

METAFYZICKÉ POJEDNÁNÍ¹⁾

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Volní projevy nebo skutky boží se obyčejně rozdělují na obyčejné a neobyčejné. Je však třeba si

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

jím pojmu tak, jako jsou vlastnosti kruhu obsaženy v jeho definici. Potíž však trvá dále, nyní jako předtím. Abychom ji spolehlivě odstranili, říkám, že existují dva druhy spojení nebo následnosti. Jeden je absolutně nutný a jeho opak implikuje spor; tato deduktivní souvislost se projevuje ve věčných pravdách, například v pravdách geometrie. V druhém případě je naopak spojení nutné pouze ex hypothesi a takřkajíc per accidens¹⁶), samo o sobě je však nahodilé, protože jeho opak neimplikuje spor. Tento druh spojení není založen na čistých idejích a na pouhém božím rozumu, nýbrž předpokládá kromě toho jeho svobodná rozhodnutí a posloupnost ve vesmíru.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

21. Moudrost boží, která byla vždy uznávána

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

29. Nejsem však toho mínění jako někteří zdatní filozofové, kteří, jak se zdá, chtějí tvrdit, že naše ideje samy jsou v Bohu, a nikoli v nás samých.⁴³⁾

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

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

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

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

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

31. Posléze jsou akty boží milosti zcela čistými

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

zvírat, nesmíme pochybovat o tom, že nejosvícenější a nejspravedlivější vládce jedná právě tak.⁵²⁾

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

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

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

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

P o z n á m k y

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

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

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

4) Podle Leibnize starověcí filozofové učili nerelativní dokonalosti univerza.

5) Právě přátelství znamená totéž chtít a totéž nechtít.

6) Obecná formulace zákonitosti všeho dění.

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

8) Jednání je věc substancí. Scholastická poučka.

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

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

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

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

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

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

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

16) Za určitého předpokladu a za určitých okolností.

17) Aby mohl být obsažen v subjektu.

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

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

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

20) Tj. k výkladu pohybu je třeba síly.

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

22) Viz pozn. č. 7.

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰⁾ Tzv. ontologický důkaz existence boží je v Descartových Principech filozofie, I, 14 a v Úvahách o první filozofii, přel.

Z. Gabriel, 1970, str. 63 nn.

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

³²⁾ Míněn Hobbes, De Corpore, I, 3.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰⁾ Rozumem působícím na rozumovou duši.

⁴¹⁾ Totiž vyvozovali z toho smrtelnost individuální duše.

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

⁴³⁾ N. Malebranche.

⁴⁴⁾ Tj. boha.

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

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

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

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

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

⁴⁹⁾ O nichž převídal, že jim dá víru.

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

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

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

MONADOLOGIE¹⁾

(1714)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

může však živočichy přenést na delší dobu smrt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

protože neexistuje nic mimo ni, co by bylo na ni nezávislé, a protože je jednoduchým následkem možného bytí — není schopna omezení, nýbrž spíše musí v sobě obsahovat všechnu možnou skutečnost.²²⁾

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

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

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

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

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

cnu, které má důvod své existence v sobě samém.

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

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

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

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

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

51. U jednoduchých substancí existuje však pou-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Poznámky

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

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

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

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

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

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

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

jako percepce na jedné straně a žádostivost na druhé straně.

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

⁹⁾ Myšlení jako model sjednocování rozmanitého v monádě.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁾ Tj. neobsahuje-li vnitřní spor.

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

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

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

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

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

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

³⁵⁾ Aktivita substancí se řídí mírou zřetelnosti jejich percepcí.

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

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

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

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

⁴⁰⁾ Těla jsou prostředkem vzájemné komunikace monád.

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

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

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

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

⁴⁵⁾ Míněn Aristotelés, který odmítal nedělitelnost posledních částek těles.

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

⁴⁷⁾ Narážka na výrok Hérakleitův, jež Leibniz znal z Aristotelovy Metafyziky I, 6 (české vydání, přel. A. Kříž, 1946, str. 50).

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

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

⁵⁰⁾ Pouze heterosexuální živočichové patří k „vyšším“.

⁵¹⁾ U živočicha je jedna monáda dominantní, která po rozpadu těla upadne do spánku bez snů, letargie, neznanikne však.

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

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

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

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

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

OBSAH

Život a dílo Gottfrieda Wilhelma Leibnize
7

Úvahy o poznání, pravdivosti a idejích
38

Poznámky

44

K univerzální charakteristice

46

Poznámky

53

Metafyzické pojednání

54

Poznámky

96

Z korespondence mezi Leibnizem a Arnaudem
100

Poznámky

113

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

115

Poznámky

125

Z korespondence mezi Leibnizem a de Volderem

128

Poznámky

133

O tom, co přesahuje smysly a hmotu

134

Poznámky

144