

neskorších čias. Pozitívne naňho reagovali P. Gassendi a J. Mersenne, v Anglicku s Hobbesom polemizujú, ba dokonca ho aj napádajú (s jeho názormi nesúhlasia cambridgeskí platónovci, Cudworth, H. Moore, Cumberland a iní). Hobbesovo chápanie mravnosti a štátu kriticky prehodnocuje J. Locke, ktorý však z neho súčasne čerpal mnoho podnetov a dokonca aj niektoré formulácie. Najpríkrehšie však zaútočil na Hobbesa Shaftesbury.

* * *

THOMAS HOBBS

LEVIATHAN

alebo o obsahu, forme a moci cirkevného a občianskeho štátu

Kapitola XIII

Ľudská prirodzenosť so zreteľom k blahu a biede ľudskej

Príroda obdarovala ľudí prednosťami telesnými i duševnými natoľko rovnako, že sú si rovní. Aj keď sú niekedy niektorí ľudia zrejme telesne silnejší než druhí, alebo duševne zdatnejší, predsa len v konečnom dôsledku nie je rozdiel medzi ľuďmi tak veľký, že by si niekto mohol robiť nárok na nejakú výhodu, o ktorú by mal rovnaké právo uchádzať sa aj druhý. Pretože ak ide o telesnú silu, aj najslabší má dosť síl zabíjať najsilnejšieho, či už pomocou tajných úkladov alebo v spojení s inými, ktorí sú v rovnakom nebezpečenstve, ako on.

Ak uvažujem o schopnostiach duševných (ak neprihliadame k umeniu, založenému na používaní slov, a najmä k šikovnému používaniu neomylných pravidiel, ktorým hovoríme veda - to ovláda len veľmi málo ľudí a len vo veľmi málo veciach, pretože to nie je ani schopnosť vrodená, s ktorou by sme na svet prichádzali, ani získaná ako múdrosť), vidím medzi ľuďmi ešte menej rozdielov, než pokiaľ ide o silu telesnú.

Z tejto rovnosti schopností pramení aj rovnosť nádejí na dosiahnutie cieľa. Ale, ak dvaja ľudia zatúžia po tej istej veci, pretože ju nemôžu

mať obidvaja súčasne a nemôžu mať z nej súčasne potešenie, znepriatelia sa na ceste za svojim cieľom (býva to spravidla z dôvodov sebazáchovy, ale niekedy aj pre potešenie), snažia sa druh druhu pokoriť alebo zničiť. Na základe toho sa stáva, že ten, kto sám seje, sadí, stavia, má vlastné obydlie, môže očakávať, že iní spoja svoje sily, aby ho pripravili o majetok a obrali nielen o ovocie jeho práce, ale aj o život alebo slobodu. Ale aj oni sú potom v rovnakom nebezpečenstve...

V ľudskej prirodzenosti nachádzame teda vždy tri hlavné príčiny sporov. Prvé je súťaženie, druhá nedôvera a tretia túžba po sláve.

Prvá ženie ľudí, aby sa napádali pre zisk, druhá pre bezpečnosť a tretia pre česť a váženosť. Prvá používa násilie, aby ľudia vzali iným ľuďom mužov, ženy, deti a stáda. Druhú, aby sa bránili. Tretia, aby potrestali maličkosť ako je slovo, úsmev, iný názor atď.

Z toho vyplýva, že vtedy, keď ľudia žijú bez vlády nad sebou, ktorá by ich držala na uzde, nachádzajú sa v stave, ktorému hovoríme vojna. Je to vojna všetkých proti všetkým. Pretože vojna nie sú len zjavné prejavy nepriateľstva, trvá po celý čas, keď je zreteľná vôľa rozhodnúť prostredníctvom boja... Podstatou vojny nie je len ozajstný boj, ale aj príprava k nej a trvá, keď niet istoty o opaku. Všetok ostatný čas môžeme nazvať mierom.

Teda všetko, čo súvisí s dobou vojen, keď je každý nepriateľom každému, nachádzame aj v dobách neistých. V takomto stave niet miesta ani pre snaživosť, ani pre usilovnosť, ich ovocie by bolo neisté.

* * *

Ďalším dôsledkom vojny všetkých proti všetkým je nemožnosť označiť niečo za nespravodlivé. Pojem práva a krivdy, spravodlivosti a nespravodlivosti tu nemá miesto. Podvod a násilie sú za vojny dve základné cnosti. Spravodlivosť a nespravodlivosť nie sú vlastnosťami ani ľudskej duše, ani ľudského tela. Keby boli, museli by byť aj v človeku, žijúcom na svete celkom osamelom, tak ako sú v ňom jeho zmysly a vášne. Sú to vlastnosti, ktoré platia len v spoločnosti, nie mimo nej. Takisto je to aj s pojmami majetku, vládnutia, neexistuje rozdiel medzi „moje“ a „tvoje“. Platí len to, že každý má, čo si môže vziať a má to tak dlho, dokiaľ si to udrží.

Asi toľko o stave, do ktorého včlení človeka jeho čistá prirodzenosť.

Je však možné dostať sa z neho tak rozumom, ako aj citom. City, ktoré človeka vedú k pokoju a mieru sú strach pred smrťou, túžba po všetkom, čo je potrebné k pohodlnému životu a nádej, že sa k tomu usilovný človek môže dopracovať. Rozum človeka vedie, dáva mu zásady pokoja, na ktorých sa môžu ľudia zhodnúť. Sú to pravidlá, ktoré nazývame prirodzenými zákonmi. V ďalších kapitolách budeme o nich hovoriť podrobnejšie.

Kapitola XIV.

O prvom a druhom prirodzenom zákone a o zmluve

Stav, v ktorom ľudstvo žije, je vojna všetkých proti všetkým, pričom sa každý riadi vlastným rozumom a môže používať všetko, čo je mu prospešné na zachovanie života a proti nepriateľovi. Z toho vyplýva, že za týchto okolností má každý právo robiť všetko, dokonca aj vzťahnúť na druhého ruku. Preto dokiaľ trvá toto prirodzené právo všetkých na všetko, nemá nikto, aj keby bol najsilnejší a najmúdrejší, zaistenú bezpečnosť a to, že sa dožije obvyklého veku. Preto je všeobecným pravidlom rozumu zásada, **aby si každý želaný mier, pokiaľ je nádej, že je možné zachovať ho. Ak ho však nemôže dosiahnuť, môže používať všetky plody a výhody vojny.** Prvá časť tohoto pravidla obsahuje prvý a základný prirodzený zákon a to „**vyhl'adávaj a zachovávaj mier.** Druhá súhrn prirodzeného práva a to: „**bráňme sa všetkým, čím sa brániť môžeme.**“

Z tohto základného prirodzeného zákona, ktorý ľuďom prikazuje želať si mier, býva odvodzovaný druhý zákon: „**Každý má byť ochotný, ak sú ochotní aj druhí, natoľko, ako uzná za potrebné pre svoj pokoj a bezpečnosť, vzdať sa práva na všetko a uspokojiť sa s takou mierou slobody so zreteľom na iných, akú by on sám poskytol iným so zreteľom k sebe.** Ak si niekto vyhradzuje právo robiť čo sa mu zachce, sú všetci ľudia vo vojnovom stave. Ale ak sa aj druhí nechcú vzdať svojho práva tak ako on, niet dôvodu, aby sa on zbavoval svojho. Tým by sa sám vydával napospas a za korisť a to nie je nikto povinný. To je zákon evanjelia: **Čo nechceš, aby ti robili iní, nerob ani ty im** a to je zákon všetkých ľudí: **Čo žiadaš od iných, aby ti robili, to rob aj ty im!**“

Kedykoľvek sa niekto vzdáva svojho práva a odovzdáva ho niekomu inému, robí to alebo za predpokladu, že bude nejaké právo prenesené na neho, alebo v nádeji, že sa mu dostane iného dobra, lebo je to čin

dobrovoľný. A cieľom každého dobrovoľného činu u každého človeka je získať si pre seba nejaké dobro.

Ak si odovzdávajú ľudia svoje práva navzájom, nazýva sa to zmluvou.

Ak v niektorej zmluve nijaká zmluvní strana nesplní svoj záväzok ihneď, pretože si vospolok veria, v stave čistej prírody, teda za vojny všetkých proti všetkým, stráca platnosť pre akékoľvek podozrenie. Ak však nad obidvoma stranami stojí verejná moc, ktorá má dosť síl, aby ich k jeho vykonaniu donútila, nie je zmluva neplatná. Ten, kto prvý splní svoju povinnosť, nemá istotu, že ju splní i ten druhý, putá slov sú príliš slabé na to, aby skrotili ľudskú ctižiadosť, lakomosť a iné vášne, ak tu chýba strach z trestajúcej moci. Toto nemôžeme predpokladať v stave čistej prírody, keď sú si všetci rovní a sami sú sudcami oprávnenosti svojich obáv. Preto ten, kto prvý splní svoj záväzok) vydáva sa do rúk svojho protivníka, proti právu, ktorého sa nemôžeme nikdy vzdať, právu brániť seba, svoj život a všetko, čo na jeho zachovanie slúži.

Tam, kde v občianskom štáte je moc ustanovená na to, aby držala na uzde tých, čo chcú rušiť svoje slovo, nie je už táto obava opodstatnená. A preto ten, kto podľa zmluvy má konať prvý, je povinný urobiť to.

Kapitola XV.

Iné prirodzené práva

Z prirodzeného zákona, ktorý nám ukladá odovzdávať iným tú časť svojho práva, ktorá, ak by sme si ju ponechali, bránila by pokoju a mieru na svete, vyplýva ešte tretí: „**Nech ľudia naplňajú dohodnuté zmluvy!**“ Bez tohto zákona by boli zmluvy zbytočné, boli by len prázdnyimi slovami. A keby právo všetkých na všetko platilo naďalej, bol by to naďalej vojnový stav.

V tomto prirodzenom zákone je zdroj a pôvod spravodlivosti. Tam, kde nepredchádzala zmluva, tam nebolo prenesené právo a každý má právo na všetko. Preto tam nemôže byť nijaký čin nespravodlivý. **Ale keď bola dohodnutá zmluva, jej porušenie je nespravodlivosťou.** Všetko, čo nie je nespravodlivé, je potom spravodlivé.

O slobode občanov

Slovo *sloboda* vlastne znamená neprítomnosť vonkajších prekážok pohybu a používa sa tak v súvislosti s nerozumnými a neživými vecami, ako aj s rozumnými tvormi. Ak je čokoľvek natoľko zviazané a obklopené, že sa môže pohybovať iba v priestore ohraničenom vonkajšími telesami, hovoríme, že nemá *slobodu* pohybu. To sa hovorí o zvieratách, keď sú obklopené múrmi alebo reťazami priviazané na určitom mieste, čiže nemajú *slobodu* ísť tam, kam by chceli. Ak sa však prekážka nachádza vo veci samotnej, nehovoríme o nedostatku *slobody*, ale o nedostatku *schopnosti*, napríklad o človeku, ktorý je chorobou pripútaný na lôžko, sa povie, že je zbavený nie *slobody*, ale *schopnosti* chodiť.

Okrem tohto pôvodného a zaužívaného významu sa za slobodného považuje človek, ktorému nič neprekáča uskutočniť z vecí primeraných jeho silám a schopnostiam čokoľvek, čo chce. Lenže použiť slová *slobodný* a *sloboda* v súvislosti s inými vecami ako telesami je nesprávne. Čo totiž nepodlieha pohybu, to nemôže mať ani prekážku pohybu. Keď sa napr. hovorí, že cesta je *slobodná*, *voľná*, neznamena to slobodu cesty, ale cestujúceho. Takisto, keď hovoríme, že dar je *slobodný*, dobrovoľný, rozumieme tým nie slobodu darovanej veci, ale *slobodu darcu*. Podobne aj *sloboda* prejavu nie je slobodou reči, ale *slobodou hovoriaceho*. Napokon, slobodné rozhodovanie nie je slobodou vôle, ale toho, kto niečo chce.

Strach a sloboda sa môžu pri tom istom čine vyskytovať súčasne. Napríklad, keď niekto zo strachu pred stroskotaním hádže svoje veci do mora, ale môže to aj neurobiť, keby nechcel, pretože to robí slobodne. Koná teda *slobodne*. Aj ten, kto platí dlhy zo strachu pred väzením, platí *slobodne*, pretože mal *slobodu platiť alebo neplatiť*. Tak aj všetky činy občanov, vykonané zo strachu pred zákonmi, sú slobodné, ak tam bola možnosť ich nekonať.

Aj *sloboda a nevyhnutnosť* sa môžu vyskytovať spolu. Voda sa pohybuje svojím korytom po svahu slobodne, voľne a súčasne s prírodnou nevyhnutnosťou. Teda všetky dobrovoľné činy, ktoré sú svojou povahou *slobodné*, pretože predsa len majú svoje príčiny a tie opäť iné príčiny atď. až k prvej Príčine všetkých príčin, totiž k božej vôli, sú nevyhnutné. Pre toho, kto vidí súvislosť medzi každým činom a príčinou, je zrejmé, že aj slobodné činy sú zapríčinené. Teda boh, ktorý sa o všetko stará a všetko

riadi, stará sa aj o to, aby všetky činy nevyhnutne vychádzali z jeho vlastnej vôle. Hoci ľudia môžu vykonať mnoho činov v protiklade so zákonmi božími, teda mnoho takých, ktorých pôvodcom nie je boh, predsa nemôžu mať nijakú vášeň, vôľu alebo pud, ktorý by ako prvá a úplná príčina nespočíval v božej vôli. Keby vôľa božia nevytvárala nevyhnutnosť ľudskej vôle a v dôsledku toho aj všetkých činov, od nej závisiacich, sloboda ľudskej vôle by rušila všemohúcnosť, vševedúcnosť a slobodu božiu. Pre naše terajšie ciele však toto o prirodzenej *slobode*, o slobode v pravom zmysle stačí.

Ako vytvorili ľudia, kôli mieru a sebazáchove, *umelého* človeka, ktorého nazývajú štát, tak vynali aj umelé putá, nazývané občianskymi zákonmi, ktorými na základe vzájomných dohôd spojili na jednej strane ústa toho, komu zverili zvrchovanú moc, a na druhej strane vlastné uši. Tieto putá, aj keď sú od prírody krehké, predsa sú dosť pevné, nelámu sa v ťažkostiach, ale v nebezpečenstve.

Práve tieto *umelé putá* považujem za protiklad občianskej slobody, pretože predpísať zákony pre všetky činy nie je možné. Občan má slobodu v tých činoch, o ktorých sa zákony nezmieňujú, a jedine v nich. V ich rámci môže konať tak, ako to považuje za najvýhodnejšie. Keby sa však občianskou slobodou rozumela iba telesná sloboda, oslobodenie z väzenia a pút, veľmi neoprávnene by si sťažovali a dožadovali sa dnes slobody naši rebelanti, pretože ju nepopierateľne užívajú. Sloboda občanov spočíva iba v tých veciach, o ktorých zákonodarca v zákonoch výslovne nehovorí.

Ale občianska sloboda neprekáča predstaviteľovi zvrchovanej moci mať právomoc nad životom a smrťou občanov. Poukázali sme na to, že zvrchovaný vládca (t.j. štát) nemôže spôsobiť krivdu, aj keby sa nespravodlivým činom previnil voči bohu. V štáte sa môže stať, a často sa stáva, že na rozkaz panovníka popraví nevinného. No jednako to nie je nespravodlivosť, stáva sa tak napríklad vtedy, keď Jefe rozkázal popraviť svoju dcéru. Pravdepodobne aj v prípade Uriáša, kráľ Dávid ho síce neprávom zabil a ťažko sa prehrešil proti bohu, no proti samému Uriášovi sa neprevinil, pretože ten ho urobil pôvodcom spomínaného činu. *Len voči tebe som sa prehrešil*, povedal Dávid bohu. Kráľ totiž môže byť podriadený iba bohu. Aj aténsky ľud, keď posielal nejakého občana ostrakizmom do vyhnanstva, neobžalúval ho zo zločinu, vyhnal iba toho, koho si želala väčšina občanov, a to nie preto, že sa dopustil zločinu, ale preto, že sa zdalo, že by mohol beztrestne porušovať zákony, keďže mal veľmi veľkú moc. Takto vyhnali z mesta Aristída, ktorému práve vtedy dali

prímeno Spravodlivý. Vyhнали aj pobeľhaja a vyvrheľa Hyperbola, a to len preto, že si chceli zažartovať. Nebolo to spravodlivé, lebo to urobili podľa práva.

Oná sloboda, o ktorej sa tak nádherne píše v gréckych a rímskych historických dielach, ale aj v rečiach a písomných prejavoch tých, čo vo svojej politike napodobnili Grékov a Rimanov, nie je slobodou jednotlivých občanov, ale slobodou štátu, a bola by s ňou totožná, keby nebolo štátu a zákona. Ako medzi ľuďmi bez zákona a vlády existuje boj každého proti svojmu susedovi a neexistuje dedičstvo poručené synom, neexistuje vlastníctvo majetku, ani bezpečnosť, ale je to sloboda úplná a dokonalá, tak aj medzi štátmi navzájom nepodriadenými existuje absolútna sloboda každého konať všetko, čo sa mu zdá výhodným...

Sladké slovo sloboda ľahko zvedie ľudí, ktorí nevedia rozlišovať medzi tým, čo je právom iba štátu, a tým, čo si prisvojujú ako vlastné dedičstvo. Ak tento omyl ešte potvrdia slávni autori politických diel, potom nie div, že dochádza k povstaniu a k zmene vlády. V našich západných krajinách sme si osvojili predstavy o ustanovení a právach štátov od *Aristotela*, *Ciceróna* a iných Grékov a Rimanov, ktorí pretože žili v štátoch demokratických, neodvodzovali právo z prirodzených princípov, ale zvyky a zaužívané návyky svojich štátov preniesli do svojich kníh celkom tak, ako gramatici opisujú pravidlá reči, vychádzajúc z jazykovej praxe svojej doby.

ETICKÉ UČENIE JOHNA LOCKA

Významný anglický filozof - empirik, senzualista **John Locke** (1632-1704), bol súčasne teoretikom štátu, práva a národného hospodárstva. Táto mnohostrannosť teoretickovednej orientácie, ako aj účasť na spoločenskom a politickom živote, bola charakteristickou črtou činnosti väčšiny anglických filozofov obdobia novoveku. S istou dávkou nadsadenia možno povedať, že súvisela, napĺňala požiadavky doby, v ktorej títo myslitelia žili a tvorili.

Vymedziť podstatu a základnú orientáciu Lockovho filozofického a sociálno-teoretického úsilia znamená hovoriť o rozvinutí a rozpracovaní *senzualistickej teórie poznania*, presnejšie o rozvinutí a rozpracovaní *senzualistickej náuky o poznaní*. Za základnú úlohu svojej filozofie Locke považoval skúmanie poznávacích schopností človeka, objasnenie pôvodu vedenia: „Mojim cieľom je teda skúmať pôvod, istotu a rozsah ľudského poznania, súčasne so základmi a stupňami viery, domnienky a súhlasu“ - hovorí vo svojom najvýznamnejšom diele **Rozprava o ľudskom rozume** (*Essay concerning human understanding*, 1690).

Odvodzovanie charakteru Lockových, ale aj napr. Hobbesových sociálnych a etických názorov z dobovej spoločenskej situácie, vnútrospoločenských stretov a konfliktov sa môže zdať schématické, neúplné a jednostranné. Môže sa javiť, ako preceňovanie vonkajších vplyvov a nedocenenie vnútorných, imanentných teoretických súvislostí, autonómnosti vývoja filozofického myslenia.

Za určitých okolností však môže byť oprávnené. Nevyhnutné je uvedomiť si bezprostrednú angažovanosť mnohých predstaviteľov anglickej filozofie v politickom dianí, ale aj špecifický, inzulárny spôsob chápania a reflexie toho, čo by sme mohli charakterizovať ako prirodzené podmienky teoretického bádania. To nás oprávňuje k názoru, že aj Lockove etické názory boli výrazne poznamenané dobou, že na ňu - aj keď zprostredkované, špecifickými prostriedkami - reagovali, vyjadrovali sa k aktuálnym dobovým problémom.¹⁾

¹⁾ Niektorí bádatelia sa domnievajú, že základným dielom pre poznanie Lockových etických názorov je jeho *gnoseologická práca Rozprava o ľudskom rozume*. Jeho etické názory sú obsiahnuté aj v pedagogických spisoch, ako boli *Myšlienky o výchove* (*Some Thoughts*

concerning education, 1693), ale aj spisoch politických **Dve rozpravy o vláde** (Two treatises of Government, 1690) a v **Listoch o znášanlivosti** (Epistola de tolerantia, 1689).

Ak T. Hobbes odvodil celú mravnosť z modifikácií *egoistického pudu*, sú Lockove názory ovplyvnené jeho náukou *gnozeologickou*. Locke robí v etike ten istý obrat, ktorý bol charakteristický pre jeho teóriu poznania. Tak v gnozeológii, ako aj v etike bojuje proti vrozeným ideám. Neuznáva nič, čo by bolo človeku v jeho mravnom cítení vrozené, okrem schopnosti rozlišovať a pociťovať rozkoš a bolesť.

Lockova polemika s gnozeologickým apriorizmom bola teda tesne spojená s odmietnutím apriorizmu etického. V Rozprave o ľudskom rozume odmieta tak vrozené pojmy, ako aj vrozené mravné princípy. Všetky základné morálne pravdy potrebujú zdôvodnenie. Vrozená je len *túžba po šťastí a odpor k biede* - len tieto motívy jednania pôsobia všeobecne.

Etickú problematiku „transformuje“ na gnozeologickú aj tým, že do centra skúmania postavil problém uvedomenia si mravných zákonov. Zatiaľ čo A. Shaftesbury sa opiera o morale sense (morálny zmysel), iní filozofovia o cit, A. Smith o sympatiu, utilitaristi o subjektívny pocit blaha, Locke predovšetkým spochybňuje myšlienku o existencii vrozených praktických (mravných, etických) zásad. Vychádza pritom z nevyhnutnosti, **oprávnenosti** odmietnutia existencie vrozených **teoretických princíпов**. Locke uvažuje takto: nijaké morálne zásady nie sú také jasné a neplatia tak všeobecne, ako teoretické princípy, o ktorých sa predsa dokázalo, že nie sú vrozené. Nemožno pochybovať o tom, že všetky tzv. základné morálne pravdy potrebujú zdôvodnenie. Ak sa však pozrieme na spôsob ich zdôvodňovania, zistíme, že je u každého iný. Tak napríklad princíp, že dohody alebo záväzky sa majú dodržiavať, zdôvodňuje inak kresťan (vôľou božou), prívrženeц Hobbesovej etiky vôľou spoločnosti a iný filozof sa môže odvolávať napr. na ľudskú dôstojnosť.

Vôbec už samotná potreba, požiadavka zdôvodňovania niečoho, čo je vrozené, je absurdná, ako je absurdná samotná **možnosť** rozličnosti, rôznosti zdôvodňovania. Odtiaľ plynie nám už známy Lockov záver, že vrozená môže byť iba *túžba po šťastí a odpor k biede*. Iba tieto motívy konania pôsobia všeobecne.¹⁾

¹⁾ Všeobecnosť pôsobenia, záväznosti mravných noriem a princípov, často splyva u novovekých filozofov s istotou, apodiktickosťou, teda s pojmami, ktoré sú opäť prenesené z teórie poznania, resp. všeobecnej metodológie.

Mravnosť sa zakladá na rozkoši alebo bolesti ako následku nášho jednania. Podľa toho aj Locke rozlišuje zákony **božské, občianske** a zákony **verejnej mienky**. Pre mravné konanie sú rozhodujúce tretie - verejná úcta alebo pohrdanie.

Lockova etika obsahuje zárodky ďalšieho vývoja morálneho empirizmu a utilitaristického hedonizmu. Psychologizácia etiky znamená jej individualizáciu a subjektivizáciu, ohraňuje jednotlivca proti spoločnosti. Mravnosť je vecou jednotlivca, jednotlivec je v akomsi kruhu, ostatný svet leží mimo neho.

Lockova polemika s gnozeologickým apriorizmom bola spojená s odmietnutím apriorizmu etického. V Rozprave o ľudskom rozume **odmieta tak vrozené pojmy, ako aj vrozené mravné princípy**. Všetky základné morálne pravdy potrebujú zdôvodnenie. Vrozená je len *túžba po šťastí a odpor k biede* - len tieto motívy jednania pôsobia všeobecne. *Praktické zásady* jednotlivých osôb i celých národov sú rôzne a často aj protichodné. Dobro a zlo je totožné s rozkošou a bolesťou, alebo s tým, čo ich spôsobuje. Mravné dobro i zlo spočíva v súhlase alebo nesúhlase nášho slobodného jednania so zákonom, čím si podľa vôle zákonodárcu spôsobujeme odmenu alebo trest.

ANTHONY ASHLEY COOPER, EARL OF SHAFTESBURY
(1671 - 1713)

Napísal niekoľko rozličných eticko-estetických spisov, ktoré vyšli za jeho života a súborne boli vydané v rokoch 1711 - 1714 pod názvom **Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times**.

Príkro odsudzoval Hobbesa, nesúhlasil však ani so svojim predchodcom a učiteľom J. Lockom. Nadväzoval na G. Bruna (zjavne mu bol sympatický jeho esteticko-heroický entuziazmus), zaujali ho Platónove dialógy *Symposion* a *Faidros*, obdivoval Plotinov estetický harmonizmus, možno hovoriť aj o vplyve cambridgeských platonikov, dôverne poznal gréckych a rímskych klasikov, veľa cestoval.

Nepotreboval náboženstvo - najmä „remeselníckeho“ deistického boha. Je skôr panteistom. Postuluje celosvetovú harmóniu, vesmír je prezentovný ako súlad krásy a dobra. Na jeho vrchole je človek. **Svoju príslušnosť, účasť na vesmírnej harmónii dokazuje vlastnou výchovou (výchovou seba samého), smerovaním k dokonalosti**, spolutvorí harmóniu aj okolo seba, komunikuje, združuje okolo seba rovnako dokonalých, harmonických ľudí.

Odmieťa utilitarizmus, považuje ho skôr za ideológiu kupcov a remeselníkov, aristokrat - gentleman vystačí so svojim vrozeným, seba-výchovou zdokonaleným **moral sense** (morálnym zmyslom), ktorý je akousi zmesou spoločenského *taktu*, estetického *vkusu*, básnického *entuziazmu* a nezáväznej ľudskej *vľúdnosti* (viď J. Popelová, c.d.).

Ako definuje Shaftesbury mravnosť? „Ak si chce jednotlivец zaslúžiť pomenovanie dobrý alebo cnostný, musia byť všetky jeho sklony a afekty, jeho celkový spôsob myslenia a cítenia v **súlade** a podporovať *blaho toho druhu alebo systému, do ktorého je včlenený ako jeho súčasť*“, hovorí vo svojom diele *Pojednanie o cnosti*. Na inom mieste uvádza, že mravnosť je vyjadrením *správneho pomeru medzi prirodzenými a egoistickými citmi pri neprítomnosti neprirodzených citov*.

Kritériom prirodzeného citu je **smerovanie k blahu celku**. Ide teda vlastne o cit spoločenský, dnešnou terminológiou by sme ho mohli označiť za prosociálny. **Rovnováha** náklonností, bez ktorých mravnosť nie je mysliteľná, môže byť **narušená** nielen prítomnosťou neprirodzených afektov alebo prílišným vystupovaním sebeckých záujmov, ale aj **nadmerným uplatňovaním sociálnych citov**. Aj z tohto vymedzenia

je zjavné estétske harmonické videnie skutočnosti, determinujúce princíp „primeraného“ ľudského správania.

Shaftesburyho mravným ideálom je harmonická, esteticky pôsobiaca a pociťovaná hádam možno aj povedať spoločensky akceptovaná dokonalosť. Vyplýva z vnútornej organizácie ľudskej spoločnosti. Súčasne aj z morálneho zmyslu, ktorý je schopný brzdiť spontánne vzruchy a vášne. Mravný súd je iba vyjadrením tohto citu. Prichádzame k nemu pri posudzovaní duševných stavov. Človeku prirodzene daný mravný cit spôsobuje, že mravnosť nie je zápasom s prirodzenosťou v mene nejakého ideálu, ktorý je človeku nevlastný, vnútorne cudzí, „uložený“ zvonku.

Je harmonickým, dôsledným rozvinutím prirodzenej schopnosti každého človeka. Táto prirodzenosť môže byť ďalej zdokonaľovaná, tak ako môže byť zdokonaľované umelecké dielo, privedená až k plnému rozvinutiu všetkých ľudských sklonov a schopností.

Z dobových etických princípov odmietol Shaftesbury tak utilitarizmus, ako aj náboženské etické princípy, supranaturálne motivácie mravného správania. Poslušnosť, vyplývajúca zo strachu, z večného zatratenia a iných druhov trestov nie je cnosťou, ale servilnosťou. Ako princíp nemôže byť uplatňovaná. Môže byť dobrá len pre ľudí, ktorých už nemožno urobiť mravnými, ale len ich krotiť, udržiavať na uzde.

Aj keď nie so všetkým možno u Shaftesburyho súhlasiť, nemožno nevidieť jeho značný vplyv na celý rad významných mysliteľov. Celkom prirodzene sa k nemu hlásili filozofi harmónie ako bol G. W. Leibniz, J. Herder, ale aj romantickí estetici Schlegel, J. Schelling a ďalší. Ak by sme uvažovali o jeho teoretickom prínose do dejín, ale aj rozvoja etickej teórie, možno konštatovať, že bol nemalý¹⁾.

¹⁾ V literatúre je možné sa stretnúť s najrozličnejšími spôsobmi interpretácie Shaftesburyho etiky. S hodnoteniami nekriticky obdivnými, zjednodušujúcimi, ale aj s rovnako zjednodušeným, strohým odsúdením. Vytýka sa mu napríklad úzko triedne chápanie, pokrytectvo jeho etických názorov, akýsi prevrátený cynizmus - iného druhu, než napríklad u Mandevilla.

Predovšetkým sa zaslúžil o zblíženie etiky s estetikou. Niekedy sa dokonca hovorí o prieniku, prepojení dvoch hľadísk. Ďalej, postavil proti výhradnej vláde egoizmu, ako zdroja mravného života **vrozený**

morálny zmysel. Je samozrejme možné v tejto súvislosti uvažovať o protirečivosti jeho gentlemanskej predstavy sveta a človeka a reálnych spoločenských pomerov v Anglicku. Nemôžeme však na základe takéhoto porovnávania vyvodiť jednoznačné sudy o úzko orientovanom, len rýdzo aristokratickom, estétskom charaktere jeho etiky.

UTILITÁRNY EGOIZMUS BERNARDA MANDEVILLA

Bernard Mandeville (1670 - 1733) pochádzal z významnej francúzskej lekárskej rodiny, narodil sa v Holandsku, medicínu študoval v Leydene, a ako lekár žil v Londýne. Vychádzal predovšetkým z učenia T. Hobbesa, veľa prevzal od francúzskych moralistov, pravdepodobne na neho zapôsobil aj Descartesova mechanisticko-materialistická teória ľudskej fyziológie, ale aj jeho psychológia vášní. V jeho myšlienkach rezonuje aj Spinozovo učenie.

Je známy ako autor vo svojej dobe veľmi čítanej a známej **Bájk** **o včelách** (1714). Niektorí jej čitatelia charakterizovali autora ako človeka úprimného, iní ako cynika, mnohí dokonca ako grobiána. Možno povedať, že sa takto mohol javiť preto, že žil a tvoril v dobe, keď ešte platili „staré cnosti“, súčasne však sa objavovala potreba konštituovania nových hodnôt, ktoré by boli v súlade, no najmä motivovali, v istom zmysle kodifikovali, ale aj anticipovali ďalší vývoj spoločnosti.

Mandeville pokladal za prežitý, absurdný kódex puritánskych cností, korene ktorého siahali do obdobia pôvodnej akumulácie. Vyjadroval skôr záujmy ~~etabliovaných~~ prosperujúcich spoločenských vrstiev. Jeho **Bájka o včelách** vlastne prevracia doteraz v mnohom uznávaný, „platný“ systém hodnôt a ukazuje, ako - vlastne „antihodnoty“, neresti a necnosti prospievajú rozvoju priemyslu a hospodárstva¹⁾.

¹⁾ Ak by prevládali vychvaľované cnosti (šetrnosť, odriekanie, asketizmus), bránilo by to rozvoju spoločnosti. Uznávanie takýchto cností považuje Mandeville za prekonané, nerozumné, dokonca hlúpe. Je to akýsi pohyb v kruhu.

Jeho otvorený utilitarizmus sa prejavuje v stotožňovaní úžitku s tým, čo je ekonomicky a v istom zmysle možno povedať aj spoločensky užitočné. Dôsledne uplatňuje teóriu, podľa ktorej je zdrojom všetkého ľudského konania egoistický záujem. Pokusy predstaviteľov rozličných variant egoizmu, ktorí sa usilujú o jeho vylepšenie, zjemnenie, odmieta¹⁾.

¹⁾ Pranie ruje najmä rozličné viac-menej sofistické operácie, ktoré sa pokúšajú odvodiť zo základného egoistického princípu príklady nezištnosti, altruizmu, sebaobetovania, tak ako sa s nimi stretávame v živote, tak ako o nich podáva svedectvo skúsenosť.

Možno ešte radikálnejšie sa jeho netradičný pohľad na problémy spoločnosti, okolnosti, determinanty a perspektívy jej rozvoja prejavuje v rozprave O dobročinnosti a školách pre chudobných, kde celkom otvorene, bezohľadne dokazuje zbytočnosť škôl pre chudobné deti. V súvislosti s kritikou puritánskej dosky mravných hodnôt odmieta aj - podľa jeho názoru - pokryteckú, harmonickú morálku lorda Shaftesburyho. Neobľuboval ani sociálne, ani filozofické názory G. Berkeleya.

Faktom je, že v dobe, keď tvoril, zostáva asketická puritánska morálka pre niektoré spoločenské vrstvy ešte platná, funkčná, užitočná. Pre iné je však už prežitou. Mandeville ju označuje za pokryteckú, lebo, napriek zdôrazňovaniu jej výhodnosti (asketizmu), nie je dodržiavaná. Pri jej fungovaní pôsobí skôr určitý stereotyp. Asketické cnosti môžu podľa Mandevilla ochromiť hospodársky rozvoj spoločnosti, lebo ten je stimulovaný a závisí od sebeckosti, ziskuchtivosti, podvádzania, túžby po pôžitkoch a prepychu.

Mandeville teda takmer bezprostredne odráža, citlivo reaguje na vnútorné protirečenia doby. Postihuje skôr jej dynamické, perspektívne prvky. Jeho spôsob hodnotenia morálneho stavu spoločnosti odráža resp. vyjadruje problém existencie, presnejšie povedané - funkčnej **koexistencie** dvoch podstatne odlišných „morálnych kódexov“. Niekedy sa dokonca hovorí aj o schopnosti Mandevilla chápať morálku historicky v súvislosti so životnými podmienkami národa, s jeho politickým a právnym zriadením. Táto myšlienka je oprávnená, ak zoberieme do úvahy výčitky, ktoré robí Shaftesburymu v súvislosti s jeho predstavami o nemenných morálnych ľudských vlastnostiach, ktoré platia rovnako pre všetky obdobia a všetky národy.

Mandeville vychádza z chápania človeka ako v podstate animálnej

bytosti. Ľudská prirodzenosť sa principiálne nelíši od živočíšnej. Dôležité miesto v nej zaujímajú pudy a vášne. Pri ľudskom správaní a konaní vášne prenáha vášne (napr. statočnosť nie je nič iné, než zúrivy hnev, prenáhajúci strach. Stretávame sa s ňou tak u človeka, ako u zvierat). Rozum nie je schopný prekonať silu pudov, ale naopak, upadá do ich služieb, stáva sa ich obhajcom. Osobitosťi mysliteľovej metódy analýzy mravných javov sa naplno prejavujú keď odhaľuje mechanizmus, ktorému podlieha naše konanie. Hrdinské činy vyplývajú z márnomyseľnosti a strachu pred hanbou. Ziskuchtivosť, pomstychtivosť, ctižiadostivosť prenáhajú strach. Dobročinnosť má prevažne sebecké pohnútky, to isté platí o milosrdenstve a charitatívnej činnosti. Bohatí tým uspokojujú svoje zlé svedomie a ešte z toho robia zásluhy.

Z Mandevillovho ekonomicko-výrobného utilitarizmu vyplýva:

- Asketické cnosti sú u majetných svojimi dôsledkami škodlivé. Ak by prevládli, stali by sa brzdou rozvoja priemyslu a obchodu. V tejto súvislosti je známy jeho výrok, že módný výstrelok, ktorý utvára pracovné príležitosti pre robotníkov, zamestnáva veľa priemyselných a obchodných odvetní, pomohol rozvoju civilizácie viac, než celá náboženská reformácia so všetkými svojimi bojmi

- Je v záujme majetných, aby existovala iná morálka pre chudobných. Od nich požaduje maximálne odriekanie, maximálne pracovné vypätie, „primerané uspokojovanie“ ich ľudských potrieb. Odtiaľ vyplýva aj jeho odpor aj k školám pre chudobné deti, starostlivosť o chudobných vôbec: „...spoločenský celok nemôže dlho existovať, keď strpí, aby veľa jeho členov zaháľalo a dopriavalo si všemožné pôžitky a príjemnosti bez toho, aby sa súčasne vyskytovala veľká masa ľudí, ktorá musí, s cieľom vyrovnáť to, robiť pravý opak, t.j. zvykať si na ustavičnú prácu, ktorou sa zamestnávajú v záujme tých druhých a súčasne aj vo svojom záujme“.

Etika Mandevilla je druhom **utilitarizmu**, svedectvom širokého diapazónu hľadísk a postupov toho, čo chápeme pod pojmom **utilitarizmus**, jeho rozsiahlej vnútornej diferenciácie. Nemožno mu uprieť schopnosť viacrozmerného videnia, aj keď jeho závery často pôsobia a vyznievajú priamočiara a jednoznačne.

Ak by sme jeho názory porovnali s názormi Shaftesburyho, možno povedať, že predstavujú dve rozličné smerovania (niekedy sa hovorí aj o dvoch extrémnych prístupoch). Obidvaja sú súčasne predstaviteľmi dvoch smerov, ktoré na učenie týchto mysliteľov nadväzujú - utilitarizmu

(T. Hobbes, B. Mandevill) a najrozličnejšie druhy etiky sympatie (Shaftesbury). O Lockovi možno povedať, že jeho názory boli využité obidvoma smermi. Od jeho empirickej psychológie vedie cesta k rozličným etikám citu, ale takisto sa u neho prejavujú aj prvky utilitarizmu.

Možno teda - podľa väčšiny literatúry - k **utilitaristickým etikom** zaraďovať T. Hobbesa, J. Locka, B. Mandevilla, neskôr J. Benthamu, J. Milla, J. St. Milla a biologicko-vývojový utilitarizmus. K **etikom sympatie** by potom patrili A. Shaftesbury, F. Hutcheson, A. Smith a D. Hume a nakoniec k **idealistickej línii** R. Cudworth, H. Moore, R. Cumberland, S. Clarke a ďalší, ktorých tvorbu je možné väčšinou situovať najmä do 19. storočia.

DAVID HUME (1711 - 1776)

Bol predstaviteľom skepticko - racionalistického empirizmu, v etike spolu so Smithom jedným zo zakladateľov etiky citu. Narodil sa v Edinburhu v roku 1711. Syn majiteľa veľkostatku strávil školské roky v rodnom Edinburhu, študoval právo, filozofiu a literatúru. Na francúzskom vidieku napísal svoje hlavné dielo **Skúmanie o ľudskej prirodzenosti** (Treatise of Human Nature) 1739/1740. O zhruba päť rokov neskôr napísal dielo **Eseje morálne a politické** (Essays Moral and Political).

Uchádzal sa o miesto profesora etiky v Edinburhu. Svoje hlavné dielo **Skúmanie ľudského rozumu** (Enquiry Concerning the Human Understanding) napísal v rokoch 1745/1748. Po návrate do Škótska sa zaoberal ekonomickými, nábožensko-vednými a historickými otázkami. Práve z tohto obdobia pochádzajú jeho ďalšie diela - **Skúmanie o princípoch ľudskej mravnosti** (Enquiry Concerning the Principles of Morals) a **Prirodzené dejiny náboženstva** (Natural History of Religion) 1757.

Bol nesporne jedným z najvýznamnejších filozofov svojej doby. Významne ovplyvnil takých veľikánov, ako bol I. Kant, na jeho prínos a skúmania sa odvolávajú mnohí predstavitelia scientizmu. V etike bol zástancom mravnosti, založenej na citoch. Vlastne celá jeho etika je empirická a podobne ako u jeho súčasníka A. Smitha, založená na citoch.

Predmetom nášho mravného hodnotenia sú naše sklony, konanie, len však potiaľ, pokiaľ je vonkajším znakom našich citov.

D. Hume odmieta spor o slobodu či neslobodu nášho konania, resp. presnejšie povedané, nepovažuje ho za podstatný. Veď všetky naše činy sú určované našimi sklonmi a sú teda prirodzené. Prirodzenosť takto vlastne predchádza detailnejšiemu vymedzeniu ľudskej podstaty. Mravným kritériom posudzovania činov a ich motívov je pocit príjemnosti alebo nepríjemnosti. Základným motívom mravného konania je **spoločenský cit** (fellow feeling). Cieľom akéhokoľvek konania je všeobecný úžitok.

Čo je však u Humea veľmi dôležité, je jeho presvedčenie, že naše mravné konanie je usmerňované citmi, nie rozumom. Je to tak preto, že city majú prirodzenú povahu a môžu nás bezpečnejšie usmerňovať, než akéhokoľvek racionálne uvažovanie. Toto má čisto teoretickú funkciu, jeho cieľom je rozlišovať pravdu a nepravdu, nemá sa zaoberať mravným hodnotením, aj keď na neho môže pôsobiť nepriamo v zložitých mravných vzťahoch alebo situáciách.

Takzvané jednoduché cnosti, ktoré sa vzťahujú na jeden predmet, sú vedené bezprostredným citom blahosklonnosti a ľudskosti. Existujú však aj také cnosti, z ktorých úžitok nevyplýva v prípade každého jednotlivého skutku, ale vzniká a prejavuje sa na základe určitých širších súvislostí. Vtedy sa popri cite musí uplatniť aj rozum. Za jednu takúto cnosť považuje Hume spravodlivosť.

V Humových etických názoroch zohráva teda dôležitú úlohu seba-láska, človeku prirodzená blahosklonnosť, prirodzenosť umu a rozumu. Od nich je odvodená spravodlivosť, poriadok, vernosť, vlastníctvo, spoločnosť. Vzájomná náklonnosť a potreby vedú ľudí k spolčovaniu. Rovnako skúsenosť, ako aj rozum im radí, aby sa pri spolčovaní riadili zákonmi a rešpektovali majetok ostatných. Cit spravodlivosti vzniká v priebehu celých dejín tým, že človek pozoroval podobné city a úvahy u iných. Človek je natoľko bystrým živočíchom, že uňho možno nazvať prirodzeným to, čo nevyhnutne vzniká z jeho rozumových schopností.

Už niekoľko ráz sme sa stretli s petrifikáciou, absolutizáciou a s prirodzenosťou vlastností, predpokladov, schopností ľudí, ktoré boli evidentne dobovo podmienené, často historicky prechodné, teda ťažko povedať, že prirodzené. Domnievame sa však, že postup v ktorom mysliteľ podlieha určitej dobovej ilúzii nemožno jednoducho označiť za prejav nejakej ideologizácie a apologetiky myslenia a predstáv doby. Ak si

pripomenieme niektoré charakteristiky, týkajúce sa novoveku, mnohé z toho, čo na prvý pohľad vyzerá ako apologetika, tzv. vylepšovanie skutočností, nebolo ničím iným a nevyplývalo z ničoho iného, než z viery a presvedčenia o neohraničených a nedoziernych perspektívach vývoja ľudstva.

U Humea nemožno takisto nespomenúť jeho často zatracovanú **skepsu**. Mala nielen deštruktívne účinky, ale aj vyslovene humanizačný, demokratický charakter. Treba však poznamenať, že sa z jeho gnozeologických úvah preniesla do etiky len nesmierne sprostredkovaným spôsobom, skôr ako ich rámec, východisko, orientácia a motivácia.

Ak by sme mali vytýčiť niektoré zásadné zhrnujúce myšlienky pri vysvetľovaní Humeových etických názorov, bolo by vhodné pripomenúť jeho zvýrazňovanie **citu**. Má rozhodujúce miesto, prioritu pred rozumom. Hume rozlišuje fyziologické pocity, zmyslové pocity (príjemnosť, bolesť) a reflexívne pocity.

Osobitnú váhu pripisuje zmyslovým pocitom, ktoré delí na pokojné (estetické zážitky) a prudké (nenávisť, radosť, smútok), priame a nepriame. Priame pocity (túžba, nechúť) spája s vôľou, ktorú považuje za druh vnútorného zážitku. Človek chce riadiť svoje telo alebo vyvolať v sebe nejaký nový zážitok. Vôľa vtedy pôsobí pod vplyvom okolností, ktoré ju podmieniajú a podobne ako vo svete prírody, kde sa stretávame s následnosťou faktov, aj ona spája po sebe idúce pocity a vášne a ony sú tiež kritériom dobra a zla.

Zatiaľ čo rozum sa obmedzuje len na hľadanie primeraných prostriedkov na určitý cieľ, cieľa samotného nie je možné dosiahnuť len rozumom. Mravná dokonalosť teda spočíva v schopnosti poskytnúť príjemnosť sebe aj iným alebo schopnosti získať to, čo je užitočné pre mňa i pre iných. No najväčším prejavom mravnej dokonalosti je umenie robiť to, čo je užitočné pre druhých. A práve táto schopnosť sa prejavuje v spoločenskej cnosti spravodlivosti, ku ktorej spoločnosť dospieva výchovou.

Na záver treba ešte spomenúť Humeovo presadzovanie zásady tolerancie tak vo filozofii, ako aj vo veciach morálky a náboženstva. Jeho snahu oslobodiť človeka od nepotvrdených „právd“, ilúzií a mýtov, primerane stanoviť hranice, ale aj rozsah ľudského poznania.

SKÚMANIE O ZÁSADÁCH MRAVNOSTI

Dodatok I. O mravnom cite

102. Ak je prijatá predchádzajúca hypotéza, bude pre nás ľahké rozhodnúť otázku, ktorá vyvstala už predtým, otázku o všeobecných zásadách mravnosti, ak sme ju predtým odsunuli - mohlo nás to doviesť do špekulácií, ktoré sa pre úvahy mravné nehodia - teraz môžeme skúmať akým spôsobom rozum alebo cit pri všetkom rozhodovaní o chvále alebo pokarhaní spolupôsobí.

Keďže predpokladáme, že ťažisko mravnej pochvaly spočíva v prospešnosti nejakej vlastnosti alebo skutku, je zrejmé, že rozumu pripadá významná úloha pri všetkých takýchto rozhodovaniach. Len táto mohutnosť nás dokáza poučiť o tom, kam tieto vlastnosti a skutky smerujú, ale aj poukázať na ich prospešné dôsledky pre spoločnosť a jedinca. V mnohých prípadoch to býva zložité, môžu vzniknúť pochybnosti, vyskytnúť sa protichodné záujmy, treba sa citlivo rozhodovať a prikláňať k hľadisku prospešnosti.

Osobitne to vystupuje na povrch pri otázkach, týkajúcich sa spravodlivosti, alebo otázkach prospešnosti, ktoré doprevádzajú cnosť. Keby každá spravodlivosť bola pre spoločnosť jednoznačne prospešná, ako to je v prípade blahovôle, bolo by to jednoduché a nekonfliktné. Často však prejavy spravodlivosti majú aj neblahé účinky, výhody z nich pre spoločnosť vyplývajú len pri dodržiavaní všeobecného pravidla a zo súhry v spravodlivom konaní viacerých jedincov, preto je to záležitosť nejednoznačná. Rozmanitosti spoločenského konania, rozdielne dôsledky jednotlivých činov, rozdielne záujmy, ktoré obhajujeme, to všetko je nejednoznačné a vyžaduje si starostlivé skúmanie a rozbor. Úlohou občianskych zákonov je odpovedať na otázky, týkajúce sa práva, tam smerujú aj úvahy politikov, právnikov, historické usmernenia a pod.

103. Aj keď je rozum vybavený rozličnými pomôckami, ktoré stačia na odlíšenie prospešných alebo zhubných vlastností či skutkov, nie je dostatočne pripravený na udieľanie mravnej pochvaly alebo pokarhania.

Prospešnosť je len smerovaním k určitému cieľu a keby nám bol ľahostajný cieľ, pociťovali by sme tú istú ľahostajnosť aj k prostriedkom. Je teda potrebné, aby sa tu prejavoval aj nejaký *cit*, ak sa máme rozhodnúť pre zámary prospešné alebo zhubné. Týmto citom nemôže byť cit pre ľudskú blaženosť alebo nevôľa z ich útrap, lebo sú práve rozdielnymi cieľmi, ku ktorým smeruje cnosť a nerest. *Rozum* nás poučí o rozdielných zámeroch skutkov a až *ľudskosť* v nás sa rozhodne pre tie, ktoré sú prospešné a blahodárne.

104. Toto rozdelenie účasti medzi rozumovú a citovú sféru pri každom mravnom rozhodovaní je zrejmé z predchádzajúcej hypotézy. Predpokladajme však, že táto hypotéza je nesprávna - potom je potrebné poohliadnúť sa po nejakej inej teórii, ktorá by nás uspokojila a dovolím si tvrdiť, že sa takáto nikdy nenájde, pokiaľ za jediný prameň mravnosti budeme pokladať rozum. Na dôkaz toho treba uvažovať nasledovne:

I. Nesprávna hypotéza si ľahko uchováva zdanie pravdy, ak sa pohybuje vo všeobecnostiach, používa neustálené výrazy a namiesto dôkazov používa porovnávanie. Markantné je to v takej filozofii, ktorá pripisuje rozlišovanie mravných zásad samému rozumu a nepripúšťa spolupôsobenie citov. Takáto hypotéza nemôže byť ani len zrozumiteľná, aj keď vyzerá presvedčivo a dôveryhodne. Skúmajte, napríklad zločin *nevďačnosti*, ktorý sa vyskytuje vtedy, ak jedna strana prejavuje priazeň, ochotu a preukazuje služby a druhá strana sa za to odvdáči ľahostajnosťou, nevďakom alebo nevšímavosťou, všetky tieto okolnosti treba preskúmať rozumom, no k rozriešeniu nedospejeme.

105. Rozum hodnotí alebo *skutočnú vec*, alebo *vzťahy*. Zamyslime sa najprv, kde je tá skutočná vec, ktorú nazývame *zločinom*, vyčleňme ju, stanovme čas jej trvania, popíšme jej podstatu, určíme jej zmysel. Nachádza sa v duši tej osoby, ktorá je nevďačná. Ona ju musí cítiť a byť si jej vedomá. Nie je tam nič iné, len náš nepriazne alebo naprostá ľahostajnosť. Nemôžeme však povedať, že len oni samotné sú vždy a v každom prípade zločinmi. Nie, stávajú sa zločinmi len vtedy, ak sú obrátené proti osobám, ktoré predtým nám prejavili priazeň. Môžeme teda povedať, že zločin nevďačnosti nie je určitým individuálnym *faktom*, ale vzniká v zhľuku okolností, ktoré pôsobením na dušu pozorovateľa vzbudia pociť pohany.

106. Povieť si, že tento výklad je nesprávny. Zločin naozaj nespočíva v určitom *fakte*, o existencii ktorého nás ubezpečuje *rozum*, ale spočíva v určitých *mravných vzťahoch*, ktoré rozum zaznamenáva takým istým spôsobom, akým zaznamenáva pravdy geometrie alebo algebry. Aké však sú to vzťahy, o ktorých hovoríme? V uvedenom príklade sme uvažovali o dobrých skutkoch u jednej osoby a zlých u osoby druhej. Je medzi nimi protikladný vzťah. Spočíva zločin v tomto protikladnom vzťahu? Alebo pripustíme, že nám niekto nepraje alebo nám niekto ubližuje a my na oplátku budeme k nemu ľahostajní alebo úslužní. Tu máme ten istý protikladný vzťah a predsa naše chovanie je veľmi chválitebné. Nech to posudzujeme z ktorejkoľvek strany, nikdy nemôžeme založiť mravnosť na vzťahu, vždy musíme zavolať na pomoc rozhodujúci cit.

Ak sa tvrdí, že dve a tri sa rovnajú polovici z desiatich, takémuto vzťahu rovnosti sa dá dokonalo rozumieť. Desiatku rozdelíme na dva diely, z nich každý má rovnaký počet jednotiek, ak potom porovnáme ktorýkoľvek z týchto dielov so súčtom dvoch a troch, bude obsahovať toľko jednotiek, ako tento súčet. Lenže pri mravných vzťahoch nemôžeme ísť touto cestou. Mravný skutok, zločin ako nevďak, je vec zložitá. Spočíva mravnosť vo vzťahoch jednotlivých svojich častí navzájom? Ako? Určite presne tento vzťah, skúmajte podrobne a zistíte, že vaše tvrdenia sú nesprávne.

107. Možno budete tvrdiť, že mravnosť spočíva vo vzťahoch skutkov k právnym pravidlám a za dobré alebo zlé ich označíme podľa toho, či s nimi súhlasia, alebo nie. Lenže čo sú to právne pravidlá? Ako ich stanoviť, v čom spočívajú? Povieť, že rozumom, ktorý skúma mravné vzťahy medzi skutkami, takže ich ustanoví porovnávaním skutkov s pravidlom. Nie je to však plané rozumovanie?

Povieť, že je to čistá metafyzika, vyvoláva to podozrenie z nepravdy. Odpoviem, že je to metafyzika, ktorú nikdy nebudeme môcť overiť. No hypotéza, ktorej sa my pridriavame, je prostá: definuje cnosť ako *akúkoľvek duševnú činnosť alebo vlastnosť, ktorá v pozorovateli vyvolá prajný pochvalný cit*, nereseť je jej opakom. Ďalej skúmame iba to, aké skutky majú tento vplyv. Zvažujeme všetky okolnosti, pri ktorých sú tieto skutky zhodné, ďalej hľadáme všeobecné poznatky o týchto citoch. Ak aj toto budete nazývať metafyzikou a vidieť v tom niečo podozrivé, spôsobosť vášho ducha sa k vedám mravným nehodí.

108. II. Ak niekedy nejaký človek uvažuje o vlastnom chovaní (či by napríklad mal pomôcť bratovi alebo dobrodincovi) musí skúmať všetky vzťahy a všetky okolnosti, pomer k týmto osobám, aby vedel stanoviť poradie svojich povinností alebo záväzkov, rovnako, ako keď máme určiť pomer priamok v trojuholníku tak musíme skúmať jeho tvar a vzájomný vzťah jednotlivých jeho častí. Napriek zdanlivej podrobnosti týchto dvoch príkladov je medzi nimi podstatný rozdiel. Ten, kto sa zamýšľa nad trojuholníkmi či kruhmi, má všetky veličiny známe a z nich odvodzuje príslušné vzťahy. Pri rozvažovaní mravných musíme od začiatku byť oboznámení so všetkými predmetmi a vzťahmi a z porovnania celku sa dozvieme, ktorým smerom máme zamerať svoju vôľu alebo pochvalu. Nezisťujeme nijaké nové fakty, neobjavujeme nové vzťahy. Ak je nejaká dôležitá okolnosť neznáma alebo hypotetická, musíme si ju overiť, než tak učiníme, musíme vylúčiť mravné rozhodovanie alebo cítenie. Ak nevieme, či nejaký človek bol útočníkom alebo nie, ako určíme, či osoba, ktorá ho zabila, je zločincem, alebo je nevinná? Keď sú známe všetky okolnosti a všetky vzťahy, nie je rozum potrebný, nemá ani predmet, ktorým, by sa zaoberal. Pochvala alebo trest, ktorý nasleduje, nie je dielom rozumu, ale dielom srdca a nie je výsledkom špekulácie, ale činným citom. V rozumových skúmaníach odvodzujeme zo známych okolností a vzťahov vzťahy nové a neznáme. Pri mravnom rozhodovaní musia byť predom známe všetky okolnosti a vzťahy, duša, uvažujúca o celku, pociťuje dojem sympátie alebo nechuti, úcty alebo opovrhnutia, pochvaly alebo trestu.

ETIKA SYMPATIE ADAMA SMITHA

Jedným z najvýznamnejších predstaviteľov etiky sympatie bol Adam Smith (1723 - 1790). Bol žiakom Hutchesona, u ktorého študoval na univerzite v Glasgove. Ovplyvnili ho jeho prednášky o morálnej filozofii. Jeho hlavným etickým spisom bola Teória mravných citov. Má dlhý, ale aj veľavravný podtitul: Pokus o analýzu princípov, prostredníctvom ktorých ľudia prirodzene posudzujú správanie a charakter nielen svojich blízkych, ale aj svoje vlastné správanie a svoj vlastný charakter. Možno povedať, že v týchto slovách je obsiahnuté to, čo niekedy nebýva u Smitha rozoznávané a primerane vystihnuté.

Etiky sympatie (etiky vychádzajúce z citu sympatie) hovoria o existencii človeku daného, u rozličných predstaviteľov inak určeného a pomenovaného, prirodzeného citu k ľuďom (niekedy je to blahosklonnosť, inokedy súcit alebo sympatia, zmysel pre harmóniu). Spoločné všetkým týmto pomenovaniam je úsilie byť protiváhou čistému egoizmu. Takýto cit je rovnako prirodzený, ako sebeckosť, je človeku daný zvyčajne už v relatívne vyvinutej podobe, alebo ako možnosť, potencia, dispozícia, ktorá je zvyčajne rozvíjaná a aj zdokonaľovaná výchovou.

Býva individuálny, subjektivizovaný, obmedzený, ohraničený jednotlivcom. Moje spolucítenie s druhým, nech ide o radosť alebo sústrasť je len mojim individuálnym pocitom, ktorý je najsilnejší vtedy, keď je prebudený mojim aktuálnym zmyslovým vnemom (keď teraz a tu vidím prejavy bolesti alebo počujem nárek). Za okruhom môjho bezprostrednej skúsenosti a záujmu je obmedzený schopnosťou predstaviť si radosť alebo utrpenie druhého.

Vo svojom diele Teória mravných citov analyzuje Smith pojem sympatie. Hovorí, že aj keď väčšinou považujeme človeka za „prevažne“, alebo výlučne egoistického, predsa sú v jeho prirodzenosti určité princípy, ktoré ho vedú k účasti na osude iných, ktoré dokonca spôsobujú, že šťastie druhých je preňho potrebou, hoci sám z neho nemá nijaký úžitok a je iba jeho pozorovateľom. To však vôbec neznamená, že sa ho netýka, že na ňom nemá „účasť“.

Smith upozorňuje, ako je cit sympatie spojený s pocitmi a preto nielen ako sa niekedy hovorí, subjektívnou, ale aj individuálnou záležitosťou. O pocitoch druhých môžeme byť informovaní len na základe a prostredníctvom predstavivosti a tá je obmedzená a ohraničená. Aj keď je tvoriaca a tvorivá, má skúsenostný, aposteriórny charakter. Závisí od individuálnych dispozícií „recipienta“. Aj keby nám veľmi blízka osoba trpela, naše zmysly by nám o jej utrpení nič nepovedali. Len v predstavivosti by sme si mohli urobiť pojem o jej pocitoch. No aj táto naša duševná schopnosť (predstavivosť) nás môže informovať o tom iba tak, že nám dáva tušiť, aké by boli približne naše pocity, keby sme sa nachádzali v podobnom postavení. Sú to iba dojmy našich vlastných zmyslov a nie toho, kto utrpenie aktuálne prežíva a ktoré naša fantázia reprodukuje.

Často sa hľadá protirečenie medzi tzv. materialistickou tendenciou hlavného Smithovho diela Inquiry in to the nature and causes of the wealth of nations (Skúmanie o podstate a príčinách blahobytu národov), domnievame sa, že skôr by sme mohli povedať realistickou

tendenciou a idealizmom, či fikcionalizmom diela Teória mravných citov. Hovorí sa, a domnievame sa, že nie celkom oprávnené, že v ekonomickej teórii Smith hľadal a nachádzal ekonomické zákony. Akoby pre cýty a etiku tu nebolo miesta. Súčasne súhlasíme s názorom, že jeho etika je etikou vnútrotriednou a preto si nemyslíme, že v tzv. mimoekonomických vzťahoch si dovoľuje byť sentimentálny a snobský, alebo vedecky slabší. Skôr sa prikláňame k názoru, že jeho etika je aj keď zložitým odrazom a vyjadrením, logickým dôsledkom jeho názorov ekonomických.

Tento názor podporuje aj J. Popelová v citovanej práci Etika, keď hovorí, že „...nemožno však celkom súhlasiť, že by jestvovalo také značné protirečenie medzi egoizmom politického ekonóma a altruizmom etika. Smith nie je výslovný altruista a jeho pojem sympatie nie je totožný so súcitom vo význame sústrasť. Sympatia je stav nášho vedomia, ktorý nám umožňuje vcítiť sa, vo fantázii sa stotožňovať s pocitmi iných individuí“.

Prerušíme teraz citovanie a vráťme sa k podtitulu hlavného Smithovho etického diela. Píše, že je pokusom o analýzu princípov, prostredníctvom ktorých ľudia prirodzene posudzujú správanie a charakter nielen svojich blížnych, ale aj svoje správanie a svoj charakter. Popelová vysvetľuje zmysel týchto slov takto: „Vcítением, stotožnením sa v obrazotvornosti sa vlastne cudzie city menia na naše vlastné. Podkladom je tu teda takisto spolucítenie, ako egoizmus“.

ETIKA BENEDIKTA SPINOZU

Mnohí historici filozofie hodnotia jednoznačne uznanlivo prínos **Benedikta Spinozu** (1632 - 1677) pre rozvoj súdobej etickej teórie. Ovplyvnil však aj mnoho mysliteľov, ktorí prišli neskôr.

Spinozova etika je obsiahnutá predovšetkým v jeho základnom filozofickom spise Etika, dokázaná geometrickým spôsobom (Ethica, ordine geometrico demonstrata) 1677 - vyšiel po Spinozovej smrti spolu s menšími traktátmi vo zväzku pod názvom *Opera posthuma*.¹⁾

¹⁾ Etické názory u Spinozu, tesne späté s jeho ontológiou, ale aj s verejným a politickým životom sú obsiahnuté aj v spise Teologicko -

politický traktát (Tractatus theologico - politicus) 1670. Často býva uvádzané aj ďalšie jeho dielo Krátky traktát o bohu, človeku a jeho šťastí, na ktorom pracoval v rokoch 1658-1661.

Pre Spinozovo filozofické dielo je charakteristická prísna **jednota všetkých jeho základných súčastí** - ontológie, teórie poznania, sociálnej teórie, ale aj etiky. Dôsledný **panteistický monizmus**, pokus o ucelenú, jednotnú interpretáciu skutočnosti, včítanie človeka, ovplyvnili charakter Spinozových spoločenských, antropologických a etických názorov.

U Spinozu všetko, čo nie je racionálne a zároveň materiálne, sa znižuje na úroveň púheho módu. V úvodnej kapitole k dejinám novovekej etiky sme upozorňovali na hlavné princípy budovania a výstavby vtedajšej vedy. Mala odhaľovať zákonitosť bytia, racionálnu postihnuteľnosť tejto zákonitosti, pričom platilo, že jestvuje principiálna zhoda medzi zákonmi bytia, že zodpovedajú zákonom myslenia. Obrazne povedané, **rovnaké bolo poznávané rovnakým**. Odtiaľ aj známe Spinozove definície substancie ako niečoho, čo sa prostredníctvom seba samého predstavuje a poznáva. (**Substanciou** rozumiem to - píše v definícii 3, II. časti *Etiky* - čo samo sebou existuje a samo sebou sa predstavuje).

O Spinozovej filozofii je známe, že sa v nej odráža chápanie skutočnosti ako celku, podriadeného **prísnej zákonitosti**, v ktorom panuje neúprosná, neúplatná nevyhnutnosť. Mnoho bádateľov si preto oprávnené kladie otázku, o akej etike, resp. či vôbec o nejakej etike možno u Spinozu hovoriť. Možno sa skutočne pýtať, čo môže mať etika spoločné s železne nevyhnutným poriadkom vecí. Veď aj človek je u Spinozu vlastne neoddeliteľnou súčasťou skutočnosti, súčnom medzi súcnami, podriadené rovnakým zákonom a pohybovým princípom.

Predpokladom väčšiny etických teórií a etiky vôbec je uznávanie ľudskej slobody, a z nej vyplývajúcej možnosti voľby. Zdá sa, že v striktné deterministických koncepciách je akékoľvek hodnotenie irelevantné a dokonca nedovolené. Dobro i zlo, krása a mrzkosť, ľudské a neľudské - strácajú zmysel, ak ich berieme z hľadiska nevyhnutnej zákonitosti vesmíru.

Žiadúce je teda sa u Spinozu pýtať: **ako je množné zlúčiť železnú zákonitosť diania** - ktorého je človek neoddeliteľnou súčasťou - **s jeho mravnou samostatnosťou**? Aké je miesto osobnosti a jej pôsobenie v nekonečnej determinovanosti vesmíru? Nevyhnutné je napríklad

uvažovať - a Spinoza o týchto veciach uvažoval veľmi intenzívne a hlboko - aký je vzťah priestorovej a časovej **nekonečnosti prírody** k mikrokozmu **ľudskej prirodzenosti**? **Ako a či sa vôbec môžu ovplyvňovať - „vstupovať“ do seba?** Aký je spôsob ich koexistencie? Mysliteľ, ktorému bol často vytykaný nedostatok záujmu o človeka, usiluje sa o pochopenie tých jeho najvnútornejších, substanciálnych charakteristík a súvislostí.

V Spinozovom svete teda ~~vládne jedna, pre~~ **všetkých rovnaká zákonitosť** - prírodná zákonitosť, nie je kvalitatívne diferencovaná, strácajú sa v nej akékoľvek ľudské hodnoty. „Preto je **problém vzťahu ľudského správania k tejto zákonitosti** tým ťažší. Nevyhnutne z neho vyplýva absolútna determinovanosť človeka. Ľudskú prirodzenosť, tento spoločný pojem všetkých vtedajších etických i sociálnych teórií, chápe Spinoza ako výraz všeobecnej determinovanosti. Preto nie je ani fikciou, ani robinsonádou, ale iba sledom príčin a následkov, prejavujúcich sa v človeku. No Spinoza napriek tomu nachádza určitú možnosť individuálneho diania, lebo hoci len z hľadiska našej konečnosti, predsa môžeme v tomto nevyhnutnom poriadku príčin a následkov rozlišovať prírodu tvoriacu - natura naturans a prírodu stvorenú - natura naturata.“ (Cit. z J. Popelová, *Etika*).

Človek ako jednotlivec je na jednej strane **prejavom** nekonečnej substancie a na druhej strane má aj svoju vlastnú existenciu a ňou je včlenený do nekonečnej kauzálnej súvislosti konečných vecí, ktorými je brzdený a prostredníctvom ktorých sa mu vnucuje jeho konečnosť. Usiluje sa udržať túto existenciu, čo sa prejavuje ako pud sebazáchovy. Ďalej hovorí Spinoza o afektoch. Prejavuje sa v nich vlastne spôsob reagovania ne určité podnety. Môžu byť aktívne alebo pasívne, to závisí od toho, či sú spojené s adekvátnym alebo neadekvátnym poznaním.

O panteistickom monizme možno povedať, že je filozofiou obsahujúcou už vo svojej dobe črty identity. Prejavuje sa to aj v hľadaní totožnosti psychológie a etiky u Spinozu - totožnosti afektu a intelektu. Aktivni sme len vtedy, keď je naše poznanie celkom adekvátne. Vtedy dosahujeme aj **blaženosť, šťastie**, pričom nie sme brzdení a obmedzovaní konečnosťou vecí.

Ak sa však naše afekty týkajú vonkajších vecí, mohli by sme povedať nepodstatných vecí (v istom zmysle aj vecí nepravých, falošných) ako je sláva, bohatstvo, potom nemôže byť uspokojený náš pud sebazáchovy **keďže sme tým odkázaní nielen na svoju prirodzenosť, ale aj na veci, ktoré nezávisia od nás**.

Aktívni sme iba vtedy, keď adekvátne poznávame, keď vidíme do poriadku vecí, diania, keď ho nazeráme ako nevyhnutný a nie ako nahodilý. Odtiaľ pochádza aj známy **amor dei intellectualis**. Intelpekt je emocionálny a emócia - blaženosť je daná adekvátnym poznaním.

Spinoza svoju filozofiu, a to uznávajú tak jeho priaznivci, ako aj kritici alebo odporcovia, zavrhuje ušľachtilou etikou, zbavenou akéhokoľvek ohľadu na súčasnú morálku, akéhokoľvek ohľadu na náhodné. Jej celková orientácia, aj keď so Spinozom v mnohom nesúhlasil, pripomína etiku I. Kanta.

„Je to čistá mravnosť filozofa, zahľadeného do večného, prísne determinovaného poriadku prírody, ktorý práve pre toto hlboké poznanie nie je otrokom vecí, lebo pochopil ich dočasnosť a náhodnosť, nie je ale pasívny, t.j. nie je vlečený a obmedzovaný vecami, ale jeho aktivita je daná jeho pochopením všeobecnej nevyhnutnosti a v tomto pochopení spočíva aj jeho sloboda. Je to mravný život pod zorným uhlom večnosti, z ktorého vplývajú aktívne afekty, určujúce filozofovo konanie. Je to duševná sila - **fortitudo**, ktorá sa delí na vedomie sily - **animositas** a na ušľachtilosť voči iným - **generositas**.“ (J. Popelová, Etika).

BENEDIKT SPINOZA

ETIKA

Štvrtá časť

Tvrdenia

Tvrdenie 19. Každý nevyhnutne podľa zákonov svojej prirodzenosti túži po tom, čo pokladá za dobré, alebo zavrhuje to, čo pokladá za zlé.

Dôkaz. Poznanie dobra a zla (podľa tvrdenia 8 tejto časti) je sám afekt radosti alebo smútku, pokiaľ si ho uvedomujeme. A preto (podľa tvrdenia 28, časti III) každý nevyhnutne túži po tom, čo pokladá za dobro, a naopak zavrhuje to, čo pokladá za zlo. Ale tento pud nie je nič iné ako sama

esencia človeka čiže jeho prirodzenosť (podľa definície pudu, pozri v poznámke k tvrdeniu 9, časti III a podľa 1. definície afektov). Teda podľa zákonov svojej vlastnej prirodzenosti každý nevyhnutne túži alebo zavrhuje atď. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 20. Čím sa kto väčšmi usiluje a čím lepšie dokáže vyhľadávať to, čo mu je užitočné, t.j. zachovať svoje bytie, tým je schopnejší, a naopak, pokiaľ zanedbáva to, čo mu je užitočné, t.j. nestará sa zachovať svoje bytie, potiaľ je neschopný.

Dôkaz. Schopnosť je práve ľudská moc, ktorú vymedzuje iba ľudská esencia (podľa definície 8 tejto časti), t.j. (podľa tvrdenia 7, časti III) iba snaha človeka zotrvať vo svojom bytí. teda čím viac sa každý usiluje a dokáže zachovať svoje bytie, tým je schopnejší, z čoho vyplýva (podľa tvrdenia 4 a 6, časti III), že pokiaľ sa niekto nestará o zachovanie svojho bytia, potiaľ je neschopný. A to sa práve malo dokázať.

Poznámka. Každý teda dbá, aby vyhľadával to, čo je mu užitočné, čiže aby zachoval svoje bytie, s výnimkou toho, kto podľahol vonkajším príčinám, odporujúcim jeho prirodzenosti. Nikto, hovorím, neodmieta potravu z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti, iba ten, koho vonkajšie príčiny prinútiť, ani nikto z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti nespácha samovraždu. To možno urobiť mnohými spôsobmi: niekto sa totiž zabije, keď ho niekto, vykrútiac mu pravicu, do ktorej náhodou vzal meč, donúti zamieriť meč proti vlastnému srdcu. Alebo na tyranov príkaz je nútený otvoriť si žily, ako Seneca, t.j. túži menším zlom vyhnúť sa väčšiemu, alebo napokon preto, že skryté vonkajšie príčiny pozmenia jeho predstavivosť a tak pôsobia na telo, že nadobudne inú prirodzenosť, ktorá odporuje predchádzajúcej a jej idea v mysli nemôže byť (podľa tvrdenia 10, časti III). Ale aby sa človek usiloval z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti nebyť alebo sa zmeniť na inú formu, je práve také nemožné, ako keby sa z ničoho stalo niečo, ako môže po krátkej úvahe uznať každý.

Tvrdenie 21. Nikto nemôže túžiť, aby bol šťastný, dobre konať a dobre žiť, kto by zároveň netúžil po tom, aby bol, konať a žil, t.j. aby skutočne existoval.

Dôkaz tohto tvrdenia, alebo skôr táto vec je zrejmá sama osebe a vyplýva aj z definície žiadostivosti. Totiž žiadostivosť (podľa 1. definície afektov) šťastne čiže dobre žiť, konať atď. je sama esencia človeka, t.j.

(podľa tvrdenia 7, časti III) snaha každého zachovať svoje bytie. Teda nikto nemôže túžiť atď. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 22. Nemožno si myslieť, že nejaká schopnosť je prednejšia od tejto (totiž od snahy zachovať sa).

Dôkaz. Snaha zachovať sa je sama esencia veci (podľa tvrdenia 7, časti III). Keby sme teda nejakú schopnosť mohli chápať ako prednejšiu od nej, totiž od tejto snahy, potom, (podľa definície 8 tejto časti) by sme samu esenciu chápali ako prednejšiu od seba samej, čo je (ako je samozrejmé) absurdné. nemožno si teda myslieť, že nejaká cnosť atď. A to sa práve malo dokázať.

Dôsledok. Snaha zachovať sa je prvý a jediný základ schopnosti. Nie je mysliteľný nijaký iný, ktorý by bol od neho prednejší (podľa predchádzajúceho tvrdenia), a bez neho (podľa tvrdenia 21 tejto časti) sa nemôže chápať nijaká schopnosť.

Tvrdenie 23. Pokiaľ je človek determinovaný na nejakú činnosť tým, že má neadekvátne idey, vôbec nemožno povedať, že koná na základe schopnosti, ale na základe schopnosti koná len natolko, nakoľko je determinovaný tým, čomu rozumie.

Dôkaz. Pokiaľ je človek determinovaný na nejakú činnosť tým, že má neadekvátne idey, potiaľ (podľa tvrdenia 1, časti III) je v niečom trpný, t.j. (podľa definície 1 a 2 tejto časti) koná niečo, čo nemožno pochopiť iba na základe jeho esencie, t.j. (podľa definície 8 tejto časti), čo nevyplýva z jeho schopnosti. Ale pokiaľ je determinovaný na nejakú činnosť tým, čomu rozumie, potiaľ (podľa toho istého tvrdenia 1, časti III) je činný, t.j. (podľa definície 2 časti III) koná niečo, čo možno pochopiť len na základe jeho vlastnej esencie, čiže (podľa definície 8 tejto časti), čo adekvátne vyplýva z jeho schopnosti. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 24. Konať absolútne cnostne nie je u nás nič iné, ako konať pod vedením rozumu, žiť, zachovávať svoje bytie (tieto tri výrazy označujú to isté), a to na základe toho, že vyhľadávame, čo je pre nás užitočné.

Dôkaz. Konať absolútne cnostne nie je nič iné (podľa definície 8 tejto časti), ako konať podľa zákonov vlastnej prirodzenosti. Ale činní sme len potiaľ, pokiaľ niečomu rozumieme (podľa tvrdenia 3, časti III). Teda konať cnostne nie je u nás nič iné, ako konať pod vedením rozumu, žiť,

zachovávať svoje bytie, a to, (podľa dôsledku tvrdenia 22 tejto časti) na základe toho, že vyhľadávame, čo je pre nás užitočné. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 25. Nikto sa neusiluje zachovať svoje bytie kôli inej veci.

Dôkaz. Snahu, s ktorou sa každá vec usiluje pretrvať vo svojom bytí, vymedzuje len esencia samej veci (podľa tvrdenia 7, časti III) a len z danej esencie tejto veci, a nie inej nevyhnutne vyplýva (podľa tvrdenia 6, časti III), že sa každý usiluje zachovať svoje bytie. Okrem toho toto tvrdenie je zrejmé z dôsledku tvrdenia 22 tejto časti. keby sa totiž človek usiloval zachovať svoje bytie kôli inej veci, potom by táto vec bola prvým základom schopnosti (ako je zrejmé samo osebe), čo je (podľa uvedeného dôsledku) absurdné. Teda nikto sa neusiluje atď. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 26. O čo sa usilujeme rozumom, nie je nič iné, ako poznanie. Pokiaľ myseľ používa rozum, pokladá za užitočné pre seba iba to, čo vedie k poznaniu.

Dôkaz. Snaha zachovať sa nie je nič iné než esencia samej veci (podľa tvrdenia 7, časti III), a pokiaľ existuje vec ako taká, chápe sa ako niečo, čo má silu zotrvať v existencii (podľa tvrdenia 6, časti III) a konať to, čo nevyhnutne vyplýva z danej prirodzenosti (pozri definíciu puđu v poznámke k tvrdeniu 9, časti III). Ale esencia rozumu nie je nič iné ako naša myseľ, pokiaľ chápe jasne a zreteľne (pozri jej definíciu v poznámke 2 k tvrdeniu 40, časti II). teda (podľa tvrdenia 40, časti II) o čo sa usilujeme na základe rozumu, nie je nič iné, ako chápať (podľa prvej časti tohto tvrdenia), táto snaha chápať je teda (podľa dôsledku tvrdenia 22 tejto časti) prvý a jediný základ schopnosti a my sa budeme usilovať chápať veci za nejakým iným účelom. naopak, pokiaľ myseľ rozumne uvažuje, bude môcť pokladať za dobro iba to, čo prispieva k chápaniu (podľa definície 1 tejto časti). A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 27. O ničom s istotou nevieme, či je to dobré alebo zlé, iba o tom, čo skutočne vedie k chápaniu, alebo čo nám v ňom môže zabrániť.

Dôkaz. Pokiaľ myseľ rozumne uvažuje, netúži po ničom, než chápať, ani nič iné nepokladá za užitočné pre seba, iba to, čo vedie k chápaniu (podľa predchádzajúceho tvrdenia). Ale myseľ (podľa tvrdenia 41 a 43, časti II s jej poznámkou) nemá istotu o veciach, iba pokiaľ má adekvátne

idey, čiže (čo je podľa poznámky 2 k tvrdeniu 40, časti II to isté) pokiaľ rozumne uvažuje. Teda o ničom s istotou nevieme, že je to dobré, iba o tom, čo skutočne vedie k chápaniu, a naopak, že zlé je to, čo môže brániť nášmu chápaniu. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 28. Najvyšším dobrom pre myseľ je poznanie boha a najvyššou schopnosťou mysle je poznávať boha.

Dôkaz. To najvyššie, čo môže myseľ pochopiť, je boh, t.j. (podľa definície 6, časti I) súcno absolútne nekonečné, bez ktorého (podľa tvrdenia 15, časti I) nič nemôže ani byť, ani sa nemôže chápať. A tak (podľa tvrdenia 26 a 27 tejto časti) najvyšší úžitok čiže (podľa definície 1 tejto časti) dobro pre myseľ je poznanie boha. Ďalej myseľ je činná len potiaľ, pokiaľ chápe (podľa tvrdenia 1 a 3, časti III), a len potiaľ (podľa tvrdenia 23 tejto časti) možno povedať, že koná úplne na základe svojej schopnosti. teda absolútnou schopnosťou mysle je chápať. Ale to najvyššie, čo myseľ môže chápať, je boh (ako sme práve dokázali). teda najvyššou schopnosťou mysle je chápať boha čiže poznávať ho. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 29. Nijaká jednotlivá vec, ktorej prirodzenosť je úplne odlišná od našej, nemôže ani podporovať, ani obmedzovať našu schopnosť konať a nijaká vec vonkoncom nemôže byť pre nás dobrá alebo zlá, ak nemá s nami nič spoločné.

Dôkaz. Schopnosť každej jednotlivéj veci, a teda aj človeka (podľa dôsledku tvrdenia 10, časti II), ktorou existuje a pôsobí, je determinovaná iba inou jednotlivou vecou/podľa tvrdenia 28, časti I), ktorej prirodzenosť (podľa tvrdenia 6, časti II) treba chápať na základe toho istého atribútu, na základe ktorého sa chápe ľudská prirodzenosť. Teda našu schopnosť konať, nech ju chápeme akokoľvek, môže determinovať, a teda podporovať alebo obmedzovať schopnosť inej jednotlivéj veci, ktorá má s nami niečo spoločné, a nie schopnosť veci, ktorej prirodzenosť je od našej celkom odlišná. A keďže dobrom alebo zlom nazývame to, čo je príčinou radosti alebo smútku (podľa tvrdenia 8 tejto časti), t.j. (podľa poznámky k tvrdeniu 11, časti III), čo zväčšuje alebo znižuje, podporuje alebo obmedzuje našu schopnosť konať, tak vec, ktorej prirodzenosť je od našej celkom odlišná, nemôže pre nás byť ani dobrá, ani zlá. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 30. Nijaká vec nemôže byť pre nás zlá tým, čo má spoločné s našou prirodzenosťou. Ale pokiaľ je pre nás zlá, potiaľ je s nami v rozpore.

Dôkaz. Zlom nazývame to, čo je príčinou smútku (podľa tvrdenia 8 tejto časti), t.j. (podľa jeho definície, pozri v poznámke k tvrdeniu 11, časti III) to, čo znižuje alebo obmedzuje našu schopnosť konať. Keby teda nejaká vec bola pre nás zlá tým, čo má s nami spoločné, mohla by sama znižovať alebo obmedzovať to, čo má s nami spoločné. To je však (podľa tvrdenia 4, časti III) absurdné. Nijaká vec teda nemôže byť pre nás zlá tým, čo má s nami spoločné. Ale naopak, pokiaľ je zlá, t.j. (ako sme práve ukázali) pokiaľ môže znižovať alebo obmedzovať našu schopnosť konať, potiaľ (podľa tvrdenia 5, časti III) je s nami v rozpore. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 31. Pokiaľ sa nejaká vec zhoduje s našou prirodzenosťou, potiaľ je nevyhnutne dobrá.

Dôkaz. Pokiaľ sa totiž nejaká vec zhoduje s našou prirodzenosťou, nemôže byť zlá (podľa predchádzajúceho tvrdenia). Bude teda nevyhnutne alebo dobrá, alebo indiferentná. Ak by sa pripustilo, že je indiferentná, totiž že nie je alebo dobrá, ani zlá, nebude z jej prirodzenosti (podľa axiomy 3 tejto časti) vyplývať nič, čo slúži na zachovanie prirodzenosti jej samej. Ale to je (podľa tvrdenia 6, časti III) absurdné. Teda pokiaľ sa zhoduje s našou prirodzenosťou, bude nevyhnutne dobrá. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 32. Pokiaľ ľudia podliehajú trpným stavom, potiaľ sa o nich nemôže povedať, že sa zhodujú so svojou prirodzenosťou.

Dôkaz. Keď sa povie o veciach, že sa zhodujú so svojou prirodzenosťou, chápe sa tým (podľa tvrdenia 7, časti III) zhoda s mocou, ale nie s bezmocnosťou čiže negáciou, a teda (pozri poznámku k tvrdeniu 3, časti III) ani s trpným stavom. Preto pokiaľ ľudia týmto stavom podliehajú, nemožno o nich povedať, že sú v zhode so svojou prirodzenosťou. A to sa práve malo dokázať.

Poznámka. Vec je zrejma sama osebe. Totiž ten, kto hovorí, že biele a čierne sa zhodujú len v tom, že ani jedno z nich nie je červené, tvrdí, že biele a čierne sa nezhodujú v ničom. Tak aj kto hovorí, že kameň a človek sa zhodujú iba v tom, že obaja sú koneční, bezmocní, alebo že neexistujú z nevyhnutnosti svojej prirodzenosti, alebo napokon že ich vonkajšie

príčiny svojou mocou nekonečne prevyšujú, tvrdí, že kameň a človek sa nezhodujú v ničom. Totiž veci, ktoré sa zhodujú iba v negácii, čiže v tom, čo nemajú, sa v skutočnosti nezhodujú v ničom.

Tvrdenie 33. Pokiaľ ľuďmi zmietajú afekty, ktoré sú trpnými stavmi, môžu stať proti sebe, a potiaľ sa aj jeden a ten istý človek mení a je nestály.

Dôkaz. Prirodzenosť afektov čiže ich esenciu nemožno vysvetliť len našou esenciou čiže prirodzenosťou (podľa definície 1 a 2, časti III), ale musí sa vymedziť mocou, t.j. (podľa tvrdenia 7, časti III) prirodzenosťou vonkajších príčin v porovnaní s našou prirodzenosťou. Z toho vyplýva, že je toľko druhov každého afektu, koľko je druhov predmetov, ktoré na nás pôsobia (pozri tvrdenie 56, časti III), a že na ľudí rozlične pôsobí jeden a ten istý predmet (pozri tvrdenie 51, časti III), a potiaľ sa svojou prirodzenosťou líšia. Napokon aj na jedného človeka (podľa toho istého tvrdenia) ten istý predmet pôsobí rozlične, a potiaľ sa tento človek mení atď. A to sa práve malo dokázať.

Tvrdenie 34. Pokiaľ ľuďmi zmietajú afekty, ktoré sú trpnými stavmi, môžu stať proti sebe, a potiaľ sa aj jeden a ten istý človek mení a je nestály.

Dôkaz. Človek, napríklad Peter, môže byť príčinou, že Pavel pociťuje smútok, lebo má niečo podobné s vecou, ktorú Pavel nenávidí (podľa tvrdenia 16, časti III), alebo preto, lebo sa jediný Peter zmocnil niečoho, čo miluje aj sám Pavel (pozri tvrdenie 32, časti III a poznámku k nemu), alebo pre iné príčiny (hlavné z nich pozri v poznámke k tvrdeniu 55, časti III). V dôsledku toho (podľa 7. definície afektov) môže Pavel Petra nenávidieť, a teda (podľa tvrdenia 40, časti III a poznámky k nemu) Peter môže ľahko Pavlovi nenávisť opätovať. A tak sa (podľa tvrdenia 39, časti III) usilujú robiť si navzájom zle, t.j. (podľa tvrdenia 30 tejto časti) sú jeden proti druhému. Ale afekt smútku je vždy trpný stav (podľa tvrdenia 59, časti III), teda pokiaľ ľuďmi zmietajú afekty, ktoré sú trpnými stavmi, môžu byť jeden proti druhému. A to sa práve malo dokázať.

Poznámka. Povedal som, že Pavel nenávidí Petra, lebo si predstavuje, že Peter vlastní to, čo miluje aj on. Z toho na prvý pohľad akoby vyplývalo, že títo dvaja, pretože milujú to isté, a teda preto, že sa zhodujú svojou prirodzenosťou, si navzájom škodia. A ak je to pravda, boli by tvrdenia 30 a 31 tejto časti nepravdivé. Ale aj budeme vec skúmať nezaujate, uvidíme, že sa to všetko úplne zhoduje. Títo dvaja totiž nie sú si navzájom na ľarchu, pokiaľ sa zhodujú svojou prirodzenosťou, t.j. pokiaľ obidvaja

milujú to isté, ale pokiaľ sa navzájom líšia. Lebo pokiaľ obidvaja milujú to isté, podporuje to lásku jedného i druhého (podľa tvrdenia 31, časti III), t.j. (podľa 6. definície afektov) radosť jedného i druhého. Preto je celkom vylúčené, že by si boli vzájomne na ľarchu, pokiaľ milujú to isté a zhodujú sa svojou prirodzenosťou. Ale príčinou tej veci, ako som povedal, nie je nič iné, než predpoklad, že sa líšia svojou prirodzenosťou. Predpokladáme totiž, že Peter má ideu milovanej veci, ktorá je už jeho, a Pavol naopak má ideu milovanej veci, ktorú už stratil. Preto môže jeden pociťovať radosť, kým druhý smútok, a potiaľ je medzi nimi vzájomný rozpor. Týmto spôsobom môžeme ľahko dokázať, že aj ostatné príčiny nenávisťi závisia len od toho, že sa ľudia prirodzenosťou líšia, a nie od toho, v čom sa zhodujú.

Tvrdenie 35. Pokiaľ ľudia žijú podľa rozumu, potiaľ sa vždy nevyhnutne zhodujú svojou prirodzenosťou.

Dôkaz. Pokiaľ ľuďmi zmietajú afekty, ktoré sú trpnými stavmi, môžu sa svojou prirodzenosťou líšiť (podľa tvrdenia 33 tejto časti) a navzájom si odporovať (podľa predchádzajúceho tvrdenia). No hovorí sa, že ľudia sú činní len potiaľ, pokiaľ žijú podľa rozumu (podľa tvrdenia 3, časti III), a tak všetko, čo vyplýva z ľudskej prirodzenosti, pokiaľ je vymedzená rozumom, sa má chápať (podľa definície 2, časti III) len na základe ľudskej prirodzenosti ako jej najvyššej príčiny. Ale keďže každý túži podľa zákonov svojej prirodzenosti po tom, čo pokladá za dobré, a usiluje sa odstrániť to, čo pokladá za zlé (podľa tvrdenia 19 tejto časti), a pretože to, čo podľa príkazu rozumu pokladáme za dobré alebo zlé, nevyhnutne je dobré alebo zlé (podľa tvrdenia 41, časti II), ľudia, pokiaľ žijú vedení rozumom, potiaľ robia nevyhnutne len to, čo je nevyhnutne dobré pre ľudskú prirodzenosť, a teda pre každého, t.j. (podľa dôsledku tvrdenia 31 tejto časti), čo sa zhoduje s prirodzenosťou každého človeka. A tak sa aj ľudia nevyhnutne vždy zhodujú, pokiaľ žijú vedení rozumom. A to sa práve malo dokázať.

Dôsledok 1. V prírode niet nijakej jednotlivéj veci, ktorá by bola pre človeka užitočnejšia ako človek, ktorý žije podľa rozumu. Pre človeka je totiž najužitočnejšie to, čo sa najväčšmi zhoduje s jeho prirodzenosťou (podľa dôsledku tvrdenia 31 tejto časti), t.j. (ako je samozrejmé) človek. A človek koná úplne podľa zákonov svojej prirodzenosti vtedy, keď žije podľa rozumu (podľa definície 2, časti III), a len potiaľ sa vždy nevyhnutne zhoduje s prirodzenosťou druhého človeka (podľa

predchádzajúceho tvrdenia). Teda pre človeka neexistuje nič užitočnejšie medzi jednotlivými vecami ako človek atď. A to sa práve malo dokázať.

Dôsledok 2. Keď každý človek vyhľadáva najväčšmi to, čo je pre neho užitočné, potom sú ľudia najužitočnejší aj sebe navzájom. Lebo čím viac každý vyhľadáva to, čo je pre neho užitočné, a sám seba sa usiluje zachovať, tým je schopnejší (podľa tvrdenia 20 tejto časti), čiže, čo je to isté (podľa definície 8 tejto časti), tyn väčšia je jeho moc konať podľa zákonov svojej prirodzenosti, t.j. (podľa tvrdenia 3, časti III) žiť podľa rozumu. Ale ľudia sa najväčšmi zhodujú svojou prirodzenosťou vtedy, keď žijú podľa rozumu (podľa predchádzajúceho tvrdenia). Teda (podľa predchádzajúceho dôsledku) ľudia si budú vzájomne nanajvyš užitoční vtedy, keď každý bude vyhľadávať to, čo je pre neho užitočné. A to sa práve malo dokázať.

Poznámka. To, na čo sme práve poukázali, dosvedčuje aj každodenná skúsenosť toľkými skvelými svedectvami každého druhu, že takmer všetci hovoria: Človek je človeku bohom. A predsa sa zriedkavo stáva, že ľudia žijú podľa rozumu, skôr je to s nimi tak, že si zväčša závidia a vzájomne sú si na ťarchu. Ale sotva môžu znášať osamelý život, takže väčšina súhlasí so známym určením, že človek je tvor spoločenský. A skutočne je to tak, že zo spoločenstva ľudí vzniká oveľa viac výhod, ako nevýhod. Nech sa teda satirici vysmievajú ľudským veciam koľko chcú, nech ich teológovia zatracujú, nech melancholici chvália necivilizovaný a primitívny život koľko môžu, nech pohŕdajú ľuďmi a obdivujú zvieratá, ľudia aj tak zistia z vlastnej skúsenosti, že si vzájomnou pomocou oveľa ľahšie zaopatria to, čo potrebujú, a že iba spojenými silami sa môžu vyhnúť nebezpečenstvám, ktoré im zovšadiaľ hrozia. A už ani nehovorím o tom, že je oveľa cennejšie a dôstojnejšie nášho poznania uvažovať o činoch ľudí ako o činoch zvierat, lež o tom obšírnejšie inde.

Tvrdenie 36. Najvyššie dobro je spoločné všetkým tým, ktorí idú cestou cnosti, a všetci sa môžu z neho tešiť rovnako.

Dôkaz. Konať cnostne znamená konať podľa rozumu (podľa tvrdenia 24 tejto časti) a čokoľvek sa usilujeme konať podľa rozumu, znamená chápať (podľa tvrdenia 26 tejto časti). A tak (podľa tvrdenia 28 tejto časti) najvyšším dobrom pre tých, ktorí idú cestou cnosti, je poznať boha, t.j. (podľa tvrdenia 47, časti II a poznámky k nemu) poznať dobro, ktoré je všetkým ľuďom spoločné a všetkým môže patriť rovnako, pokiaľ majú tú istú prirodzenosť. A to sa práve malo dokázať.

Poznámka. Keby sa však niekto spýtal: Čo ak najvyššie dobro tých, ktorí idú cestou cnosti, nie je všetkým spoločné? Nevyplývalo by potom z toho (pozri tvrdenie 34 tejto časti), že ľudia, ktorí žijú podľa rozumu, t.j. (podľa tvrdenia 35 tejto časti) ľudia, pokiaľ sa zhodujú svojou prirodzenosťou, by boli navzájom proti sebe? Tu je naša odpoveď: Nie náhodne, ale zo samej prirodzenosti rozumu vyplýva, že najvyššie dobro človeka je spoločné všetkým, pretože sa odvodzuje zo samej ľudskej esencie, pokiaľ je vymedzená rozumom, a pretože človek by nemohol ani existovať, ani by sa nemohol chápať, keby nebol schopný tešiť sa z tohto najvyššieho dobra. Lebo (podľa tvrdenia 47, časti II) k esencii ľudskej mysle patrí, že adekvátne pozná večnú a nekonečnú esenciu boha.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646 - 1716)

G. W. Leibniz sa narodil v Lipsku ako syn profesora morálnej filozofie (etiky). Tu sa tiež zoznámil s Aristotelovou filozofiou, novoplatonizmom, scholastikou a Descartesovými názormi. Študoval v Jene a neskôr v Altdorfe právo, matematiku, históriu a teológiu. Od roku 1667 pracoval v diplomatických službách, vtedy sa bližšie oboznámil s francúzskou filozofiou. Ako sedemnásťročný napísal svoju dizertačnú prácu **O individuálnom princípe** (De principio individui), 1663. Z významnejších etických spisov to bol **Pokus o teodiceu alebo o božej добрote, ľudskej slobode a pôvode zla** (Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal), 1710. Túto prácu venoval vojvodkyni Žofii. Svoju najvýznamnejšiu prácu, **Monadológiu** (Monadologie) napísal v roku 1714. Z nej aj prinášame ukážku.

Leibniza nepovažujeme zvyčajne za etika par excellence, napriek tomu jeho dielo prispelo k tvorbe všeobecne - humanistického rámca doby. Jeho špeciálne filozofické, metodologické skúmania boli motivované záujmom o človeka, jeho osud, jeho budúcnosť. Optimisticky sa pozerá na perspektívy ľudstva. Patril k tým filozofom, u ktorých bola všeobecná filozofická problematika bezprostredne prepojená, a predovšetkým motivovaná problematikou antropologickou a etickou.

Leibniz obnovuje vo svojej filozofii učenie o monádach. Zo známych dôvodov odmieta spinozovské chápanie substancie, upresňuje a modifikuje pojem substancie u Descartesa. Podľa neho existujú ako jedno-

duché substancie **monády**. Monáda je duchovná a myslíaca, má silu, ktorá jej zaručuje schopnosť pohybu a konania nezávisle od vonkajších popudov. Imanentnou silou monád je poznávanie a **chcenie**. Vďaka poznaniu každá monáda v sebe odzrkadľuje celý kozmos a toto odzrkadľovanie v sebe udržiava vďaka **chceniu**.

Monády ako uzatvorené celky (Leibniz hovorí o nepriestupnosti monád) nemôžu na seba pôsobiť. Monády nemajú „okná“. Keďže podľa neho neexistuje možnosť príčinného pôsobenia zvonka, predpokladá, že všetky monády boli na začiatku svojej existencie uvedené do stavu úplnej **predurčenej harmónie** absolútne centrálnou monádou. Celý vesmír podlieha stálemu, nemennému poriadku, ktorý sa zakladá na stálej, všekozmickej zákonitosti. Vidíme, že Leibniz uvažuje o princípoch etiky, morálky a mravnosti v kozmických súvislostiach, že vlastne určitým spôsobom ontologizuje etické princípy, aby pozemské z nich odvodil a vysvetľoval.

V tomto poriadku absolútnej harmónie je každá monáda determinovaná, napriek tomu, že sama o sebe nepodlieha vonkajším vplyvom. Zároveň je slobodná vo vzťahu k okolitému svetu. Vo sfére vopred stanovenej harmónie ponecháva centrálna monáda (monáda monád) miesto aj pre slobodu v oblasti vnútorného konania a preto človek môže konať mravne, riadiac sa tým, čo považuje za najlepšie.

Každá monáda v sebe odráža všetko, čo sa deje vo vesmíre. Človek, skúmajúc vlastnú dušu, môže v nej a cez ňu poznávať veci, ku ktorým dochádza v kozme, kde je všetko organicky spojené. Zmyslové i rozumové obsahy poznania sú teda produktom duše ako monády, produktom, ktorý sa opiera o **celkovú zhodu medzi subjektívnymi percepciami a vonkajším svetom**. Poznanie má teda objektívnu hodnotu, všetky jeho obsahy možno získať bez pomoci skúsenosti.

Leibniz sa pokúsil syntetizovať poznatky vtedajšej prírodovedy s predstavou o slobode ľudskej vôle, človeka. Absolútne centrálnou monádou je boh. Je chápaný ako **dobro**, usilujúce sa uskutočniť **najvyššie dobro**. Ako taký, tvoriac svet, vybral si a uskutočnil **najlepší a najdokonalejší z možných svetov**. Aj **zlo**, vyplývajúce z nedokonalosti iných monád - stvorení tiež patrí do tohto najlepšieho sveta.

Fyzické zlo, utrpenie slúži len na zvýraznenie dobra. Morálne zlo boh dopúšťa len preto, aby zvýraznil hodnotu **ľudskej slobody**. Leibniz venuje veľa miesta vo svojej filozofii problematike exkulpácie boha

z existencie zla vo svete. A v tejto súvislosti vypracováva niekoľko druhov pomerne účinných spôsobov.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

MONADOLÓGIA

28. Ľudia si počínajú ako zvieratá, pokiaľ sa následky ich pocitov (v konaní) uskutočňujú iba na základe princípu pamäti, a podobajú sa liečiteľom - empirikom, ktorí si osvojili prax bez teórie. V troch štvrtinách nášho konania sme iba empirikmi. Keď napríklad očakávame, že zajtra bude deň, počíname si empiricky, pretože až dosiaľ sa vždy tak stalo. Iba hvezdár súdi o tom na základe rozumu.

29. Ale poznanie nevyhnutných a večne platných pravd nás odlišuje od obyčajných zvierat a spôsobuje, že máme *rozum* a vedy, ktoré nás povznášajú k poznaniu seba samých a Boha. Apráve toto sa v nás nazýva rozumnou dušou alebo *duchom*.

30. Takisto iba poznaním nevyhnutných pravd a ich abstrahovaním sa povznášame *k aktom sebapoznania*, ktoré nám umožňuje myslieť na to, čo sa nazýva *Ja*, a poznávať, že toto alebo ono je v nás: a iba takto, že myslíme na seba samých, myslíme na bytie i podstatu, na jednoduché a zložené, na nehmotné a taktiež na Boha, ponímajúc, že to, čo je v nás obmedzené, je v ňom bez medzí. A tieto akty sebapoznania nám poskytujú hlavné predmety našich úsudkov.

31. Naše úsudky sú založené na *dvoch veľkých princípoch*, a to na *princípe kontradikcie*, na základe ktorého súdime, že nepravdivé je to, v čom je (protirečenie) obsiahnuté, a že *pravdivé* je to, čo je protikladom alebo protirečením *nepravdivého*.

32. A na *princípe dostatočného dôvodu*, na základe ktorého súdime, že nijaký fakt nemôže byť pravdivý alebo existujúci, nijaká výpoveď pravdivá bez toho, že by nemala dostatočný dôvod, prečo je to tak a nie

inak. To platí, aj keď nám tieto (dôvody) veľmi často nemôžu byť vôbec známe.

33. Takisto sú dva druhy *pravd*, a to pravdy *rozumu* a pravdy *faktu*. Pravdy rozumu sú nevyhnutné a ich protiklad je nemožný a pravdy *faktu* sú náhodné a ich protiklad je možný. Keď je nejaká pravda nevyhnutná, možno jej dôvod nájsť rozborom na idey (t.j. uvedomované predmety) a na jednoduchšie pravdy (t.j. tvrdenia), až dovtedy, kým neprídeme k ideám a pravdám prvotným.

Takto matematici rozborom redukujú deduktívne *teorémy* (theorèmes de spéculation) a praktické *previdlá* na *definície*, *axiómy* a *postuláty*.

35. A sú napokon *jednoduché idey*, ktoré nemôžeme vymedziť, sú tiež axiómy a postuláty čiže jedným slovom prvotné princípy, ktoré nemožno dokázať (vyvodiť z iných tvrdení) a ani ich dokazovať netreba, a to sú *identické výpovede*, ktorých protiklad obsahuje výslovné protirečenie.

36. Lenže *dostatočný dôvod* sa musí nachádzať aj v *pravdách náhodných*, čiže v *pravdách faktú*, t.j. v následnosti vecí, obsiahnutých v stvorení vesmíre, kde by rozbor na zvláštne dôvody mohol ísť do podrobností bez medzí, a to pre nesmiernu rozmanitosť vecí prírody a pre delenie telies až do nekonečna. Existuje nekonečnosť tvarov telies) a prítomných i minulých pohybov, ktoré spolu tvoria pôsobiacu príčinu môjho práve prítomného písania, a existuje nekonečnosť detailných sklonov a vlôh mojej duše, prítomných i minulých, ktoré spolu tvoria účelovú príčinu.

37. A keďže každý *detailný fakt* obsahuje iba druhé a ešte detailnejšie náhodnosti, z ktorých každá potrebuje podobnú analýzu, aby bola zdôvodnená, takto nepostúpime ďaleko, teda dostatočný alebo posledný dôvod musí byť mimo sledu alebo radu detailných náhodností, nech by bol tento rad akokoľvek nekonečný.

38. Teda posledný dôvod vecí musí byť v nevyhnutnej substancii, ktorá môže detailné fakty zmien obsahovať iba eminentne (spôsobom vyššej dokonalosti), akoby vo svojom prameni, a práve tento nazývame *Bohom*.

39. Nuž *teda je iba jediný Boh*, a tento Boh dostačuje, pretože *táto substancia je dostatočným dôvodom všetkých detailov, ktoré tiež súvisia s mocou celku*.

40. Možno tiež usudzovať, že *táto najvyššia substancia, ktorá je jediná, všeobecná a nevyhnutná*, keďže mimo seba nemá nič, čo by bolo od nej nezávislé, a keďže je jednoduchým dôsledkom možného bytia, musí

byť neschopná mať hranice a musí obsahovať práve toľko reality, koľko je možné.

41. Z toho vyplýva, že Boh je absolútne dokonalý, keďže *dokonalosť* je iba veľkosť danej reality, presne poňatej, pokiaľ prekonáva hranice či medze vecí, ktoré ich majú. A tam, kde vôbec niet medzí, totiž v Bohu, dokonalosť je absolútne nekonečná.

42. Z toho takisto vyplýva, že tvory majú svoje dokonalosti vplyvom božím, ale svoje nedokonalosti majú z vlastnej prirodzenosti, neschopnej byť bez medzí. Lebo práve tým sa líšia od Boha. Táto *pôvodná nedokonalosť tvorov* sa v každom prípade prejavuje v *prirodzenej zotrvačnosti telies*.

43. Takisto je pravda, že v Bohu nie je iba prameň existencií, ale aj podstát (vecí a bytostí), *nakoľko* sú reálne, alebo prameň toho, čo je reálne v možnosti. To preto, lebo rozum boží je Oblasťou večných pravd či ideí, od ktorých tieto (podstaty) závisia, a preto, že bez neho by nebolo nič reálne v možnostiach, a nielen nič existujúce, ale ani nič možné.

44. Lebo ak je v podstatách či možnostiach, prípadne vo večných pravdách nejaká realita, musí sa zakladať na nejakej existujúcej veci a teda na existencii nevyhnutného bytia, v ktorom jeho podstata (essentia) uzatvára v sebe (svoju aktuálnu) existenciu, alebo v ktorom (reálna) možnosť postačuje pre skutočnosť.

45. Takisto jedine Boh - či nevyhnutné Bytie - má výsadu *nevyhnutne* existovať, ak je možný. A ako nič nemôže zabrániť možnosti toho, čo neuzatvára (v sebe) nijaké medze, nijakú negáciu (kladu), a teda nijaké protirečenie, tak to jediné stačí, aby sme poznali existenciu Boha *a priori* (t.j. z prvotného poznatku). Ale sme ju dokázali aj *a posteriori* (t.j. z druhotných poznatkov), pretože existujú náhodné bytia, ktoré môžu mať svoj posledný a dostatočný dôvod iba v nevyhnutnom bytí, čo má dôvod svojej existencie v sebe samom.

46. Nesmieme si však ako poniektorí predstavovať, že večné pravdy, keďže sú závislé od Boha, sú tiež ľubovoľné a závisia od jeho vôle, ako ich, zdá sa, ponímal Descartes a potom pán Poiret. To platí iba o pravdách náhodných, ktorých princípom je *vhodnosť* alebo voľba *najlepšího*, naproti tomu nevyhnutné pravdy závisia jedine od jeho rozumu a sú mu vnútorným predmetom.

47. Takto jedine Boh je prvotnou jednotou či jednoduchou prapôvodnou substanciou, ktorej plodmi sú všetky stvorené či odvodené monády, rodiace sa z okamihu na okamih, takrečeno nepretržitými výronmi