak

všechny věci, které nám přinášejí radost, jsou dobré. Protože však činnost věcí nesměruje k tomu, aby po dněcovaly k radosti, a mohutnost jejich působení se nepřizpůsobuje našemu užitku a konečně protože radost se ve většině případů vztahuje jen k jedné části těla, jsou afekty radosti a v důsledku toho i touhy, které se v nich rodí — není-li rozum bdělý — namnoze nadměrné. K tomu se druží ještě ta okolnost, že pod vlivem afektu považujeme za nejdůležitější to, co je příjemné v přítomnosti, a že budoucnost nedokážeme posoudit se stejným afektem ducha (viz poznámku k tvrzení 44 a poznámku k tvrzení 60 oddílu IV).

Kapitola 31. Naopak pověra, jak se zdá, stanoví, že dobro je to, co přináší smutek, a zlo je to, co přináší radost. Jak jsme však již řekli (viz poznámku k tvrzení 45 oddílu IV), z naší nemohoucnosti a škody se může radovat jen člověk závistivý, protože čím větší radostí jsme zachvázeni, tím větší dokonalosti docházíme, a tím větší je tedy naše účast na přirozenosti Boha. Radost, která je řízena opravdovým zřetelem k našemu užitku, nemůže být nikdy zlá. Avšak ten, kdo je veden strachem a koná dobro jen proto, aby se vyhnul zlu, ten není veden rozumem.

Kapitola 32. Lidská moc je však velmi omezená a moc vnějších příčin ji nekonečně překonává. Proto nemáme absolutní moc, abychom přizpůsobovali věci, které jsou mimo nás, ke své potřebě. Když se nám něco stane, co je v protikladu k našemu užitku, budeme to snášet s klidnou myslí, budeme si vědomi, že jsme splnili svou povinnost, že naše moc nesahá tak daleko, abychom se takovým událostem vyhnuli,

a že jsme částí přírody, jejímuž řádu jsme podřízeni. Jestliže to jasně a zřetelně pochopíme, pak ta část v nás, která je definována rozumností, tj. naše lepší část, dosáhne svého klidu a bude se snažit v tomto klidu setrvat. Pokud totiž chápeme, nemůžeme si přát nic jiného než to, co je nutné, a nemůžeme najít absolutní uspokojení v ničem jiném než v pravdivém poznání. Pokud to správně chápeme, potud se snaha naší lepší části shoduje s řádem celé přírody.

V.

**O moci rozumu
neboli
o lidské svobodě**

Předmluva

Přecházím konečně k další části *Etiky*, kde se mluví o způsobu neboli o cestě, která vede ke svobodě. V tomto oddílu pojednám o moci rozumu a ukáži, jakou moc má nad afekty, a dále, co je to svoboda mysli neboli štěstí. Uvidíme z toho, oč více zmůže moudrý člověk než člověk nevědomý. Jakým způsobem a jakými metodami je nutno rozum zdokonalovat a jak je třeba pečovat o tělo, aby mohlo řádně vykonávat své funkce, nepatří do tohoto oddílu. První je úkolem logiky, druhé medicíny. Zde tedy pojednám, jak jsem již řekl, jen o moci mysli neboli rozumu a ukáži především, jaká a jak velká je jeho vláda nad afekty, tj. jak dalece je schopen je omezovat a mírnit. Již jsme dokázali, že naše vláda nad afekty není absolutní. Stoikové se však domnívali, že afekty jsou absolutně závislé na naší vůli a že naše vláda nad nimi je absolutní. Donuceni zkušeností, nikoli svými zásadami, museli přiznat, že k jejich omezení a zmírnění je třeba značného cviku a úsilí. Kdosi se to pokusil (nemýlím-li se) ukázat na příkladu dvou psů, domácího a loveckého. Dokázal totiž cvičením, že domácí pes si zvykl lovit a lovecký pes si naopak odvykl honit zajíce. Tomuto mínění je velmi nakloněn Descartes. Duše neboli mysl je podle něho spojena s jakousi částí mozku, nazvanou glandula pinealis,¹ jejímž prostřednictvím mysl pocítuje všechny pohyby v těle vyvolané i všechny

¹ Šišinka mozková, která není podle Descartova názoru složena z částí, je sídlem „obecného smyslu“, tj. vědomí, a tedy

vnější objekty a kterou může různě uvádět v pohyb jen svou vůlí. Tato žláza je prý zavěšena ve středu mozku tak, že jí může pohnout ten nejmenší záchvěv animálních duchů.¹ Dále stanovil, že tato žláza mění ve středním mozku svou polohu tolika různými způsoby, kolika způsoby na ni narážejí animální duchové, a že jsou do ní vtiskovány různé otisky podle toho, kolik je různých vnějších předmětů, jimiž jsou k ní tyto animální duchové hnáni. Tak dochází k tomu, že dostane-li se žláza působením vůle, která jí různě pohybuje, do nějaké polohy, do níž byla již dříve dovedena animálními duchy působícími tím či oním způsobem, pak narazí na animální duchy a bude určovat jejich směr tímž způsobem, jímž byli dříve odrázeni podobnou polohou žlázy.

Kromě toho stanovil, že libovolný volní akt myslí je přirozeně spojen s určitým pohybem žlázy. Například jestli chce někdo rozeznat vzdálený předmět, způsobí tato vůle, že se mu rozšíří panenka. Jestliže však myslí jen na to, aby se panenka rozšířila, zůstane tento jeho volní akt bezvýsledný, protože příroda nespojila pohyb žlázy, který je k tomu, aby hnál animální duchy k očnímu nervu a způsoboval tak rozšiřování nebo stahování panenky, s chtěním rozšířit panenku nebo ji stáhnout, nýbrž s chtěním rozeznat vzdálené nebo blízké předměty. Konečně stanovil, že se tyto pohyby návykem mohou spojit s jinými myšlenkami, ačkoli se zdá, že pohyb této žlázy je od narození přirozeně spojen s našimi jednotlivými myšlenkami, což se snaží dokázat v článku 50, oddí-

i duše (R. *Descartes*, *Correspondance*, vyd. Adam et Tannery, sv. 3, str. 264).

¹ Viz poznámku k postulátu 5 za tvrzením 13 oddílu II.

lu I, spisu *O vášních duše*.¹ Z toho dochází k závěru, že neexistuje duše, která by byla tak slabá, aby nemohla při dobrém usměrnění docílit absolutní moci nad svými stavy. Pasivní stavy duše jsou podle jeho definice „vjemy, pocity, či duševní hnutí, které se vztahují jen k ní a které jsou vytvářeny, zachovávány a posilovány nějakým pohybem duchů“ (viz článek 27, oddílu I, *O vášních duše*). Protože však libovolný volní akt můžeme spojit s libovolným pohybem žlázy, a tedy i s libovolným pohybem duchů, a dále protože určení naší vůle je jen v naší moci, vyplývá z toho, že budeme-li určovat naši vůli pevnými a jistými soudy, podle nichž chceme řídit svá životní jednání, a spojíme-li s těmito soudy pohyby vášní, které chceme mít, získáme nad svými vášněmi absolutní vládu. Takový je názor tohoto slavného muže (pokud jsem jej z jeho slov správně pochopil). Sotva bych věřil, že byl pronesen takovým mužem, kdyby nebyl tak bystrý. Nemohu se dost vynadivit, že takový filozof, který se pevně držel zásady, že vše lze vyvozovat pouze z principů, jež se rozumějí samy sebou, a že nic nelze tvrdit, pokud to nepostihujeme jasně a zřetelně, a který tolikrát káral scholastiky, že chtěli temné věci vysvětlovat skrytými kvalitami, mohl přijmout hypotézu tajemnější než jakákoli skrytá kvalita. Co chápe spojením myslí s tělem? Je snad jeho pojem myšlení, spojeného velmi těsně s nějakou částičkou rozlehlosti, jasný a zřetelný? Přál bych si samozřejmě, aby toto spojení vysvětlil prostřednictvím jeho nejbližší příčiny. Ale v jeho pojetí je mysl

¹ Spinoza se zde odvolává na latinský překlad Descartova spisu *Passions de l'âme*, které vyšlo pod názvem *Passiones animae* v Amsterdamu v roce 1656.

tak odlišná od těla, že nedokázal udat žádnou jednotlivou příčinu ani tohoto spojení, ani myslí samé, nýbrž musel se nutně utéci k příčině celého vesmíru, tj. k Bohu. Dále bych velmi rád věděl, kolik stupňů pohybu může mysl oné šišinkové žlázy udělit a jak velkou silou ji udržuje v té či oné poloze? Nevím totiž, zda jí mysl pohybuje rychleji nebo pomaleji než animální duchové a zda pohyby vášní, které jsme těsně spojili se svými pevnými soudy, nemohou být zase tělesnými příčinami od nich odděleny. Z toho by vyplývalo, že ačkoli si mysl pevně předsevzala jít proti nebezpečí a spojila s tímto svým rozhodnutím pohyb odvahy, přesto by žláza mohla přijít do takové polohy, že by mysl nemohla přemýšlet o ničem jiném než o útěku, kdyby uzřela nebezpečí. To je pochopitelné. Není-li dán žádný vzájemný poměr mezi vůlí a pohybem, nelze rovněž mluvit o žádném srovnání moci neboli sil myslí s mocí neboli silami těla, a proto ani síly těla nemohou být determinovány silami myslí. K těmto námitkám nutno přidat, že tato žláza není uložena ve středu mozku takovým způsobem, aby se mohla pohybovat tak snadno a tolika způsoby, a že všechny nervy nedosahují až do mozkové dutiny. Konečně nechávám stranou všechny věci, které tvrdí o vůli a o její svobodě, protože jsem dostatečně a víc než dostatečně dokázal jejich nepravdivost. Protože je tedy moc myslí podle mých předchozích důkazů definována jedinečně rozumovým chápáním, vymezíme k líčení afektů prostředky, které, jak věřím, všichni znají ze zkušenosti, přesně si jich však nevšimli a zřetelně je nevidí, jen na základě poznání myslí, a vše, co vede k jejímu štěstí, vyvodíme jen z něho.

Axiómy

Axióm 1. Jestliže jsou v témž subjektu vyvolány dvě protichůdné činnosti, bude muset nutně v obou nebo alespoň v jedné z nich nastat taková změna, aby přestaly být protichůdné.

Axióm 2. Moc účinku je definována mocí jeho příčiny potud, pokud je esence tohoto účinku explikována nebo definována esencí jeho příčiny. Tento axióm je zřejmý z tvrzení 7 oddílu III.

Tvrzení

Tvrzení 1. Jako se řadí a spojují myšlenky a ideje věcí v myslí, tak se řadí a spojují afekce těla neboli představové obrazy věcí v těle.

Důkaz. Uspořádání a souvislost idejí je (podle tvrzení 7 oddílu II) totožné s uspořádáním a souvislostí věcí, a naopak souvislost věcí je (podle důsledku tvrzení 6 a 7 oddílu II) totožná s uspořádáním a souvislostí idejí. Proto stejně jako dochází k uspořádání a souvislosti idejí v myslí podle uspořádání a souvislosti stavů těla (podle tvrzení 18 oddílu II), tak naopak (podle tvrzení 2 oddílu III) dochází k uspořádání a souvislosti stavů těla podle uspořádání a souvislosti myšlenek v myslí. Q.e.d.

Tvrzení 2. Jestliže oddělíme hnutí myslí neboli afekt od myšlenky na jeho vnější příčinu a jestliže jej spojíme s jinými myšlenkami, pak tím zanikne láska

nebo nenávisť k vnější příčině a s ní i kolísání myslí, které z těchto afektů vzniká.

Důkaz. To, co konstituuje formu lásky nebo nenávisti, je radost nebo smutek provázený idejí vnější příčiny (podle 6. a 7. definice afektů). Jestliže tuto ideu odstraníme, zrušíme tím současně formu lásky nebo nenávisti. Tím tyto afekty zaniknou a zaniknou i afekty, které z nich vznikají. Q.e.d.

Tvrzení 3. Afekt, který je vášní, přestane být vášní, jakmile si o něm vytvoříme jasnou a přesnou ideu.

Důkaz. Afekt, který je vášní, je (podle obecné definice afektů) zmatenou idejí. Jestliže si tedy vytvoříme jasnou a přesnou ideu tohoto afektu, bude se tato idea od afektu samého, pokud se vztahuje pouze k myslí, lišit jen rozumovým nazíráním (podle tvrzení a poznámky 21 oddílu II). Proto (podle tvrzení 3 oddílu III) přestane být afekt vášní. Q.e.d.

Důsledek. Afekt je tedy tím více v naší moci a mysl je při něm tím méně trpná, čím lépe tento afekt známe.

Tvrzení 4. Neexistuje žádný stav těla, o němž bychom si nemohli vytvořit jasný a přesný pojem.

Důkaz. To, co je všem věcem společné, není možno chápat jinak než adekvátně (podle tvrzení 38 oddílu II), a proto (podle tvrzení 12 a lematu 2 následujícím po poznámce k tvrzení 13 oddílu II) neexistuje žádný stav těla, o němž bychom si nemohli vytvořit jasný a přesný pojem. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: neexistuje žádný afekt, o němž bychom si nemohli vytvořit jasný a přesný pojem. Afekt je totiž (podle obecné definice afektů) idea stavu¹ těla, která (podle předchozího tvrzení)

¹ V originále jsou výrazy afekt (affectus) i stav (affectio) odvozeny ze stejného slovního základu. Stav znamená stav těla,

v sobě tedy musí zahrnovat nějaký jasný a přesný pojem.

Poznámka. Protože neexistuje nic, z čeho by neplynul nějaký účinek (podle tvrzení 36 oddílu I), a protože vše, co plyne z ideje, která je v nás adekvátně, chápeme (podle tvrzení 40 oddílu II) jasně a přesně, vyplývá z toho, že každý má moc chápat sebe a své afekty, ne-li absolutně, tedy alespoň zčásti jasně a přesně, a tím má moc způsobit, aby jim příliš nepodléhal. Musíme se tedy v první řadě snažit, abychom každý afekt pokud možno jasně a přesně poznali, aby tak mysl byla tímto afektem determinována k přemýšlení o tom, co jasně a přesně postihuje a v čem nalzne úplnou spokojenost, a aby tím byl afekt sám odloučen od přemýšlení o vnější příčině a spojen s pravdivými myšlenkami. Tak dospějeme k tomu, že budou zničeny nejen láska a nenávisť (podle tvrzení 2 tohoto oddílu), ale že i pud neboli žádost, která z takového afektu obvykle vzniká, nebude nadměrná (podle tvrzení 61 oddílu IV). Všimněme si především, že pud, o němž se říká, že jím člověk něco koná, je týž, jako když je trpný. Vezměme si tento příklad. Jak jsme ukázali, lidská přirozenost je taková, že každý směřuje pudově k tomu, aby všichni ostatní žili podle jeho založení (viz důsledek tvrzení 31 oddílu III). Tento pud je v člověku, který se neřídí rozumem, vášní, již nazýváme ctižádostí, a ta se příliš neliší od pýchy. Naopak v člověku, který žije podle příkazů rozumu, je tento pud konáním neboli ctností, kterou nazýváme plněním povinnosti (viz

jemuž odpovídá určitý afekt. K těmto výrazům patří dále sloveso afficere (působit), jehož pasivní tvar (affici) překládáme jako „být podnícen“, resp. „být dotčen“.

poznámku k tvrzení 37 oddílu IV a 2. důkaz tohoto tvrzení). Takto jsou všechny pudy neboli žádosti, pokud vznikají z neadekvátních idejí, vášněmi. Jsou-li však vyvolány nebo zrozeny adekvátními ideami, počítáme tytéž pudy mezi ctnosti. Všechny žádosti totiž, které nás determinují k nějakému konání, mohou vznikat jak z adekvátních, tak i z neadekvátních idejí (viz tvrzení 59 oddílu IV). Nelze si myslet, že bychom měli v moci lepší lék proti afektům (abych se vrátil k tomu, od čeho jsem odbočil), než je ten, jenž spočívá v jejich pravdivém poznání, protože neexistuje jiná moc mysli než přemýšlení a vytváření adekvátních idejí, jak jsem ukázal v předcházejícím výkladu (viz tvrzení 3 oddílu III).

Tvrzení 5. Afekt vůči věci, již si představujeme oproštěně, a nikoli jako nutnou, možnou nebo náhodnou, je za stejných ostatních okolností ze všech afektů největší.

Důkaz. Afekt vůči věci, kterou si představujeme jako svobodnou, je větší než afekt vůči věci, kterou si představujeme jako nutnou (podle tvrzení 49 oddílu III), a tedy ještě větší než afekt vůči věci, kterou si představujeme jako možnou nebo jako náhodnou (podle tvrzení 11 oddílu IV). Ale představovat si nějakou věc jako svobodnou, znamená jen to, že si ji představujeme oproštěně a neznáme příčiny, jimiž byla sama determinována k činnosti (podle toho, co jsme ukázali v poznámce k tvrzení 35 oddílu II). A tak afekt vůči věci, kterou si představujeme oproštěně, je za stejných ostatních okolností větší než afekt vůči nutné, možné nebo náhodné věci, tzn. je největší. Q.e.d.

Tvrzení 6. Pokud mysl chápe všechny věci jako

nutné, má nad afekty větší moc neboli potud jim méně podléhá.

Důkaz. Mysl chápe všechny věci jako nutné (podle tvrzení 29 oddílu I) a determinované nekonečným řetězcem příčin k existenci a činnosti (podle tvrzení 28 oddílu I). Potud tedy (podle předchozího tvrzení) dosahuje toho, že méně trpí afekty, jež z nich vznikají, a (podle tvrzení 48 oddílu III) méně je jimi podněcována. Q.e.d.

Poznámka. Čím více se poznání, že věci jsou nutné, týká jednotlivých věcí, a čím více si tyto věci představujeme zřetelněji a živěji, tím je moc mysli nad afekty větší. To dosvědčuje i naše zkušenost. Vidíme, že smutek člověka, který ztratil něco dobrého, se okamžitě zmírní, jakmile si člověk uvědomí, že to, co ztratil, nebylo možné žádným způsobem zachránit. Právě tak pozorujeme, že nikdo nelituje dítě proto, že neumí mluvit, chodit a rozumně uvažovat a že žije tolik roků, aniž by si bylo vědomo sebe sama. Kdyby se však většina lidí rodila jako dospělí lidé a jen několik se jich rodilo jako nemluvnata, pak by každý takové děti litoval, protože by dětství nepovažoval za nutnou a přirozenou věc, ale za vadu nebo provinění přírody. Takových věcí můžeme pozorovat mnoho.

Tvrzení 7. Afekty, které vznikají z rozumu nebo které jsou rozumem vyvolávány, jsou — bereme-li v úvahu čas — mocnější než ty afekty, které se vztahují k jednotlivým věcem, o nichž uvažujeme jako o nepřítomných.

Důkaz. Neuvažujeme o nějaké věci jako o nepřítomné na základě afektu, který vyvolává její představa, nýbrž na základě toho, že tělo je podněceno jiným

afektem, který existenci této věci vylučuje (podle tvrzení 17 oddílu II). A proto afekt, který se vztahuje k věci, o níž uvažujeme jako o nepřítomné, nemá takovou přirozenost, aby převyšoval ostatní konání člověka a jeho moc (o tom viz tvrzení 6 oddílu IV). Naopak, jeho přirozenost je taková, že může být nějakým způsobem omezen stavu těla, které vylučují existenci jeho vnější příčiny (podle tvrzení 9 oddílu IV). Avšak afekt vznikající z rozumu se nutně vztahuje k obecným vlastnostem věcí (viz definici rozumu v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II), na něž vždy myslíme jako na přítomné, protože nemůže existovat nic, co by jejich přítomnou existenci vylučovalo, a které si vždy představujeme tímž způsobem (podle tvrzení 30 oddílu II). Proto zůstává takový afekt stále týž a proto (podle axiómu 1 tohoto oddílu) afekty, které jsou mu protichůdné a které nejsou udržovány svými vnějšími příčinami, se mu budou muset stále více přizpůsobovat, až přestanou být protichůdné a afekt vzniklý z rozumu bude mocnější. Q.e.d.

Tvrzení 8. Čím větším počtem současně působících příčin je afekt vyvolán, tím je větší.

Důkaz. Více příčin zároveň více zmůže než jen několik (podle tvrzení 7 oddílu III). Proto (podle tvrzení 5 oddílu IV) čím větším počtem současně působících sil je afekt vyvolán, tím je silnější. Q.e.d.

Poznámka. Toto tvrzení je rovněž zřejmé z axiómu 2 tohoto oddílu.

Tvrzení 9. Afekt vztahující se k většímu počtu různých příčin, o nichž mysl současně s tímto afektem přemýšlí, je méně škodlivý, méně mu podléháme a jsme každou z těchto příčin méně podněcováni

než v případě, že stejně velký afekt se vztahuje jen k jedné nebo několika málo příčinám.

Důkaz. Afekt je jen potud zlý neboli škodlivý, pokud brání mysli přemýšlet (podle tvrzení 26 a 27 oddílu IV). Proto ten afekt, který determinuje mysl k současnému přemýšlení o větším počtu předmětů, je méně škodlivý než jiný stejně velký afekt, který udržuje mysl v přemýšlení jen o jednom nebo několika málo předmětech do té míry, že není schopna přemýšlet o jiných. Tím jsme dokázali první část tvrzení. Dále, protože esence mysli neboli (podle tvrzení 7 oddílu III) moc mysli spočívá jen v přemýšlení (podle tvrzení 11 oddílu II), podléhá mysl méně afektu, jímž je determinována k současnému přemýšlení o větším počtu věcí, než stejně velkému afektu, který mysl udržuje v přemýšlení o jednom nebo několika málo předmětech. Tím jsme dokázali druhou část. Konečně tento afekt (podle tvrzení 48 oddílu III), pokud se vztahuje k většímu počtu vnějších příčin, je rovněž menší vůči každé z nich. Q.e.d.

Tvrzení 10. Dokud nejsme tísněni afekty odporujícími naší přirozenosti, je v naší moci uspořádat a spojit stavy těla podle uspořádání odpovídajícímu rozumu.

Důkaz. Afekty odporující naší přirozenosti, tzn. (podle tvrzení 30 oddílu IV) afekty, které jsou zlé, jsou zlé potud, pokud brání mysli, aby chápala (podle tvrzení 27 oddílu IV). Dokud tedy nejsme tísněni afekty, které odporují naší přirozenosti, nekladou se moci, s níž mysl usiluje o pochopení věcí (podle tvrzení 26 oddílu IV), žádné překážky, a proto zůstává v její moci vytvářet si jasné a přesné ideje a vyvozovat z nich jiné (viz poznámku b/ k tvrzení 40 a po-

známku k tvrzení 47 oddílu II). Tedy (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) potud je v naší moci uspořádat a spojit stavy našeho těla podle uspořádání odpovídajícímu rozumu. Q.e.d.

Poznámka. Touto schopností správného uspořádání a spojení stavů těla lze dosáhnout toho, že nemůžeme být snadno podněcováni zlými afekty, protože k potlačení afektů uspořádaných a spojených podle řádu odpovídajícímu rozumu je (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) třeba větší síly než k ovládnutí afektů nejistých a zmatených. Nejlepší, čeho můžeme dosáhnout, dokud jsme dokonale nepoznali své afekty, je tedy pochopit správný způsob života neboli pochopit určitá životní pravidla, zapamatovat si je a stále je aplikovat na jednotlivé věci, s nimiž se v životě často setkáváme, tak, aby naše představitost byla jimi hluboce proniknuta a abychom je měli stále pohotově. Mezi životní pravidla zařadíme například zásadu, že nenávisť musíme přemáhat láskou nebo šlechetností, a ne ji splácet opětovanou nenávisť (viz tvrzení a poznámku 46 oddílu IV). Abychom měli tento rozumový příkaz pohotově vždy, kdykoli jej budeme potřebovat, musíme často přemýšlet a přemítat o obecných křivdách lidí a o tom, jakým způsobem a jakou cestou je možno toto bezpráví zapudit šlechetností. Tak si vytvoříme spojení představy bezpráví s představou tohoto pravidla, a kdykoli se nám stane nějaká křivda, budeme je mít (podle tvrzení 18 oddílu II) vždy pohotově. A budeme-li navíc dbát svého pravého prospěchu a dobra plynoucího ze vzájemného přátelství a ze státního společenství, budeme-li dále dbát nejvyšší spokojenosti mysli pramenící ze správného způsobu života (podle tvrze-

ní 52 oddílu IV), i toho, že lidé, právě tak jako ostatní věci, jednají na základě přírodní nutnosti, pak bude bezpráví nebo nenávisť, která z něho vzniká, zaujímat nejmenší část naší představitosti a snadno je dokážeme překonat. Také hněv, který vzniká z velmi těžkého bezpráví a který jen nesnadno překonáváme, dokážeme — i když ne bez kolísání mysli — přece jen nakonec překonat, a to v mnohem kratší době, než kdybychom věci neměli předem takto promyšleny, což je zřejmé z tvrzení 6, 7 a 8 tohoto oddílu.

Stejným způsobem musíme přemýšlet o duševní síle, chceme-li se zbavit strachu. Je nutné vypočítávat si a představovat si často běžná životní nebezpečí, i to, jakým způsobem se jim můžeme duchapřítomností a statečností nejlépe vyhnout a jakým způsobem je lze překonat. Nutno podotknout, že při uspořádávání našich myšlenek a představ (podle důsledku tvrzení 63 oddílu IV a tvrzení 59 oddílu III) musíme věnovat pozornost tomu, co je v každé věci dobrého, aby nás k jednání determinoval vždy afekt radosti. Například jestliže někdo pozoruje, že se příliš žene za slávou, nechť přemýšlí, jak slávy správně užívat, a proč po ní toužit a jakými prostředky jí lze dosáhnout, a nikoli aby přemýšlel o jejím zneužití, o marnosti a o nestálosti lidí či o jiných takových věcech, o nichž přemýšlíme jen tehdy, jsme-li duševně choří. Takovými úvahami se nejvíce trápí velmi ctižádostiví lidé, když ztrácejí naději, že dosáhnou cti, o niž usilují. Chtějí při tom vypadat jako moudří lidé, zatímco soplí hněvem. Proto je jisté, že nejvíce dychtí po slávě ti lidé, kteří si nejvíce stěžují na její zneužívání a na světskou marnost. To však není společné jen ctižádostivcům, nýbrž všem, jimž nepřeje štěstí a je-

jichž mysl je bezmocná. Lakomec nepřestane mluvit o zneužívání peněz a o špatnosti bohatství, ani když zchudne, a docílí tím jen toho, že bude sám sebe trápit a ukazovat jiným, že se nedovede vyrovnat nejen se svou chudobou, nýbrž ani s bohatstvím jiných. Podobně i ten, koho špatně přijala jeho milenka, přemýšlí jen o nestálosti žen, falešnosti a o všech vyhlášených ženských vadách. Všechno však ihned zapomene, jakmile jej milenka znovu přijme. Kdo se tedy snaží ovládat své afekty a pudy jen na základě své lásky k svobodě, usiluje, pokud může, o poznání ctností a jejich příčin a naplňuje svou mysl radostí, která vyplývá z jejich pravdivého poznání. Na druhé straně se snaží co nejméně přemýšlet o špatnostech lidí, pohrdat lidmi a těšit se zdáním falešné svobody. Kdo to pečlivě vyzoroval (není to totiž tak obtížné) a bude se v tom cvičit, bude skutečně v krátké době schopen řídit své jednání ve většině případů podle příkazů rozumu.

Terzení 11. Čím většího počtu věcí se představa týká, tím je tato představa častější neboli tím častěji ožívá a tím více je jí mysl zaujata.

Důkaz. Čím větší je počet věcí, k nimž se afekt neboli představa vztahuje, tím větší je počet příčin, které tuto představu vzbuzují a podporují a o kterých mysl (podle předpokladu) v tomto afektu přemýšlí současně. Proto je afekt tím častější neboli častěji ožívá a (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) tím více je jí mysl zaujata. Q.e.d.

Terzení 12. Představy věcí se dají snadněji spojovat s představami vztahujícími se k věcem, které chápeme jasně a přesně, než s představami jiných věcí.

Důkaz. Věci, které chápeme jasně a přesně, jsou

buď obecné vlastnosti věcí, nebo to, co je z těchto vlastností vyvozeno (viz definici rozumu v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II). Jsou v nás tedy (podle předchozího tvrzení) vyvolávány častěji. Proto může snadněji dojít k tomu, že o jiných věcech přemýšlíme současně právě s těmito věcmi, a nikoli s nějakými jinými, a proto (podle tvrzení 18 oddílu II) je spojujeme s nimi snadněji než s jinými věcmi. Q.e.d.

Terzení 13. S čím větším počtem jiných představ je nějaká představa spojena, tím častěji ožívá.

Důkaz. S čím větším počtem jiných představ je nějaká představa spojena, tím (podle tvrzení 18 oddílu II) větší je počet příčin, jimiž může být vzbuzena. Q.e.d.

Terzení 14. Mysl může způsobit, aby se všechny stavy těla neboli představy věcí vztahovaly k ideji Boha.

Důkaz. Neexistuje žádný stav těla, o němž by si mysl nemohla utvořit nějaký přesný a jasný pojem (podle tvrzení 4 tohoto oddílu). Proto (podle tvrzení 15 oddílu I) může způsobit, aby se všechny vztahovaly k ideji Boha. Q.e.d.

Terzení 15. Kdo chápe sebe a své afekty jasně a přesně, miluje Boha, a to tím více, čím více chápe sebe a své afekty.

Důkaz. Kdo chápe sebe a své afekty jasně a přesně, ten se (podle tvrzení 53 oddílu III) raduje a jeho radost je provázena (podle předchozího tvrzení) idejí Boha. Proto (podle 6. definice afektů) miluje Boha, a to (z téhož důvodu) tím více, čím více chápe sebe a své afekty. Q.e.d.

Terzení 16. Tato láska k Bohu musí mysl nejvíce zaujmout.

Důkaz. Tato láska je (podle tvrzení 14 tohoto oddílu) spojena se všemi stavy těla a všemi těmito stavy je (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) podporována. Proto (podle tvrzení 11 tohoto oddílu) musí mysl nejvíce zaujmout. Q.e.d.

Tvrzení 17. Bůh je prost vášní a není dotčen žádným afektem radosti nebo smutku.

Důkaz. Všechny ideje, pokud se vztahují k Bohu, jsou pravdivé (podle tvrzení 32 oddílu II), tzn. (podle definice 4 oddílu II) jsou adekvátní. Proto (podle obecné definice afektů) je Bůh prost vášní. Dále, Bůh nemůže (podle důsledku b/ tvrzení 20 oddílu I) přecházet do stavu větší nebo menší dokonalosti. Proto (podle 2. a 3. definice afektů) není dotčen žádným afektem radosti nebo smutku. Q.e.d.

Důsledek. Bůh nikoho v pravém slova smyslu nemiluje a nikoho nemá v nenávisti. Podle předchozího tvrzení není Bůh dotčen žádným afektem radosti nebo smutku, a tedy (podle 6. a 7. definice afektů) rovněž nikoho nemiluje ani nemá v nenávisti.

Tvrzení 18. Nikdo nemůže Boha nenávidět.

Důkaz. Idea Boha, která je v nás, je adekvátní a dokonalá (podle tvrzení 46 a 47 oddílu II). Proto pokud přemýšlíme o Bohu (podle tvrzení 3 oddílu III), jsme činní, a tedy (podle tvrzení 59 oddílu III) nemůže být žádný smutek doprovázen idejí Boha, tzn. (podle 7. definice afektů) nikdo nemůže k Bohu pocítovat nenávist. Q.e.d.

Důsledek. Láska k Bohu se nemůže obrátit v nenávist.

Poznámka. Může se vyskytnout námitka, že chápeme-li Boha jako příčinu všech věcí, považujeme jej rovněž za příčinu smutku. Odpovídám na tuto námit-

ku tak, že pokud chápeme příčiny smutku (podle tvrzení 3 tohoto oddílu), přestává smutek být vášní, tzn. (podle tvrzení 59 oddílu III) přestává být smutkem. Proto pokud chápeme Boha jako příčinu smutku, potud se radujeme.

Tvrzení 19. Kdo miluje Boha, nemůže se snažit, aby Bůh jeho lásku opětoval.

Důkaz. Kdyby se o to člověk snažil, toužil by (podle důsledku 17 tohoto oddílu), aby Bůh, kterého miluje, nebyl Bohem, a tedy by (podle tvrzení 19 oddílu III) toužil, aby se rmoutil, což je (podle tvrzení 28 oddílu III) nesmyslné. A tak kdo miluje Boha atd. Q.e.d.

Tvrzení 20. Tato láska k Bohu nemůže být pošpiněna ani afektem nenávisti, ani afektem žárlivosti, nýbrž rozněcuje se tím více, čím si představujeme více lidí spojených s Bohem poutem lásky.

Důkaz. Tato láska k Bohu je nejvyšší dobro, k němuž můžeme směřovat podle příkazu rozumu (podle tvrzení 28 oddílu IV). Je všem lidem společné (podle tvrzení 36 oddílu IV) a toužíme, aby se z něho všichni radovali (podle tvrzení 37 oddílu IV.) Proto láska (podle definice 23 afektů) nemůže být pošpiněna afektem nenávisti a (podle tvrzení 18 tohoto oddílu a definice žárlivosti, kterou viz v poznámce k tvrzení 35 oddílu III) ani afektem žárlivosti. Naopak (podle tvrzení 31 oddílu III) rozněcuje se tím více, čím si představujeme více lidí spojených s Bohem poutem lásky. Q.e.d.

Poznámka. Stejným způsobem lze dokázat, že neexistuje žádný afekt, který by byl v přímém protikladu k této lásce a který by ji mohl zničit. Proto můžeme učinit závěr, že láska k Bohu je ze všech afektů

nejtrvalejší, a pokud se vztahuje k tělu, může být zničena pouze zničením samotného těla. Jaká je její přirozenost, pokud se vztahuje pouze k mysli, uvidíme později.

V předchozích tvrzeních jsem shrnul všechny prostředky k léčení afektů, tj. všechno, co mysl, chápaná sama o sobě, zmůže proti afektům. Z toho je zřejmé, že moc mysli nad afekty spočívá: (1) v samém poznání afektů (viz poznámku k tvrzení 4 tohoto oddílu); (2) v tom, že mysl odděluje afekty od přemýšlení o vnější příčině, kterou si představujeme zmateně (viz tvrzení 2 a tutéž poznámku k tvrzení 4 tohoto oddílu); (3) v čase, v němž stavy, vztahující se k věcem, které poznáváme, překonávají vztahy vztahující se k věcem, které chápeme zmateně nebo zkomoleně (viz tvrzení 7 tohoto oddílu); (4) v množství příčin, jimiž jsou podporovány stavy, které se vztahují k obecným vlastnostem nebo k Bohu (viz tvrzení 9 a 11 tohoto oddílu); (5) konečně v uspořádání, jímž může mysl své afekty pořádat a vzájemně spojovat (viz poznámku k tvrzení 10 a dále tvrzení 12, 13 a 14 tohoto oddílu). Abychom však ještě lépe rozuměli této moci, kterou má mysl nad afekty, je třeba především poznamenat, že o afektech říkáme, že jsou velké buď tehdy, když při srovnání afektu jednoho člověka s afektem druhého člověka vidíme, že jeden z nich je tímto afektem tísněn víc než druhý, nebo tehdy, když při vzájemném srovnání dvou afektů téhož člověka zjišťujeme, že je jedním afektem podněcován nebo pohnut více než druhým. Podle tvrzení 5 oddílu IV je totiž síla libovolného afektu definována mocí vnější příčiny srovnávanou s naší mocí. Moc mysli je však definována jen poznáním a nemohouc-

nost neboli vášeň je hodnocena jen podle nedostatku poznání, tzn. podle toho, proč ideje nazýváme neadekvátními. Z toho plyne, že nejvíce je trpná ta mysl, jejíž největší část tvoří neadekvátní ideje, takže se pozná spíše podle toho, co trpí, než podle toho, co koná. Naproti tomu nejvíce jedná mysl, jejíž největší část tvoří adekvátní ideje, takže se vyznačuje, i když v ní může být obsažen stejný počet neadekvátních idejí jako v první mysli, více těmi idejemi, které se přisuzují lidské zdatnosti, než těmi, které svědčí o lidské nemohoucnosti. Dále je třeba si všimnout, že duševní nemoci a trápení mají svůj původ především v přílišné lásce k věcem, které jsou vystaveny mnoha proměnám a které nikdy nemohou být zcela v naší moci. Každého totiž znepokojuje pouze starost o věci, které miluje, a veškeré křivdy, podezření, nepřátelství atd. vznikají jen z lásky k věcem, které ve skutečnosti nemůže mít nikdo ve své moci. Z toho snadno pochopíme, co zmůže vůči afektům jasné a přesné poznání a hlavně onen třetí druh poznání (viz poznámku k tvrzení 47 oddílu II), jehož základem je samo poznání Boha. I když toto poznání afekty, pokud jsou vášněmi (viz tvrzení a poznámku 3 a tvrzení 4 tohoto oddílu), zcela neruší, způsobuje alespoň to, že tvoří nejmenší část mysli (viz tvrzení 14 tohoto oddílu). Dále plodí lásku k věci, která je neměnná a věčná (viz tvrzení 15 tohoto oddílu) a která je skutečně v naší moci (viz tvrzení 45 oddílu II) a nemůže být tedy poskvrněna žádnou z chyb obsažených v obyčejné lásce, nýbrž naopak může být stále větší (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) a může zaujímat (podle tvrzení 16 tohoto oddílu) tu největší část mysli a hluboce jí pronikat.

Tím jsem probral vše, do patří k tomuto přítomnému životu. Každý snadno nahlédne, že jsem splnil, co jsem slíbil na začátku této poznámky, a že jsem shrnul několika slovy všechny prostředky k léčení afektů, jestliže přihlédne k tomu, co bylo řečeno v této poznámce, a současně s tím k definicím mysli a jejích afektů a konečně k tvrzení 1 a 3 oddílu III. Je tedy již na čase přejít k tomu, co se vztahuje k trvání mysli bez vztahu k tělu.

Tvrzení 21. Mysl si může něco představovat a rozpomínat se na minulé věci, jen pokud trvá tělo.

Důkaz. Mysl vyjadřuje skutečnou existenci svého těla a chápe stavy těla jako skutečné, jen pokud trvá tělo (podle důsledku tvrzení 8 oddílu II), a tedy nechápe (podle tvrzení 26 oddílu II) žádné těleso jako skutečně existující, jen pokud trvá její tělo. Proto si může něco představovat (viz definici představ v poznámce k tvrzení 17 oddílu II) a rozpomínat se na minulé věci, jen pokud trvá tělo (viz definici paměti v poznámce k tvrzení 18 oddílu II). Q.e.d.

Tvrzení 22. V Bohu však nutně existuje idea, která vyjadřuje esenci toho či onoho lidského těla pod způsobem věčnosti.

Důkaz. Bůh je nejen příčinou existence toho či onoho lidského těla, nýbrž je rovněž příčinou jeho esence (podle tvrzení 25 oddílu I) a tu musíme proto chápat nutně jen z esence Boha (podle axiómu 4 oddílu I), a to podle jakési věčné nutnosti (podle tvrzení 16 oddílu I); tento pojem musí tedy nutně existovat v Bohu (podle tvrzení 3 oddílu II). Q.e.d.

Tvrzení 23. Lidská mysl nemůže absolutně zanik-

nout s lidským tělem, nýbrž zbývá z ní něco, co je věčné.¹

Důkaz. V Bohu existuje nutně pojem neboli idea, která vyjadřuje esenci lidského těla (podle předchozího tvrzení) a která je proto nutně něčím, co náleží k esenci lidské mysli (podle tvrzení 13 oddílu II). Ale lidské mysli jsme přisoudili trvání, které je možno časově vymezit, jen potud, pokud vyjadřuje skutečnou existenci těla, která je explikována trváním a může být časově vymezena, tzn. (podle důsledku tvrzení 8 oddílu II) přisoudili jsme jí trvání jen během trvání těla. Protože však to, co chápeme (podle předchozího tvrzení) podle jakési věčné nutnosti ze samotné esence Boha, je nicméně něco, bude nutně toto něco, co náleží k esenci mysli, věčné. Q.e.d.

Poznámka. Jak jsme řekli, tato idea, která vyjadřuje esenci těla pod způsobem věčnosti, je určitý modus myšlení, jenž náleží k mysli a jenž je nutně věčný. Přesto se nemůže stát, že bychom si vzpomněli, že jsme existovali dříve než tělo, protože v těle po tom nezůstaly žádné stopy, a věčnost nemůže být definována ani nemůže mít k tělu nějaký vztah. Nicméně však přece cítíme a ze zkušenosti víme, že jsme věční, protože mysl cítí ty věci, které chápe rozumem, neméně než ty, jež má v paměti. Oči mysli, jimiž se na věci dívá a jimiž je pozoruje, jsou totiž důkazy.

¹ Podle Spinozovy nauky o afektech, „které nejsou vášněmi“, žije rozumný člověk ve shodě s esencí svého těla (kapitola 32 oddílu IV). Ve smyslu Spinozova panteismu je jeho adekvátní poznání esence těla zároveň pojmem, který má bůh o esenci jeho těla. Esence jeho těla je věčná v tom smyslu, že vyplývá s nutností z boží esence. (Věčnost, jak víme, neznamená u Spinozy časové trvání, nýbrž bezčasovou existenci.) V tom smyslu je věčně adekvátní poznání, které se vztahuje k esenci těla.

I když si tedy nepamatujeme, že jsme existovali před svým tělem, cítíme přesto svou mysl, pokud zahrnuje esenci těla pod způsobem věčnosti jako věčnou, a tuto její existenci není možno časově vymezit neboli explikovat ji trváním. O naší myslí můžeme tedy říci, že trvá a že její existence může být určitým způsobem časově vymezená jen potud, pokud zahrnuje skutečnou existenci těla. Potud má také schopnost vymezovat existenci věcí časově a chápat je jako trvající.

Tvrzení 24. Čím více chápeme jednotlivé věci, tím více chápeme Boha.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z důsledku tvrzení 25 oddílu 1.

Tvrzení 25. Nejvyšší snahou myslí a její nejvyšší ctností je chápat věci třetím druhem poznání.

Důkaz. Třetí druh poznání postupuje od adekvátní ideje některých atributů Boha k adekvátnímu poznání esence věcí (viz jeho definici v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II). Čím více chápeme věci tímto způsobem, tím více (podle předchozího tvrzení) chápeme Boha, a proto (podle tvrzení 28 oddílu IV) nejvyšší ctností myslí, tzn. (podle definice 8 oddílu IV) nejvyšší mocí myslí, tj. její přirozeností neboli (podle tvrzení 7 oddílu III) její nejvyšší snahou je chápat věci třetím druhem poznání. Q.e.d.

Tvrzení 26. Čím více je mysl způsobilá chápat věci třetím druhem poznání, tím víc touží chápat věci tímto druhem poznání.

Důkaz. Je zřejmý, protože pokud chápeme mysl tak, že je způsobilá chápat věci tímto druhem poznání, potud ji chápeme jako determinovanou k tomu, aby poznávala věci tímto druhem poznání, a tedy

(podle 1. definice afektů), čím více je k tomu způsobilá, tím více po tom touží. Q.e.d.

Tvrzení 27. Z tohoto třetího druhu poznání pramení nejvyšší možná spokojenost myslí.

Důkaz. Nejvyšší ctností myslí je poznávat Boha (podle tvrzení 28 oddílu IV) neboli chápat věci třetím druhem poznání (podle tvrzení 25 tohoto oddílu). Tato ctnost je tím větší, čím více mysl poznává věci tímto druhem poznání (podle tvrzení 24 tohoto oddílu). Proto ten, kdo poznává věci tímto druhem poznání, přechází k nejvyšší lidské dokonalosti, a (podle 2. definice afektů) je tedy uchvácen nejvyšší radostí, provázenou (podle tvrzení 43 oddílu II) idejí sebe sama a své ctnosti. Proto je (podle tvrzení 43 oddílu II) idejí sebe sama a své ctnosti. Proto (podle 25. definice afektů) pramení z tohoto druhu poznání nejvyšší možná spokojenost.

Tvrzení 28. Snaha neboli žádost poznávat věci třetím druhem poznání nemůže vycházet z prvního druhu poznání, ale může vycházet z druhého druhu poznání.

Důkaz. Toto tvrzení je samozřejmé, protože cokoli chápeme jasně a přesně, je chápáno buď ze sebe sama, nebo z něčeho jiného, co je chápáno ze sebe sama, tzn. že ideje, které jsou v nás jako jasné a přesné, neboli ideje, které se vztahují k třetímu druhu poznání (viz poznámku b/ k tvrzení 40 oddílu II), nemohou vyplývat ze zkomolených a zmatených idejí, které se (podle téže poznámky) vztahují k prvnímu druhu poznání, nýbrž jen z idejí adekvátních, tj. (podle téže poznámky) z druhého a třetího druhu poznání. Proto (podle 1. definice afektů) touha poznávat věci třetím druhem poznání nemůže vycházet z prvního druhu

poznání, může však vycházet z druhého druhu. Q.e.d.

Tvrzení 29. Cokoli mysl chápe pod způsobem věčnosti, nechápe proto, že chápe přítomnou skutečnou existenci těla, nýbrž proto, že chápe esenci těla pod způsobem věčnosti.

Důkaz. Pokud mysl chápe přítomnou existenci svého těla, potud chápe trvání, které lze časově vymezit, a jen potud má moc chápat věci ve vztahu k času (podle tvrzení 21 tohoto oddílu a tvrzení 26 oddílu II). Ale věčnost nelze vyložit trváním (podle definice 8 oddílu I a jejího vysvětlení), a tak potud nemá mysl moc chápat věci pod způsobem věčnosti. Protože však k přirozenosti rozumu patří chápat věci pod způsobem věčnosti (podle důsledku b/ tvrzení 44 oddílu II) a k přirozenosti mysli náleží (podle tvrzení 23 tohoto oddílu) chápat esenci těla pod způsobem věčnosti, a protože kromě těchto dvou věcí nenáleží k esenci mysli nic jiného (podle tvrzení 13 oddílu II), pak tato schopnost chápat věci pod způsobem věčnosti náleží mysli jen potud, pokud chápe esenci těla pod způsobem věčnosti Q.e.d.

Poznámka. Věci chápeme jako skutečné dvojím způsobem: pokud je chápeme jako existující ve vztahu k určitému času a místu nebo pokud je chápeme jako obsažené v Bohu a nutně vyplývající z jeho přirozenosti. Věci, které chápeme jako pravdivé neboli reálné tímto druhým způsobem, chápeme pod způsobem věčnosti a ideje těchto věcí zahrnují věčnou a nekonečnou esenci Boha, jak jsem to ukázal v tvrzení 45 oddílu II, na něž a jeho poznámku odkazují.

Tvrzení 30. Pokud naše mysl poznává sebe a své tělo pod způsobem věčnosti, potud obsahuje nutně

poznání Boha a ví, že je v Bohu a že ji lze z Boha pochopit.

Důkaz. Věčnost je přímo esence Boha, pokud zahrnuje nutnou existenci (podle definice 8 oddílu I). Chápat věci pod způsobem věčnosti tedy znamená chápat je potud, pokud je lze pochopit z Boha jako reálná jsoucna nebo pokud prostřednictvím Boha zahrnují existenci. Proto pokud naše mysl chápe sebe a tělo pod způsobem věčnosti, má nutně poznání Boha a ví atd. Q.e.d.

Tvrzení 31. Třetí druh poznání závisí na mysli jako na své formální příčině, pokud je sama mysl věčná.

Důkaz. Mysl chápe vše pod způsobem věčnosti jen potud, pokud chápe pod způsobem věčnosti esenci svého těla (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 21 a 23 tohoto oddílu) jen pokud je věčná. Proto pokud je věčná, má (podle předchozího tvrzení) poznání Boha, a toto poznání je nutně adekvátní (podle tvrzení 46 oddílu II), a mysl, pokud je věčná, je tedy schopna poznávat vše, co může plynout z tohoto daného poznání Boha (podle tvrzení 40 oddílu II), tzn. je schopna poznávat věci třetím druhem poznání (viz jeho definici v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II). A proto (podle definice 1 oddílu III) je mysl, pokud je věčná, adekvátní neboli formální příčina tohoto poznání. Q.e.d.

Poznámka. Čím tedy má libovolný člověk větší schopnost tohoto druhu poznání, tím lépe si je vědom sebe a Boha, tzn. tím je dokonalejší a šťastnější, což vysvětlíme ještě jasněji v následujících tvrzeních. Na tomto místě je třeba upozornit, že ačkoli jsme si již nyní jisti tím, že mysl je věčná, pokud chápe věci pod způsobem věčnosti, budeme přesto o ní uvažovat tak, jak

jsme to činili až doposud, totiž jako by teprve nyní počala být a začala chápat věci pod způsobem věčnosti. To nám umožní snadněji vysvětlit a lépe pochopit to, co chceme dokázat. Můžeme si to dovolit bez obavy před nějakým omylem, jen když si dáme pozor, abychom vyvozovali závěry pouze ze zcela jasných premis.

Tvrzení 32. Radujeme se ze všeho, co poznáváme třetím druhem poznání, a tato radost je provázena ideou Boha jako příčinou této radosti.

Důkaz. Z tohoto druhu poznání vzniká nejvyšší možná spokojenost mysli (podle tvrzení 27 tohoto oddílu), tzn. (podle 25. definice afektů) vzniká z něho radost provázená idejí sebe sama, a tedy (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) provázená rovněž idejí Boha jako příčinou této radosti. Q.e.d.

Důsledek. Z třetího druhu poznání nutně vzniká rozumová láska k Bohu. Z tohoto druhu poznání vzniká totiž (podle předchozího tvrzení) radost provázená idejí Boha jako příčinou této radosti, tzn. (podle 6. definice afektů) láska k Bohu, a to nikoli pokud si jej představujeme jako přítomného (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), nýbrž pokud jej chápeme jako věčného. Toto poznání nazývám rozumovou láskou k Bohu.

Tvrzení 33. Rozumová láska k Bohu, která vzniká z třetího druhu poznání, je věčná.

Důkaz. Třetí druh poznání je věčný (podle tvrzení 31 tohoto oddílu a axiómu 3 oddílu I). Proto (podle téhož axiómu oddílu I) láska, která z něho vzniká, je rovněž nutně věčná. Q.e.d.

Poznámka. I když taková láska k Bohu neměla (podle předchozích tvrzení) nikdy začátek, má přesto

všechny dokonalosti lásky, jako kdyby vznikla, jak jsme to stanovili v důsledku k předchozímu tvrzení. Je tu pouze ten rozdíl, že mysl měla všechny dokonalosti, jichž domněle nabyla teprve nyní, od věčnosti, a to spolu s idejí Boha jako jejich věčnou příčinou. A tak spočívá-li radost v přechodu k větší dokonalosti, musí štěstí nepochybně spočívat v tom, že mysl sama je obdařena dokonalostí.

Tvrzení 34. Mysl je vystavena afektům, které náleží k vášním, pokud trvá tělo.

Důkaz. Představa je idea, jíž mysl přemýšlí o nějaké věci jako o přítomné (viz její definici v poznámce k tvrzení 17 oddílu II) a jež ukazuje více přítomné uzpůsobení lidského těla než přirozenost vnější věci (podle důsledku b/ k tvrzení 16 oddílu II). Afekt je tedy (podle obecné definice afektů) představa, pokud ukazuje přítomný projev těla. Proto (podle tvrzení 21 tohoto oddílu) je mysl vystavena působení afektů, které náleží k vášním, jen pokud trvá tělo. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: žádná láska kromě rozumové lásky není věčná.

Poznámka. Přihlédneme-li k obecnému lidskému mínění, uvidíme, že lidé jsou si sice vědomi věčnosti své mysli, ale zaměňují ji s trváním, a to přisuzují představě neboli paměti, o níž se domnívají, že trvá i po smrti.¹

Tvrzení 35. Bůh miluje sám sebe nekonečnou rozumovou láskou.

Důkaz. Bůh je absolutně nekonečný (podle definice 6 oddílu I), tzn. že (podle definice 6 oddílu II)

¹ Rozdíl mezi nekonečnou kvantitou, jak ji chápeme rozumem (je nedělitelná), a mezi konečnou dělitelnou kvantitou byl vysvětlen v poznámce k tvrzení 15 oddílu I.

se božská přirozenost těší nekonečné dokonalosti, která je (podle tvrzení 3 oddílu II) doprovázena idejí sebe sama, tzn. (podle tvrzení 11 a definice 1 oddílu I) idejí své příčiny, a to jsme v důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu nazvali rozumovou láskou.

Tvrzení 36. Rozumová láska myslí k Bohu je láska Boha, již Bůh miluje sám sebe, a to nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pokud jej lze vysvětlit z esence lidské mysli, kterou chápeme pod způsobem věčnosti, tzn. že rozumová láska myslí k Bohu je částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe.

Důkaz. Tato láska myslí se musí (podle důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu a podle tvrzení 3 oddílu III) vztahovat k jednání mysli, a to k takovému jednání, při němž mysl přemýšlí sama o sobě a toto přemýšlení je provázeno idejí Boha jako příčinou přemýšlení (podle tvrzení a důsledku 32 tohoto oddílu), tzn. (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I a důsledku 11 oddílu II) jednání, při němž Bůh, pokud jej lze vysvětlit z lidské mysli, uvažuje o sobě a má zároveň ideu sebe. Proto (podle předchozího tvrzení) je láska myslí částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: pokud Bůh miluje sám sebe, miluje lidi, a tedy láska Boha k lidem a rozumová láska myslí k Bohu je jedno a totéž.

Poznámka. Z těchto tvrzení lze jasně pochopit, v čem záleží naše spása neboli naše štěstí neboli naše svoboda. Záleží v naší stálé a věčné lásce k Bohu neboli v lásce Boha k lidem.¹ Tato láska neboli štěstí bývá

¹ Ztotožnění člověka a boha je vyvrcholením Spinozova panteismu. Tak jako naše poznání je poznáním náležejícím bohu, pokud je bůh vysvětlován pomocí přirozenosti lidské mysli

v Písmu svatém nazývána velmi případně „slávou“,¹ protože ať vztahujeme tuto lásku k Bohu nebo k myslí, lze ji zcela správně nazvat spokojeností mysli, a ta se ve skutečnosti (podle 25. a 30. definice afektů) neliší od slávy. Pokud ji totiž vztahujeme k Bohu, je to (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) radost (budiž nám dovoleno užít zde ještě tohoto slova), která je provázena idejí sebe sama. Stejně je tomu i v případě, že ji vztahujeme (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) k myslí. Dále, protože esence naší mysli záleží jen v poznání, jehož základním principem je Bůh (podle tvrzení 15 oddílu I a poznámky k tvrzení 47 oddílu II), je nám z toho jasné, jakým způsobem a z jakých důvodů plyne naše mysl ve své esenci a ve své existenci z přirozenosti Boha a jak stále závisí na Bohu. Myslím, že stálo za to, abych na tomto příkladě ukázal, jak velkou moc má poznání jednotlivých věcí, které jsem nazval intuitivním poznáním neboli poznáním třetího druhu (viz poznámku b/ k tvrzení 40 oddílu II), a oč je mocnější než poznání univerzální, které jsem nazval poznáním druhého druhu. I když jsem v první části obecně dokázal, že vše (a tedy i lidská mysl) závisí ve své esenci a existenci na Bohu, přesto onen důkaz, třebaže je řádný a mimo veškerou pochybnost, nepůsobí na naši mysl tak, jako když k témuž závěru dojdeme přímo z esence libovolné jednotlivé věci, o níž říkáme, že je na Bohu závislá.

Tvrzení 37. V přírodě neexistuje nic, co by této

(důsledek tvrzení 11 oddílu II), tak také naše láska k bohu je láska boha k sobě samému, ovšem pokud je bůh vysvětlován esencí mysli. Protože bůh je vše, jsou předmětem „nekonečné lásky boha k sobě samému“ i lidé.

¹ Isaiáš, 5,6.

rozumové lásce odporovalo, neboli nic, co by ji mohlo zrušit.

Důkaz. Tato rozumová láska plyne nutně z přirozenosti myslí, pokud ji lze pochopit z přirozenosti Boha jako věčnou pravdu (podle tvrzení 33 a 29 tohoto oddílu). Kdyby tedy existovalo něco, co by této lásce odporovalo, odporovalo by to pravdě, a tedy to, co by mohlo tuto lásku vyvrátit, mohlo by způsobit, že to, co je pravdivé, by bylo nepravdivé, a to je (jak se samo sebou rozumí) nesmyslné. A tak v přírodě neexistuje nic atd. Q.e.d.

Poznámka. Axióm¹ ve čtvrtém oddílu se týká jednotlivých věcí, pokud je chápeme ve vztahu k určitému času a místu. Myslím, že o tom nikdo nepochybuje.

Tvrzení 38. Čím větší počet věcí mysl poznává druhým a třetím druhem poznání, tím méně podléhá zlým afektům a tím méně se bojí smrti.

Důkaz. Esence myslí záleží (podle tvrzení 11 oddílu II) v poznání. Čím větší počet věcí mysl poznává druhým a třetím druhem poznání, tím větší je (podle tvrzení 23 a 29 tohoto oddílu) ta její část, která trvá, a tedy (podle předchozího tvrzení) tím větší je ta její část, která zůstává nedotčena afekty, jež odporují naší přirozenosti, tzn. (podle tvrzení 30 oddílu IV) afekty, které jsou zlé. A tak čím větší počet věcí mysl poznává, tím větší je ta její část, která zůstává neporušena, a tedy tím méně podléhá afektům atd. Q.e.d.

Poznámka. Z toho chápeme, čeho jsem se dotkl v poznámce k tvrzení 39 oddílu IV a co jsem slíbil

¹ Podle tohoto axiómu (viz str. 267) neexistuje v přírodě věc, nad níž by nebylo ještě něco mocnějšího. Neplatí to však o duši, která rozumově poznává.

vysvětlit v této části, totiž že smrt tím méně škodí, čím větší a přesnější poznání má mysl, a tedy čím více mysl miluje Boha. Dále, protože (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) z třetího druhu poznání pramení nejvyšší možná spokojenost, vyplývá z toho, že lidská mysl může být takové přirozenosti, že to, o čem jsme dokázali, že z ní zaniká s jejím tělem (viz tvrzení 21 tohoto oddílu), nemá vzhledem k tomu, co z ní trvá, žádnou důležitost. O tom pojednám brzy podrobněji.

Tvrzení 39. Kdo má tělo způsobilé k mnoha věcem, má mysl, jejíž největší část je věčná.

Důkaz. Kdo má tělo způsobilé ke konání mnoha věcí, je nejméně vystaven působení afektů, které jsou zlé (podle tvrzení 38 oddílu IV), tj. (podle tvrzení 30 oddílu IV) afektům, které odporují naší přirozenosti, a proto má (podle tvrzení 10 tohoto oddílu) moc uspořádat a spojit stavy těla podle uspořádání odpovídajícího rozumu, a tedy (podle tvrzení 14 tohoto oddílu) má moc způsobit, aby se všechny stavy těla vztahovaly k ideji Boha. Tím dochází (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) k tomu, že je podnícen láskou k Bohu, která (podle tvrzení 16 tohoto oddílu) musí zaujmout neboli tvořit největší část myslí, a proto (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) má mysl, jejíž největší část je věčná. Q.e.d.

Poznámka. Protože lidská těla jsou uzpůsobena k velmi mnohému, není pochyb, že mohou mít takovou přirozenost, aby se vztahovala k myslím, které mají velké poznání sebe sama a Boha a jejichž největší, tj. hlavní část je věčná, a proto se bojí smrti jen velmi málo. Abychom tomu však porozuměli ještě jasněji, je třeba uvážít, že žijeme ve stálé změně a podle toho, jak se měníme k lepšímu nebo k horšímu,

říkáme o sobě, že jsme šťastní nebo nešťastní. O tom, kdo zemře jako dítě nebo jako chlapec, říkáme, že je nešťastný, a naopak považujeme za štěstí, jestliže dokážeme projít celým životem se zdravou myslí a zdravým tělem. Skutečně má-li někdo v dětství nebo chlapectví tělo způsobilé jen k velmi málo věcem a maximálně závislé na vnějších příčinách, má rovněž mysl, která, chápána sama o sobě, není si vůbec vědoma ani sebe sama, ani Boha, ani věcí. Naopak má-li někdo tělo způsobilé k velkému počtu věcí, má i mysl, která, chápána sama o sobě, si je velmi vědoma sebe sama, Boha a věcí. V tomto životě se tedy především snažíme, aby se tělo našeho dětství změnilo, pokud to jeho přirozenost dovolí a pokud mu to prospívá, v jiné tělo způsobilé k mnoha věcem a vztahující se k myslí, která si je co nejvíce vědoma sebe, Boha a věcí, a to tak, aby vše, co se vztahuje k její paměti nebo k její představivosti, mělo jen velmi malou důležitost vzhledem k rozumu, jak jsem o tom pověděl již v předcházejícím tvrzení.

Tvrzení 40. Čím víc dokonalosti nějaká věc má, tím víc jedná a tím méně je trpná, a naopak čím více něco koná, tím je dokonalejší.

Důkaz. Čím je nějaká věc dokonalejší, tím má (podle definice 6 oddílu II) víc reality, a tedy (podle tvrzení a poznámky 3 oddílu III) tím více jedná a tím méně je trpná. Tento důkaz obráceně postupuje stejně, z čehož vyplývá, že věc naopak je tím dokonalejší, čím více něco koná. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: část myslí, jež zůstává, ať je jakkoli velká, je dokonalejší než její zbývající část. Věčná část myslí je (podle tvrzení 23 a 29 tohoto oddílu) rozum, jímž jediným — jak jsme řekli —

jednáme (podle tvrzení 3 oddílu III). Ta část, o níž jsme dokázali, že zaniká, je představivost (podle tvrzení 21 tohoto oddílu), a říkáme, že jediné jejím prostřednictvím (podle tvrzení 3 oddílu III a podle obecné definice afektů) jsme trpni. Proto (podle předchozího tvrzení) je první část, ať je jakkoli velká, dokonalejší než druhá část. Q.e.d.

Poznámka. To je vše, co jsem chtěl dokázat o myslí, pokud ji chápeme bez vztahu k existenci těla. Z toho a současně z tvrzení 21 oddílu I a z jiných tvrzení je zřejmé, že naše mysl, pokud chápe, je věčný modus myšlení, který je determinován jiným věčným modem myšlení, a tento opět jiným a tak do nekonečna. Takže všechny současně vytvářejí věčný a nekonečný rozum Boha.

Tvrzení 41. I kdybychom nevěděli, že naše mysl je věčná, přesto bychom považovali za nejdůležitější plnění povinností, zbožnost a vůbec vše, o čem jsme ve IV. oddílu dokázali, že se vztahuje k duševní síle a šlechetnosti.

Důkaz. Prvním a jediným základem ctnosti, tj. správného způsobu života, je (podle důsledku tvrzení 22 a podle tvrzení 24 oddílu IV) vyhledávat to, co je nám užitečné. Když jsme vymezovali to, co rozum předpisuje jako užitečné, nepřihlíželi jsme k věčnosti myslí. Tu jsme poznali teprve v V. oddíle. Ačkoli jsme tehdy ještě nevěděli, že mysl je věčná, přece jsme za hlavní považovali to, o čem jsme dokázali, že se vztahuje k duševní síle a šlechetnosti. A tak i kdybychom to ani nyní nevěděli, přece bychom tytéž předpisy rozumu považovali za nejpřednější. Q.e.d.

Poznámka. Zdá se, že obecné přesvědčení většiny lidí je jiné. Mnozí z nich, jak se zdá, věří, že jsou

potud svobodní, pokud si mohou dovolit vyhovovat jen svým choutkám, a že se vzdávají svých práv, pokud jsou nuceni žít podle ustanovení božského zákona. Považují plnění povinností, zbožnost a vůbec vše, co se vztahuje k statečnosti ducha, za břemena, která po smrti odloží, a doufají, že se jim dostane odměny za jejich otroctví, tj. za jejich plnění povinností a zbožnost. Nejen tato naděje, ale i strach, aby je po smrti nestihla ukrutná muka, je vede k životu podle Božího zákona, pokud to dovolí jejich ubohost a jejich nemohoucí duch. Kdyby lidé neměli tuto naději a tento strach a kdyby naopak věřili, že mysl zaniká spolu s tělem a že ubožáky, kteří klesli pod břemenem plnění povinností, nečeká žádný další život, vrátili by se ke své povaze, zařizovali by vše podle svých choutek a raději by poslouchali náhodu než sami sebe. To se mi zdá stejně nesmyslné, jako kdyby se někdo chtěl raději sytit jedy a smrtionosnými prostředky, protože nevěří, že může udržet své tělo dobrými pokrmy na věky. Nebo jako kdyby někdo proto, že vidí, že mysl není věčná neboli nesmrtelná, chtěl raději být bláznem a žít bez rozumu. To však je tak nesmyslné, že to stěží zaslouží povšimnutí.

Tvrzení 42. Štěstí není odměna za naši ctnost, nýbrž je to ctnost sama. Netěšíme se z něho proto, že omezujeme své libosti, nýbrž naopak, že se z něho těšíme, jsme schopni své libosti omezovat.

Důkaz. Štěstí spočívá v lásce k Bohu (podle tvrzení a poznámky 36 tohoto oddílu) a tato láska vzniká z třetího druhu poznání (podle důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu). Proto se musí tato láska (podle tvrzení 59 a 3 oddílu III) vztahovat k mysli, pokud

něco koná, a proto (podle definice 8 oddílu IV) je to sama ctnost. Tím jsme dokázali první část tvrzení. Dále, čím víc se mysl raduje z této božské lásky neboli z tohoto štěstí, tím víc (podle tvrzení 32 tohoto oddílu) chápe, tzn. (podle důsledku tvrzení 3 tohoto oddílu) tím větší moc nad afekty má a (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) tím méně podléhá zlým afektům. A tak tím, že se mysl těší z této božské lásky neboli ze štěstí, má moc omezovat choutky. A protože lidská moc omezovat afekty záleží jen v rozumu, netěší se nikdo ze štěstí proto, že omezil afekty, nýbrž naopak schopnost omezit choutky vychází ze štěstí. Q.e.d.

Poznámka. Tím jsem probral vše, co jsem chtěl dokázat o moci mysli nad afekty a o její svobodě. Je z toho zřejmé, jakou moc má moudrý člověk a oč zmůže víc než člověk nevědomý, jenž jedná jen podle svých choutek. Nevědomý člověk, kromě toho, že je všelijak zmítán vnějšími příčinami a není schopen dosáhnout pravé spokojenosti, žije navíc jakoby nevědom sebe, Boha a věcí, a jakmile přestane podléhat afektům, přestane současně i být. Naproti tomu moudrý člověk, pokud se o něm uvažuje jako o takovém, málo zakouší hnutí mysli, a vědom si sám sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí, nikdy nepřestává být, nýbrž má vždy pravou spokojenost ducha.

Ukázal jsem cestu, která k tomu vede, a třebaže se zdá neschůdná, je možno ji nalézt. A jistě je neschůdná, když bývá nalézána tak zřídka. Kdyby spása byla na dosah ruky a dala se nalézt bez velké námahy, což by se mohlo stát, aby ji takřka všichni lidé opomíjeli? Ale všechno vznešené je jak obtížné, tak vzácné.

Obsah

Předmluva	5
Benedictus de Spinoza: Etika vyložená způsobem užívaným v geometrii	
I. O Bohu	53
II. O přirozenosti a původu mysli	107
III. O původu a přirozenosti afektů	175
IV. O lidské nesvobodě neboli o síle afektů	259
V. O moci rozumu neboli o lidské svobodě	341

B e n e d i k t
S p i n o z a
E T I K A

Z latinského originálu Ethika ordine geometrico demonstrata, podle druhého dílu souborného kritického vydání C. Gebhardta (Spinoza, Opera, Heidelberg 1923—1925) přeložil PhDr. Karel Hubka. Odbornou revizi překladu provedl a poznámkami opatřil doc. PhDr. Milan Sobotka, CSc.

Autorem předmluvy je prof. PhDr. Jakub Nectopilík, CSc. Obálku navrhl a graficky upravil Václav Kučera.

Vydání I. Praha 1977.

Vydalo Nakladatelství Svoboda jako svou 4212. publikaci.

Odpovědný redaktor Pavel Durica.

Technická redaktorka Alena Bláhová.

Vytisklo Rudé právo, tiskařské závody, Praha.

Náklad 5000. AA 16,68, VA 17,11.

Tematická skupina 02/3.

Cena kart. výt. 26,— Kčs.

73/509-21-8.2