

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

Definice

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

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

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

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

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

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

Definice 5. Trvání je neohrazené pokračování existence.¹

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

Definice 6. Realitou a dokonalostí rozumím totéž.

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

Axiómy

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

Axióm 2. Člověk myslí.

Axióm 3. Předpokladem toho, aby v nějakém indi-

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

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

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

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

Postuláty následují za tvrzením 13.

Tvrzení

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

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

Poznámka. Toto tvrzení je rovněž zřejmé z toho, že

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tvrzení 5. Formální bytí idejí¹ uznává Boha za

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tvrzení 8. Ideje neexistujících jednotlivých věcí

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

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z předchozí poznámky.¹

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

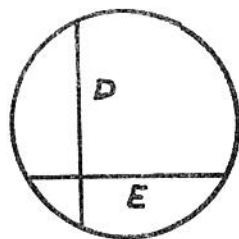
Poznámka. Kdyby si někdo přál k obšírnějšímu vysvětlení nějaký příklad, nedovedl bych opravdu nalézt žádný, který by tuto jedinečnou věc, o níž zde mluvíme, adekvátně objasnil. Přesto se podle možnosti pokusím toto tvrzení nějak ilustrovat.

⟨Jak známo, přirozenost kruhu je taková,² že dvě libovolné tětivy protínající se v bodě, který leží uvnitř kruhu, jsou tímto bodem děleny na takové úseky, že součin úseků jedné tětivy se rovná součinu úseků druhé tětivy. Jinými slovy: plocha obdélníka, jehož hranami jsou úseky jedné tětivy, rovná se ploše obdélníka, jehož hranami jsou úseky druhé tětivy. Takto tedy kruh obsahuje nekonečný počet sobě rovných obdélníků. Přesto nelze o žádném z nich říci, že existuje jinak než jen potud, pokud existuje kruh. Ani o ideji libovolného z těchto obdélníků

¹ Viz opět naši poznámku k tvrzení 17 oddílu I.

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Důkaz. Esence člověka je (podle důsledku před-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Axiómy

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

Axióm 2. Každé těleso se pohybuje pomaleji nebo rychleji.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

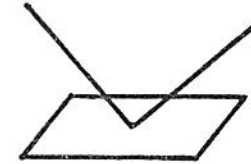
Axióm 1. Všechny mody, jež nějaké těleso zaujme působením jiného tělesa, plynou jednak z přirozenosti tělesa, které je předmětem působení, a současně z přirozenosti působícího tělesa, takže totéž těleso je uváděno v pohyb různými způsoby podle různé přirozenosti těles uvádějících je v pohyb a naopak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

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

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

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

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



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

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

Důkaz. Tělesa se (podle lématu 1) mezi sebou

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

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

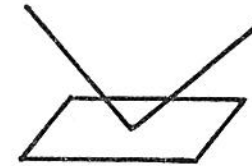
Axióm 1. Všechny mody, jež nějaké těleso zaujme působením jiného tělesa, plynou jednak z přirozenosti tělesa, které je předmětem působení, a současně z přirozenosti působícího tělesa, takže totéž těleso je uváděno v pohyb různými způsoby podle různé přirozenosti těles uvádějících je v pohyb a naopak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

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

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

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

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



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

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

Důkaz. Tělesa se (podle lématu 1) mezi sebou

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

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

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

Důkaz. Toto léma bychom dokazovali stejně jako předchozí.

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

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

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

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

Poznámka. Z předcházejících lémat tedy vidíme,

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

¹ Tato Spinozova poznámka spolu s důkazem k tvrzení 23

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Definice mysli jako ideje těla (připravené tvrzením 11, podle něhož se každá idea vztahuje k individuálnímu předmětu, a tvrzením 13, podle něhož je předmětem mysli tělo), znamená, že by mysl byla formou těla nebo uskutečněním těla v aristotelském smyslu. Idea těla zde znamená, že mysl tělo poznává, že je jeho reprezentací (představou) — viz důkaz tvrzení 28 oddílu III.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Teorie asocičních zákonů, převzatá anglickým empirismem.

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

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

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

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

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

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

¹ Dedukce paměti.

² Teorie přirozeného světla rozumu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Důsledek. Z toho plyne: kdykoli lidská mysl vnímá věci podle obecného řádu přírody, nemá adekvátní poznání ani sebe sama, ani svého těla, ani vnějších těles, nýbrž pouze zmatené a porušené poznání. Mysl poznává totiž sama sebe, jen pokud vnímá ideje stavů těla (podle tvrzení 23 tohoto oddílu). Svě tělo vnímá (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) jen prostřednictvím samotných idejí stavů a_1 rovněž vnější tělesa vnímá jen jejich prostřednictvím (podle tvrzení 26 tohoto oddílu). Tedy pokud má tyto ideje, nemá adekvátní poznání ani sebe (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), ani svého těla (podle tvrzení 27 tohoto oddílu), ani vnějších těles (podle tvrzení 25 tohoto oddílu), nýbrž (podle tvrzení a poznámky 28 tohoto oddílu) pouze porušené a zmatené poznání těchto věcí. Q.e.d.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Důsledek. Z toho plyne: lidská mysl je tím lépe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

patrné, že vnímáme mnoho věcí a vytváříme si obecné pojmy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nou-li se důvody, které by jejich přítomnou existenci vyloučily. Nikdo nebude také pochybovat, že i čas spadá do oblasti našich představ, protože si představujeme, že některá tělesa se pohybují pomaleji, některá rychleji a některá stejně rychle jako jiná. Představme si chlapce, který včera ráno poprvé viděl Petra, odpoledne Pavla, večer Šimona a dnes ráno opět Petra. Z tvrzení 18 tohoto oddílu vyplývá, že jakmile spatří úsvit, představí si hned slunce na stejné dráze jako včera, tj. představí si celý den a současně s ránem Petra, s odpolednem Pavla a s večerem Šimona, tzn. představí si existenci Pavla a Šimona ve vztahu k budoucnosti. Naopak: potká-li večer Šimona, bude vztahovat Pavla a Petra do minulosti, totiž tak, že si je¹ bude představovat zároveň s minulostí, a to tím pravidelněji, čím častěji je potká v tomto pořadí. Jestliže se někdy stane, že jednou večer potká místo Šimona Jakuba, bude si následujícího rána spojovat představu večera střídavě s představou Šimona a s představou Jakuba, nebude si však představovat oba současně. Předpokládáme totiž, že předešlého večera potkal jednoho nebo druhého, ale ne oba dva současně. Jeho představy budou tedy kolísat a při představě budoucího večera se mu bude vybavovat brzy představa jednoho, brzy druhého, tzn. nebude uvažovat o žádném z nich s jistotou, ale o jednom i o druhém bude uvažovat jako o náhodném. A toto kolísání představ nastane vždy, půjde-li o představy stejným způsobem spojené s minulostí nebo přítomností. Tedy věci, které se vztahují jak k minulosti, tak k přítomnosti nebo budoucnosti, budeme si představovat jako náhodné.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tvrzení 48. V mysli není žádná absolutní neboli svobodná vůle. Mysl je determinována k₁ chtění toho či onoho příčinou, jež je determinována jinou příčinou, a ta opět jinou, a tak do nekonečna.

Důkaz. Mysl je určitý a determinovaný způsob myšlení (podle tvrzení 11 tohoto oddílu). Proto nemůže být (podle důsledku b₁/tvrzení 17 oddílu I) svobodnou příčinou své činnosti neboli nemůže mít absolutní schopnost chtění a nechtění, nýbrž k₁ chtění toho či onoho musí být determinována (podle tvrzení 28 oddílu I) příčinou, která je determinována jinou příčinou a ta opět jinou atd. Q.e.d.

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

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

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

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

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

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

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

Důsledek. Vůle a rozum jsou totožné.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4) Konečně je tato teorie nemálo užitečná celé spo-

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

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

III.

O původu a přirozenosti afektů

IV.

O lidské nesvobodě
neboli o síle afektů

Předmluva

Nesvobodou nazývám lidskou bezmocnost v mírnění a omezování afektů. Člověk vydaný napospas afektům není totiž svým pánem, ale vládne mu náhoda, jíž podléhá natolik, že je často nucen následovat to, co je pro něho horší, třebaže vidí to, co je pro něho lepší.¹ V tomto oddílu jsem si stanovil úkol ukázat příčiny toho a ukázat, co je v afektech dobrého nebo špatného. Dříve než začnu, pokládám za vhodné předeslat něco málo o dokonalosti a nedokonalosti a o dobru a zlu.

Jestliže se někdo rozhodl, že vykoná nějakou věc a tuto věc skutečně dokoná, pak nejen on sám, ale i každý, kdo správně pochopil nebo se domnívá, že pochopil úmysl původce tohoto díla a jeho účel, řekne, že tato věc je dokonalá (= dokonaná). Například jestliže někdo vidí nějaké dílo (předpokládám, že ještě není dokončeno) a jestliže ví, že záměrem původce tohoto díla je vystavět dům, pak řekne, že dům je nedokonalý (= nedokonaný), a naopak jestliže vidí, že dílo je dovedeno k cíli, který si jeho původce stanovil, prohlásí je za dokonalé. Kdyby ovšem někdo uviděl nějaké dílo, jaké ještě nikdy neviděl, a kdyby současně neznal ani úmysl jeho původce, pak pochopitelně nebude vědět, zda je dílo dokonalé nebo nedokonalé. Zdá se, že toto byl původní význam těchto slov. Jakmile si však lidé začali

¹ Parafraze citátu z Ovidiových *Proměn*, 7, v. 20. [V doslovné podobě se citát vyskytuje v poznámce k tvrzení 17 tohoto oddílu.

tvorit obecné ideje a vymýšlet vzory pro jednotlivé domy, budovy, věže atd., začali dávat přednost jedněm vzorům před jinými, a tak došlo k tomu, že každý začal nazývat dokonalým to, co souhlasilo s obecnou idejí, kterou si pro věc tohoto druhu vytvořil, a naopak za nedokonalé měl to, o čem se mu zdálo, že s jeho pojetím vzoru příliš nesouhlasí, ačkoli to podle plánu svého tvůrce bylo plně dokonalé. Zdá se, že je to jediný důvod, proč se i o přírodních věcech, tj. o věcech, které lidská ruka nevytvořila, běžně říká, že jsou dokonalé nebo nedokonalé. Lidé jsou totiž zvyklí vytvářet si obecné ideje jak o věcech přírodních, tak o věcech umělých, a tyto obecné ideje považují za vzory věcí. Domnívají se rovněž, že příroda k těmto vzorům přihlíží (podle jejich domnění má všechno její jednání nějaký účel). Kdykoli pak vidí, že v přírodě vzniká něco, co příliš nesouhlasí s jejich vzorovým pojmem této věci, domnívají se, že sama příroda má nějaký nedostatek, dopustila se nějaké chyby a zanechala tuto věc nedokonalou. Je tedy vidět, že lidé si zvykli nazývat přírodní věci dokonalými nebo nedokonalými spíše podle vlastních předpokladů než na základě pravdivého poznání věcí samých. Ukázali jsme v Dodatku k prvnímu oddílu, že příroda nekoná nic za nějakým účelem a že ono věčné a nekonečné jsoucno, které nazýváme Bohem neboli přírodou, jedná s toutéž nutností, s jakou existuje. Dokázali jsme přece (v tvrzení 16 oddílu I), že existuje s toutéž nutností, s níž něco koná. Důvod neboli příčina, proč Bůh neboli příroda něco koná a proč existuje, jsou identické. A tak jako příroda neexistuje kvůli nějakému účelu, tak také nic za nějakým účelem nekoná. Ani její existence, ani její konání není

ovládáno žádným konečným principem nebo účelem. To, co obvykle označujeme jako účelovou příčinu, není nic jiného než lidský pud, pokud je chápán jako hlavní princip nějaké věci neboli její prvotní příčina. Řekneme-li například, že účelovou příčinou tohoto či onoho domu je bydlení, rozumíme tím pochopitelně jen to, že člověk, který si představil pohodlí domáckého života, byl tím pudově pohnut k vystavění domu. Proto představuje bydlení, pokud je chápeme jako účelovou příčinu, jen a jen tento jednotlivý pud, který je takto vlastně příčinou účinnou, jež se považuje za první příčinu, protože lidé příčiny svých pudů obecně neznají. Jsou si sice, jak jsem již několikrát řekl, vědomi svých činů a svých pudů, ale příčiny, které jejich pud determinují, neznají. Běžná tvrzení, že příroda má někdy nedostatky, že se dopouští chyb nebo vytváří nedokonalé věci, počítám mezi předsudky, o nichž jsem pojednal v Dodatku k prvnímu oddílu.

Dokonalost a nedokonalost jsou tedy vlastně pouze módy našeho myšlení, tj. pojmy, které si obvykle vytváříme proto, že navzájem srovnáváme individua téhož druhu nebo téhož rodu. To bylo také důvodem, proč jsem v předcházejícím výkladu (definice 6 oddílu II) řekl, že skutečností a dokonalostí rozumím totéž. Máme totiž zvyk uvádět všechny jednotliviny v přírodě na jeden rod, který nazýváme nejobecnějším, totiž na pojem „jsoučno“, jež se vztahuje na všechny jednotlivé věci v přírodě vůbec. Pokud tedy uvádíme jednotliviny v přírodě na tento jediný rod a vzájemně je mezi sebou srovnáváme a zjišťujeme, že jedny mají více jsoucna neboli reality než druhé, potud říkáme, že jedny jsou dokonalejší než druhé,

a potud, pokud jim přisuzujeme něco, co zahrnuje nějakou negaci, jako například konec, neschopnost, atd., nazýváme je nedokonalými, protože jejich působení nevyvolává v naší mysli stejný stav jako působení těch, které nazýváme dokonalými, avšak nikoli proto, že by jim chybělo něco, co je jim vlastní, nebo proto, že by příroda udělala nějakou chybu. K přirozenosti libovolné věci náleží totiž jen to, co nutně vyplývá z přirozenosti její účinné příčiny, a cokoli vyplývá z přirozenosti účinné příčiny, to nastává nutně.

Pokud jde o dobro a zlo, neoznačují rovněž nic pozitivního ve věcech samých a jsou jen mody nebo pojmy našeho myšlení, které si vytváříme tím, že věci mezi sebou navzájem srovnáváme. Tatáž věc může totiž být současně dobrá i špatná nebo indiferentní. Například melancholikovi je hudba dobrem, pro člověka plného žalu je zlem, ale pro hluchého není ani dobrá, ani zlá. I když je tomu takto, přece jen nemůžeme tato slova přestat užívat. Poněvadž totiž vytvoříme si ideu člověka jako vzor lidské přirozenosti, k němuž bychom vzhlíželi,¹ bude nám užitečné podržet tato slova v tom významu, který jsem uvedl. Budu tedy v následujícím výkladu rozumět dobrem to, o čem s určitostí víme, že je prostředkem k tomu, abychom se co nejvíce přiblížili k vzoru lidské přirozenosti, který jsme si stanovili. Zlem budu rozumět to, o čem s určitostí víme, že by nám mohlo v přiblížení k tomuto vzoru zabránit. Dále budeme mluvit o dokonalých nebo nedokonalých lidech podle toho, do jaké míry se blíží k tomuto vzoru. Hned na začátku je nutno upozornit na to, že když o někom říkám, že přechází od menší dokonalosti

k větší a naopak, nerozumím tím, že by se proměnil z jedné esence neboli formy v jinou (například že by kůň zanikl tak, že se změnil v člověka nebo v nějaký hmyz), nýbrž rozumím tím, že jeho schopnost něco konat, pokud ji chápeme z jeho přirozenosti, se zvětšuje nebo zmenšuje. Konečně ve shodě s tím, co jsem již řekl, budu dokonalostí rozumět zcela obecně realitu, tj. esenci libovolné věci, pokud existuje a působí určitým způsobem, a to bez ohledu na její trvání, neboť o žádné jednotlivé věci nemůžeme říci, že by byla dokonalá jen proto, že setrvala ve své existenci delší čas. Jak známo, trvání věcí nelze vymezit jejich esencí, protože esence věcí v sobě nezahrnuje žádný určitý a determinovaný čas jejich existence. Libovolná věc více nebo méně dokonalá bude však schopna setrvávat ve své existenci s toutéž silou, s níž začala existovat, takže v tomto jediném jsou si všechny věci rovny.

Definice

Definice 1. Dobrem budu rozumět to, o čem bezpečně víme, že je nám to užitečné.

Definice 2. Zlem budu rozumět to, o čem bezpečně víme, že nám to zabraňuje v dosažení nějakého dobra.

(K těmto definicím viz to, co jsem řekl ke konci předcházející Předmluvy.)

Definice 3. Jednotlivé věci nazývám náhodnými, pokud — přihlížíme-li pouze k jejich esenci — nenalézáme nic, co by jejich existenci nutně kladlo nebo co by ji nutně vyvracelo.

Definice 4. Tytéž jednotlivé věci nazývám možnými, pokud — přihlížíme-li k příčinám, které je mají vytvořit — nevíme, zda tyto příčiny jsou determinovány k jejich vytvoření.

(V poznámce a/ k tvrzení 33 oddílu I jsem mezi náhodným a možným nedělal žádný rozdíl, protože tam nebylo třeba jejich přesného rozlišení.)

Definice 5. Protichůdnými afekty budu v následujícím výkladu rozumět ty afekty, jež člověka táhnou na různé strany, přestože jsou stejného druhu. Například přepych a lakota, což jsou dva druhy lásky, jsou protichůdné nikoli svou přirozeností, nýbrž per accidens.

Definice 6. Co rozumím afektem vůči věci budoucí, přítomné a minulé, vysvětlil jsem v poznámce a) a b) k tvrzení 18 oddílu III, na které zde odkazuji.

Na tomto místě je třeba upozornit ještě na to, že jak prostorovou, tak časovou vzdálenost si můžeme zřetelně představit jen k určité mezi. To znamená, jako si představujeme, že všechny předměty, které jsou od nás vzdáleny více než 200 stop (tj. předměty, jejichž vzdálenost od našeho stanoviště převyšuje vzdálenost, kterou jsme schopni si zřetelně představit), jsou jako by od nás stejně daleko a leží v jedné rovině, tak si představujeme, že předměty, jejichž doba existence je od přítomného okamžiku oddělena delším časovým intervalem, než jaký si dovedeme zřetelně představit, jsou od přítomnosti stejně vzdálené a klademe je všechny jakoby do stejného okamžiku.

Definice 7. Účelem, kvůli němuž něco konáme, rozumím pud.

Definice 8. Zdatností a schopností (moci) rozu-

mím totéž, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) zdatnost, pokud se vztahuje k člověku, je přímo esencí člověka neboli jeho přirozeností, pokud je schopna určitých účinků, jimž lze porozumět jen ze zákonů jeho přirozenosti.

Axióm

Axióm. Žádná jednotlivá věc neexistuje v přírodě tak, aby neexistovala jiná, která je mocnější a silnější. Ať je dána jakákoli věc, je dána i jiná, která je mocnější a může způsobit její zánik.

Tvrzení

Tvrzení 1. Nic z toho, co má klamná idea pozitivního, se neruší přítomností něčeho pravdivého, pokud je pravdivé.

Důkaz. Klamnost záleží jen v nedostatku poznání, který zahrnují neadekvátní ideje (podle tvrzení 35 oddílu II), jež samy o sobě nemají nic pozitivního, a proto se nazývají klamnými (podle tvrzení 33 oddílu II). Pokud je však chápeme ke vztahu k Bohu, jsou pravdivé (podle tvrzení 33 oddílu II). Kdyby tedy to, co má klamná idea pozitivního, bylo vyvráceno přítomností pravdivého, pokud je to pravdivé, vyvracela by potom pravdivá idea sama sebe, což je (podle tvrzení 4 oddílu III) nesmyslné. A tak nic z toho, co je pozitivní atd. Q.e.d.

Poznámka. Tomuto tvrzení lze porozumět jasněji z důsledku tvrzení 16 oddílu II. Představa je idea, která ukazuje spíše přítomné uzpůsobení lidského těla než přirozenost vnějšího tělesa, a to nikoli přesně, nýbrž zmateně. Tak se stává, že se mysl, jak se říká, mýlí. Když se například díváme na slunce, představujeme si, že je od nás vzdáleno zhruba 200 stop, a setraváme v tomto omylu tak dlouho, dokud se nedovíme jeho skutečnou vzdálenost. Jakmile jeho skutečnou vzdálenost poznáme, je tím vyvrácen náš omyl, ale není tím vyvrácena představa, tj. idea slunce, která vysvětluje jeho přirozenost jen potud, pokud je jím tělo podníceno, a proto i když poznáme jeho skutečnou vzdálenost, budeme si je dále představovat docela blízko. Jak jsme již řekli v poznámce b) k tvrzení 35 oddílu II, nepředstavujeme si, že slunce je tak blízko proto, že neznáme jeho skutečnou vzdálenost, nýbrž proto, že mysl chápe velikost slunce jen potud, pokud je jím tělo podníceno. Například když se sluneční paprsky při dopadu na vodní hladinu odrážejí do našich očí, představujeme si, že je slunce na vodě, i když jeho skutečnou polohu známe. A tak je to i s ostatními představami, které naši mysl klamou. Ať již zaznamenávají přirozené uzpůsobení těla, nebo ať zaznamenávají zvětšující se nebo zmenšující se schopnost těla jednat, nejsou v rozporu s pravdou, ani přítomností pravdivého nemizejí. Stává se sice, že když se neprávem bojíme nějakého zla, naše bázeň mizí, jakmile dostaneme pravdivou zprávu, ale stává se naopak i to, že když se bojíme zla, které určitě přijde, naše bázeň rovněž zmizí, a to když dostaneme zprávu nepravdivou. A tak představy nemizejí přítomností pravdivého jen proto, že je to pravdivé,

nýbrž proto, že se proti nim postaví jiné představy, silnější než předešlé, které vyloučí přítomnou existenci věcí, které si představujeme, jak jsme ukázali v tvrzení 17 oddílu 11.

Tvrzení 2. Jsme potud trpní, pokud jsme taková část přírody, jež nemůže být pochopena prostřednictvím sebe sama a bez pomoci jiných částí.

Důkaz. Říkáme, že jsme trpní, jestliže v nás vzniká něco, čeho jsme příčinou jen částečnou (podle definice 2 oddílu III), tzn. (podle definice 1 oddílu III) jestliže v nás vzniká něco, co nelze vyvodit jen ze zákonů naší přirozenosti. Jsme tedy trpní, pokud jsme částí přírody, která nemůže být pochopena prostřednictvím sebe sama a bez pomoci jiných částí. Q.e.d.

Tvrzení 3. Síla, s níž člověk setravává ve své existenci, je omezoována a nekonečně překonávána mocí vnějších příčin.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z axiómu tohoto oddílu. Existuje-li nějaký člověk, pak existuje současně něco jiného, dejme tomu A, co je mocnější, a existuje-li A, pak existuje opět něco jiného, dejme tomu B, co je mocnější než A, a tak do nekonečna. Schopnost člověka je tedy vymezena mocí jiné věci a je nekonečně překonávána mocí vnějších příčin. Q.e.d.

Tvrzení 4. Není možné, aby člověk nebyl částí přírody a aby podléhal jen těm změnám, kterým je možno porozumět jenom z jeho vlastní přirozenosti a jejichž je adekvátní příčinou.

Důkaz. Moc, s níž jednotlivé věci, a tedy i člověk, zachovávají své bytí, je sama moc Boha neboli přírody (podle důsledku tvrzení 24 oddílu I), ovšem nikoli pokud je nekonečná, nýbrž pokud je možno

ji vyložit ze skutečné esence člověka (podle tvrzení 7 oddílu III). Je tedy moc člověka, pokud je vykládána z jeho činné esence, částí nekonečné moci Boha neboli přírody, tzn. (podle tvrzení 34 oddílu I) částí nekonečné esence přírody. Tím jsme dokázali první polovinu tvrzení. Dále, kdyby mohl nastat případ, že by člověk nepodléhal žádným změnám než těm,¹ které lze chápat jen z jeho vlastní přirozenosti, vyplývalo by z toho (podle tvrzení 4 a 6 oddílu III), že by nemohl zaniknout, nýbrž že by nutně existoval věčně. Muselo by to vyplývat buď z příčiny, jejíž moc by byla konečná či nekonečná, tj. buď ze samotné moci člověka, který by takto byl schopen odstranit ty změny, jež by měly svůj původ ve vnějších příčinách, nebo z nekonečné moci přírody, kterou by byly všechny jednotlivé věci řízeny tak, aby člověk podléhal pouze těm změnám, které by sloužily k jeho zachování. Ale (podle předchozího tvrzení, jehož důkaz je zcela obecný a které platí pro všechny jednotlivé věci) první případ je nesmyslný. Kdyby se tedy mohlo stát, že by člověk podléhal jen těm změnám, které lze chápat z jeho přirozenosti, a tedy (jak jsme již ukázali), kdyby nutně existoval stále, muselo by to vyplývat nutně z nekonečné moci Boha, a tedy (podle tvrzení 16 oddílu I) musel by být celý řád přírody, pokud ji chápeme ve smyslu atributu rozlehlosti a myšlení, odvozen z nutné přirozenosti Boha, pokud je chápán jako dotčený idejí nějakého člověka. Z toho by tedy vyplývalo (podle tvrzení 21 oddílu I), že by člověk byl nekonečný, což je (podle

¹ Smysl: člověk je vždy vystaven změnám, které vyplývají z řádu celé přírody, nikoli pouze změnám, které vyplývají z jeho vlastní přirozenosti.

první části tohoto důkazu) nesmyslné. A tak není možné, aby člověk nepodléhal jiným změnám, než jsou ty, jejichž je adekvátní příčinou. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: člověk je vždy nutně vystaven vášním, řídí se obecným řádem přírody a přizpůsobuje se mu natolik, nakolik to přirozenost věcí vyžaduje.

Tvrzení 5. Sílu a vzrůst každé vášně a její setrvávání v existenci nelze vymezit mocí, s níž se snažíme setrvat v existenci, nýbrž porovnáním moci vnější příčiny s mocí naší.

Důkaz. Esenci nějaké vášně nelze vyložit jen z naší esence (podle definice 1 a 2 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) moc vášně nelze vymezit mocí, s níž se snažíme setrvat ve svém bytí, nýbrž (podle toho, co jsme dokázali v tvrzení 16 oddílu II) musí být nutně vymezena určením vzájemného poměru mezi mocí vnější příčiny a mocí naší. Q.e.d.

Tvrzení 6. Síla nějaké vášně neboli afektu může natolik převýšit ostatní lidská konání neboli lidskou moc, že afekt v člověku tvrdošijně setrvává.

Důkaz. Síla a vzrůst libovolného zakoušení a jeho setrvávání v existenci se vymezuje porovnáním moci vnější příčiny s mocí naší (podle předchozího tvrzení), a proto může (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) lidskou moc překonat atd. Q.e.d.

Tvrzení 7. Afekt může být omezen a odstraněn jenom afektem, který je opačný a silnější než ten, jenž má být omezen.

Důkaz. Afekt, pokud se vztahuje k mysli, je idea, kterou mysl přitakává větší nebo menší síle těla k existenci, než mělo dříve (podle obecné definice afektů na konci třetího oddílu). Jestliže je tedy mysl

tísňena nějakým afektem, je tělo současně zachvá-
ceno stavem, při kterém jeho schopnost jednat se
zvětšuje nebo zmenšuje. Tento stav těla dostává dále
(podle tvrzení 5 tohoto oddílu) sílu k setrvání ve
svém bytí od své příčiny, a nemůže být proto ome-
zen ani odstraněn jinak než tělesnou příčinou (podle
tvrzení 6 oddílu II), již je tělo podníceno způsobem
opačným (podle tvrzení 5 oddílu III) a která (podle
axiómu tohoto oddílu) je silnější. Proto (podle
tvrzení 12 oddílu II) je mysl podnícena idejí stavu,
který je opačný a silnější než předchozí, tzn. (podle
obecné definice afektů) že mysl bude zachvá-
cena afektem silnějším a opačným, než byl předešlý, a ten
vyloučí nebo odstraní existenci předešlého. A tak
afekt nemůže být odstraněn ani omezen jinak než
afektem opačným a silnějším. Q.e.d.

Důsledek. Afekt, pokud se vztahuje k mysli, nelze
omezit ani zrušit jinak než idejí stavu těla, který je
opačný a silnější než stav, jemuž podléháme. Afekt,
jemuž podléháme, nelze totiž omezit ani zrušit jinak
než afektem silnějším a opačným (podle předchozího
tvrzení), tzn. (podle obecné definice afektů) jinak než
idejí stavu těla, který je silnější a opačný než afekt,
jemuž podléháme.

Tvrzení 8. Poznání dobra nebo zla není nic jiného
než afekt radosti nebo smutku, pokud jsme si ho vě-
domi.¹

Důkaz. Dobrem nebo zlem nazýváme to, co pro-
spívá nebo překáží zachování našeho bytí (podle
definice 1 a 2 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 7

¹ Tato definice má klíčový význam vzhledem k tématu
Spinozova díla. Podle Spinozy neexistuje zvláštní princip
mravnosti kromě užitečnosti a sebezáchovy.

oddílu III) to, co zvětšuje nebo zmenšuje, podporuje
nebo omezuje naši schopnost něco konat. Pokud
tedy vnímáme, že nějaká věc v nás vyvolává radost
nebo smutek (podle definice radosti a smutku, které
viz v poznámce k tvrzení 11 oddílu III), nazýváme ji
dobrou nebo špatnou. A tak poznání dobra nebo zla
není nic jiného než idea radosti nebo smutku, která
nutně plyne právě z afektu radosti nebo smutku
(podle tvrzení 22 oddílu II). Tato idea je však spoje-
na s afektem tímž způsobem, jako je mysl spoje-
na s tělem (podle tvrzení 21 oddílu II), tzn. že tato
idea se ve skutečnosti od samého afektu, tj. (podle
obecné definice afektů) od ideje stavu těla, liší jedině
pojmem.¹ A tak toto poznání dobra nebo zla není
nic jiného než sám afekt, pokud jsme si ho vědomi.
Q.e.d.

Tvrzení 9. Afekt, jehož příčinu si představujeme,
jako by nám byla přítomna, je silnější než afekt, jehož
příčinu si jako přítomnou nepředstavujeme.

Důkaz. Představa je idea, již mysl myslí na věc,
jako by byla přítomná (viz její definici v poznámce
k tvrzení 17 oddílu II), přítom však ukazuje víc uzpů-
sobení lidského těla než přirozenost vnější věci (podle
důsledku b/ tvrzení 16 oddílu II). Afekt je tedy (podle
obecné definice afektů) představa, pokud ukazuje
uzpůsobení lidského těla. Ale představa (podle
tvrzení 17 oddílu II) je intenzívnější, dokud si ne-
představíme, co přítomnou existenci vnější věci vylou-
čuje. A tak i afekt, jehož příčinu si představujeme
jako přítomnou, je intenzívnější neboli silnější, než

¹ Tj. říkáme-li o něčem, že je to dobré, pak tím minimě ra-
dost spojenou s určitým afektem. Pojmově je však idea dobrého
jiná idea.

kdybychom si představovali, že jeho příčina není přítomna. Q.e.d.

Poznámka. Když jsem v tvrzení 18 oddílu III řekl, že představa minulé nebo budoucí věci v nás vyvolává tíž afekt, jako kdyby věc, kterou si představujeme, byla skutečně přítomna, výslovně jsem upozornil, že je to pravdivé, jen pokud přihlížíme k pouhé představě oné věci. Přirozenost představy zůstává totiž beze změny, ať si věci představujeme jako přítomné nebo ne. Tvrdil jsem však, že tato představa může zeslábnout, jestliže přemýšlíme jako o přítomných o jiných věcech, které přítomnou existenci budoucí věci vylučují. Tehdy jsem na to neupozornil, protože k pojednání o síle afektů jsem určil tento oddíl.

Důsledek. Představa budoucí nebo minulé věci, tzn. věci, o které přemýšlíme ve vztahu k budoucnosti nebo minulosti a vylučujeme přítom přítomnost, je při stejných okolnostech slabší než představa přítomné věci, a tedy i afekt vztahující se k budoucí nebo minulé věci je slabší než afekt vztahující se k věci přítomné.

Tvrzení 10. Představujeme-li si, že budoucí věc brzy nastane, pak afekt, který v nás vyvolává, je silnější, než by byl afekt, který by v nás vyvolávala, kdybychom si představovali, že čas její existence je od přítomnosti vzdálen dále. Také vzpomínkou na věc, kterou si představujeme jako nedávno minulou, jsme podněcováni intenzivněji, než kdybychom si ji představovali jako dávno minulou.

Důkaz. Pokud si představujeme, že nějaká věc brzy nastane nebo že není daleko za námi, představujeme si něco, co přítomnost této věci vylučuje méně,

než kdyby čas její budoucí nebo minulé existence byl v našich představách více vzdálen (jak se rozumí samo sebou). Potud jsme jí tedy (podle předchozího tvrzení) intenzivněji podněceni. Q.e.d.

Poznámka. Z toho, co jsme poznamenali k definici 6 tohoto oddílu, vyplývá: předměty, jež jsou od přítomnosti odděleny delším časovým intervalem, než jaký jsme schopni si představit, podněcují nás stejně slabě, i když chápeme, že mezi předměty samotnými je dlouhý časový interval.

Tvrzení 11. Afekt vůči věci, kterou si představujeme jako nutnou, je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci možné nebo náhodné, tj. nikoli nutné.

Důkaz. Pokud si představujeme, že nějaká věc je nutná, potud přitakáváme její existenci, a naopak, pokud si představujeme, že není nutná, potud její existenci popíráme (podle poznámky k tvrzení 33 oddílu I), a tak (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) afekt vůči věci nutné je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci, která není nutná. Q.e.d.

Tvrzení 12. Afekt vůči věci, o níž víme, že v přítomnosti neexistuje a kterou si představujeme jako možnou, je za stejných ostatních okolností intenzivnější než afekt vůči věci náhodné.

Důkaz. Pokud si představujeme nějakou věc jako náhodnou, nejsme podněceni žádnou představou jiné věci, která by předpokládala existenci věci (podle definice 3 tohoto oddílu), nýbrž naopak (podle předpokladu) představujeme si něco, co její přítomnou existenci vylučuje. Ale pokud si představujeme nějakou věc jako možnou v budoucnosti, potud si představujeme něco, co předpokládá její existenci (podle

definice 4 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 18 oddílu III) něco, co podporuje naději nebo strach. Proto afekt vůči věci možné je intenzivnější. Q.e.d.

Důsledek. Afekt vůči věci, o které víme, že v přítomnosti neexistuje a kterou si představujeme jako náhodnou, je mnohem slabší, než kdybychom si představovali, že věc je v naší přítomnosti.

Důkaz. Afekt vůči věci, kterou si představujeme jako existující v přítomnosti, je intenzivnější, než kdybychom si ji představovali jako budoucí (podle důsledku tvrzení 9 tohoto oddílu), a je mnohem prudší, představujeme-li si, že tento budoucí čas není od přítomnosti příliš vzdálen (podle tvrzení 10 tohoto oddílu). Je tedy afekt vůči věci, jejíž dobu existence si představujeme jako velmi vzdálenou od přítomnosti, mnohem slabší, než kdybychom si ji představovali jako přítomnou, ale nicméně (podle předchozího tvrzení) je intenzivnější, než kdybychom si představovali onu věc jako náhodnou. Proto afekt vůči věci náhodné bude mnohem slabší, než kdybychom si představovali, že věc je v naší přítomnosti. Q.e.d.

Tvrzení 13. Afekt k náhodné věci, o které víme, že v přítomnosti neexistuje, je za stejných ostatních okolností slabší než afekt vůči věci minulé.

Důkaz. Pokud si představujeme nějakou věc jako náhodnou, potud to v nás nevyvolává představu žádné jiné věci, která by její existenci předpokládala (podle definice 3 tohoto oddílu), nýbrž naopak (podle předpokladu) představujeme si něco, co její přítomnou existenci vylučuje. Pokud si ji však představujeme ve vztahu k minulosti, potud předpokládáme, že si představujeme něco, co nám ji připomíná, nebo

něco, co vzbuzuje představu této věci (viz tvrzení a poznámku 18 oddílu II), a potud to způsobuje, že na ni myslíme jako na přítomnou (podle důsledku tvrzení 17 oddílu II). Proto (podle tvrzení 9 tohoto oddílu) afekt vůči náhodné věci, o níž víme, že v přítomnosti neexistuje, bude za stejných ostatních okolností slabší než afekt vůči věci minulé. Q.e.d.

Tvrzení 14. Pravdivé poznání dobra a zla, pokud je jako takové chápeme, není schopno omezit žádný afekt. Je schopno jej omezit jenom tehdy, pokud je pojímáno jako afekt.

Důkaz. Afekt je idea, již mysl přitakává větší nebo menší — oproti dřívějšímu — síle svého těla existovat (podle obecné definice afektů). Proto (podle tvrzení 1 tohoto oddílu) nemá nic pozitivního, co by mohlo být přítomností něčeho pravdivého vyvráceno, a tedy pravdivé poznání dobra a zla, pokud je pravdivé, není schopno omezit žádný afekt. Ale pokud je afektem (viz tvrzení 8 tohoto oddílu) a pokud je tento afekt silnější než afekt, který má být omezen, potud (podle tvrzení 7 tohoto oddílu) může tento afekt omezit.¹ Q.e.d.

Tvrzení 15. Žádost, vznikající z pravdivého poznání

¹ Na tom se zakládá lidské ovládnání vášní. Teorie, podle níž jsme schopni ovládat afekty, „které jsou vášněmi“, má tyto prvky: 1. v rozumových afektech si mysl uvědomuje svou schopnost něco konat; 2. jsou spojeny s adekvátním poznáním a s tím, že se člověk řídí podle rozumu; 3. působení afektů, „které jsou vášněmi“, se vztahuje obvykle jen k části našeho těla a je nepřiměřeně intenzivní. Rozumové afekty působí proti tomu a činí celé tělo způsobilějším přijímat mnohé podněty; 4. rozumové afekty umožňují vzájemnou shodu mezi lidmi ve státě; 5. tyto afekty umožňují svobodu, pokud je jí člověk schopen. Touto svobodou se nicméně člověk nestaví proti přírodě, protože rozumové mírnění afektů znamená žít ve shodě s esencí vlastního těla.

dobra a zla, může být potlačena nebo omezena mnoha jinými žádostmi vznikajícími z afektů, které nás tísní.

Důkaz. Z pravdivého poznání dobra a zla, pokud je chápeme jako afekt (podle tvrzení 8 tohoto oddílu), vzniká nutně (podle 1. definice afektů) žádost, jež je tím větší, čím větší je (podle tvrzení 37 oddílu III) afekt, z něhož vzniká. Ale protože (podle předpokladu) tato žádost vzniká z toho, že něco chápeme pravdivě, vzniká v nás, pouze pokud něco konáme (podle tvrzení 37 oddílu III). Musí být tedy chápána pouze z naší esence (podle definice 2 oddílu III), a proto (podle tvrzení 7 oddílu II) její síla a vzrůst musí být vymezovány jen lidskou mocí. Dále, žádosti, jež vznikají z afektů, kterými jsme tísněni, jsou tím větší, čím jsou tyto afekty prudší, a proto musí být jejich síla a vzrůst (podle tvrzení 5 tohoto oddílu) vymezovány jen mocí vnějších příčin, která — srovnáme-li ji s naší mocí — naši moc (podle tvrzení 3 tohoto oddílu) nekonečně překonává. Proto žádosti vznikající z těchto afektů mohou být prudší než žádost, která vzniká z pravdivého poznání dobra a zla, a proto ji mohou omezit nebo potlačit. Q.e.d.

Tvrzení 16. Žádost vznikající z poznání dobra a zla, pokud se toto poznání vztahuje k budoucnosti, může být snadněji potlačena nebo omezena žádostí po věcech, které jsou příjemné v přítomnosti.

Důkaz. Afekt k věci, kterou si představujeme jako budoucí, je slabší než afekt z přítomné věci (podle důsledku k tvrzení 9 tohoto oddílu). Ale žádost vznikající z pravdivého poznání dobra a zla může být (podle předchozího tvrzení, jehož důkaz má obecnou platnost) potlačena nebo omezena nějakou nerozvážnou žádostí, i když se toto poznání týká věcí v přítomnosti

dobrych. A tak žádost, vznikající z téhož poznání, pokud se vztahuje k budoucnosti, může být tím snadněji omezena nebo potlačena atd. Q.e.d.

Tvrzení 17. Žádost vznikající z pravdivého poznání dobra a zla, pokud se toto poznání vztahuje k věcem náhodným, může být ještě mnohem snadněji potlačena žádostí po věcech, které jsou přítomné.

Důkaz. Toto tvrzení dokazujeme v důsledku tvrzení 12 tohoto oddílu stejným způsobem jako tvrzení předcházející.

Poznámka. Domnívám se, že jsem v těchto tvrzeních ukázal příčinu, proč se lidé dají snáze pohnout svým míněním než pravdivým důvodem a proč pravdivé poznání dobra a zla vyvolává v mysli určité pohnutky, které často musí ustoupit různým druhům smyslnosti. Proto říká básník: „Sic vidím a schvaluji lepší, vésti se však dám horším.“¹ Totéž je asi myšleno slovy knihy Kazatel: „Kdo rozmnožuje poznání, rozmnožuje bolest.“² Necituji jej zde však proto, abych dospěl k závěru, že lépe je nevědět než vědět nebo že v ovládní afektů není rozdíl mezi hloupým a moudrým. Říkám to zde proto, že je nutné poznat moc i bezmocnost naší přirozenosti, abychom mohli určit, co rozum při mírnění afektů zmůže a co nikoli. Řekl jsem, že v tomto oddíle pojednám jen o lidské bezmocnosti. O moci, kterou má nad afekty rozum, jsem se rozhodl pojednávat zvlášť.

Tvrzení 18. Žádost, která vzniká z radosti, je za stejných ostatních podmínek silnější než žádost, která vzniká ze smutku.

Důkaz. Žádost je sama esence člověka (podle 1. de-

¹ Ovidius, Proměny, přel. F. Stiebitz, Praha 1956, str. 193.

² Viz Kazatel I, 18.

finice afektů), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) snaha, s níž se člověk snaží setrvávat ve své esenci. Proto žádost, která vzniká z radosti, je (podle definice radosti, kterou viz v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) afektem radosti podporována nebo zvětšována. Naopak žádost, která vzniká ze smutku, je (podle téže poznámky) zmenšována nebo omezována. Proto síla žádosti, která vzniká z radosti, musí být určována současně lidskou mocí a mocí vnější příčiny. Naopak žádost, která vzniká ze smutku, musí být určována jen lidskou mocí, a proto je první z nich silnější než druhá. Q.e.d.

Poznámka. V těchto několika málo tvrzeních jsem vysvětlil příčiny lidské nemohoucnosti a nestálosti, vysvětlil jsem, proč lidé nezachovávají příkazy rozumu. Zbývá ještě ukázat, co je to, co nám předepisuje náš rozum, a které afekty se shodují s pravidly lidského rozumu a které jsou s nimi naopak v rozporu. Dříve, než se však dám do podrobného dokazování těchto věcí způsobem užívaným v geometrii, považuji za vhodné ukázat zde v krátkosti zásady, které nám diktuje náš rozum, aby mohl každý lépe pochopit, co mám na mysli. Protože rozum nám neukládá nic, co by odporovalo naší přirozenosti, žádá nás, aby každý miloval sám sebe, vyhledával to, co je nám skutečně užitečné, a směřoval k tomu, co člověka vede skutečně k větší dokonalosti, a vůbec, aby se každý, pokud je sám sebou, snažil zachovávat své vlastní bytí. A to je pravdivé se stejnou nutností, jako že celek je větší než jeho část (viz tvrzení 4 oddílu III). Dále, protože zdatnost¹ není (podle definice 8 tohoto

¹ Spinozova „virtus“ je schopnost něco konat, která je tím větší, čím více je toto konání v soulase se sebezáchovou. Ve

oddílu) nic jiného než konání něčeho podle zákonů vlastní přirozenosti, vyplývá z toho za prvé, že základem zdatnosti je sama snaha zachovat své vlastní bytí a že štěstí záleží v tom, že člověk je schopen zachovat své bytí. Za druhé z toho vyplývá, že ctnost si musíme přát kvůli ní samé a že není nic cennějšího a užitečnějšího, po čem bychom měli toužit. Za třetí z toho plyne, že lidé, kteří spáchají sebevraždu, nemají ve své moci svého ducha a jsou zcela přemoženi vnějšími příčinami, které odporují jejich přirozenosti. Z postulátu 4 oddílu II dále plyne, že nikdy nemůžeme způsobit, abychom se při snaze o zachování našeho bytí zcela obešli bez věcí, které jsou mimo nás, a abychom žili bez veškerého styku s věcmi mimo nás. Přihlédneme-li ke své mysli, vidíme, že náš rozum by byl rozhodně dokonalý, kdyby mysl byla samotná a kdyby nerozuměla ničemu jinému než sobě. Mimo nás tedy existuje mnoho věcí, které jsou nám užitečné a po kterých musíme toužit. Z nich si nelze myslit prvořadější nad ty, jež se naprosto shodují s naší přirozeností. Například jestliže se spojí dohromady dvě individua zcela totožné přirozenosti, vytvářejí individuum, které je dvakrát mocnější. Pro člověka tedy není nic užitečnějšího než zase člověk. Opakuji: lidé si nemohou přát k zachování svého bytí nic lepšího, než aby se všichni ve všem tak shodovali, že by mysli a těla všech lidí tvořily jaksi jednu mysl a jedno tělo a že by se všichni snažili pokud možno společně za-

shodě se základní tendencí své filozofie považuje Spinoza „virtus“ i za mravní hodnotu. Proto překládáme „virtus“ jako „ctnost“ v případech, kdy jde o její etický či morální aspekt (například necháváme-li se vést rozumem), zatímco ve zbývajících případech překládáme jako „zdatnost“.

chovávat své bytí a hledat to, co je užitečné všem. Z toho plyne, že lidé, kteří se řídí rozumem, tj. lidé, kteří se při hledání toho, co je jim užitečné, nechávají vést rozumem, touží jen po tom, co přejí i ostatním a co je užitečné i ostatním, a jsou proto spravedliví, věrní a čestní.

To jsou zásady, které nám diktuje rozum a které jsem zde chtěl v krátkosti ukázat, dříve než začnu s jejich podrobnějším dokazováním. Udělal jsem to proto, abych pokud možno upoutal pozornost těch, kteří se domnívají, že tento princip — totiž že každý je nucen hledat to, co je pro něho užitečné — je základem bezbožnosti, a nikoli ctnosti a zbožnosti. Když jsem zde tedy krátce dokázal, že je tomu právě naopak, budu postupovat v dalších důkazech stejnou metodou jako dosud.

Tvrzení 19. Podle zákonů své přirozenosti každý si nutně žádá to, co považuje za dobré, a pocituje odpor k tomu, co považuje za zlé.

Důkaz. Poznání dobra a zla je (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) sám afekt radosti nebo smutku, pokud jsme si ho vědomi. Proto (podle tvrzení 28 oddílu III) si každý žádá to, co považuje za dobré, a naopak pocituje odpor k tomu, co považuje za zlé. Ale tento pud není nic jiného než sama esence člověka neboli jeho přirozenost (podle definice pudu v poznámce k tvrzení 9 oddílu III a 1. definice afektů). A tak podle zákonů své vlastní přirozenosti každý si nutně žádá to, co atd. Q.e.d.

Tvrzení 20. Čím víc se někdo snaží a čím víc je schopen vyhledávat to, co je mu užitečné, neboli čím více se snaží zachovávat své bytí, tím větší je jeho zdatnost. Naopak pokud někdo zanedbává to, co je

mu užitečné, tzn. pokud zanedbává zachování svého bytí, potud je neschopný.

Důkaz. Zdatnost je právě lidská schopnost, která se dá definovat pouze lidskou esencí (podle definice 8 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 7 oddílu II) pouze snahou, s níž se člověk snaží setrvat ve svém bytí. Čím více se tedy někdo snaží a čím více je schopen zachovávat své bytí, tím větší je jeho zdatnost, a tedy (podle tvrzení 4 a 6 oddílu III) pokud někdo zanedbává zachování svého bytí, potud je neschopný. Q.e.d.

Poznámka. Nikdo tedy zanedbává svou žádost po tom, co je mu užitečné, čili po tom, čím je zachováváno jeho bytí, leda když je přemožen vnějšími příčinami, jež jsou v rozporu s jeho přirozeností. Nikdo neodmítá jídlo z nutnosti své přirozenosti, nýbrž nucen vnějšími příčinami, a rovněž nikdo nespáchá sebevraždu, což je možno učinit různým způsobem. Někdo se totiž zabije přinucen někým jiným, který zkrouť jeho pravici, v níž je náhodou meč, a donutí jej, aby meč vedl proti svému srdci. Nebo je jako Seneca nucen z tyranova rozkazu otevřít si žíly a vyhnout se podstoupením menšího zla zlu většímu. Nebo konečně tak, že skryté vnější příčiny způsobí takovou dispozici jeho představitosti a zapůsobí na tělo tak, že přijme zcela jinou přirozenost, která odporuje předešlé a jejíž idea v mysli nemůže existovat (podle tvrzení 10 oddílu III).¹ Aby se však člověk

¹ Popření sebevraždy odpovídá popření vědomé účelnosti lidského jednání (viz příklad s domem v Předmluvě k tomuto oddílu a před tím poznámku k tvrzení 2 oddílu III) a je u obou případů stejně odůvodněno (nejsme si vědomi skrytých vnějších příčin svého jednání).

ze své přirozenosti nutně snažil neexistovat nebo změnit se v jinou formu, je stejně nemožné, jako kdyby z ničeho mělo vzniknout něco, jak každý průměrně uvažující čtenář může nahlédnout.

Tvrzení 21. Nikdo nemůže toužit po tom, aby byl šťastný, aby dobře něco konal a dobře žil, jestliže nebude současně toužit po tom, aby byl, něco konal a žil, tzn. aby skutečně existoval.

Důkaz. Důkaz tohoto tvrzení nebo spíš věc sama je zřejmá jednak sama sebou a jednak z definice žádosti. Žádost (podle 1. definice afektů) po šťastném neboli dobrém žití, konání něčeho atd. je sama esence člověka, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) snaha, s níž se každý snaží zachovávat své bytí. A tak nikdo nemůže toužit atd. Q.e.d.

Tvrzení 22. Nelze si myslet, že nějaká ctnost je přednější než tato, tj. než snaha po sebezachování.

Důkaz. Snaha nějaké věci po sebezachování je sama její esence (podle tvrzení 7 oddílu III). Kdyby mohla být nějaká ctnost myšlena jako přednější než tato, tj. než tato snaha, pak (podle definice 8 tohoto oddílu) esence sama by byla myšlena jako přednější oproti sobě samé. To je ale nesmyslné, jak se samo sebou rozumí. A tak si nelze myslet žádnou ctnost atd. Q.e.d.

Důsledek. Snaha po sebezachování je první a jediný základ zdatnosti. Podle předchozího tvrzení nelze si myslet žádný jiný princip, který by byl přednější než tento, a bez něho nemůžeme myslet žádnou ctnost (podle tvrzení 21 tohoto oddílu).

Tvrzení 23. Pokud je člověk determinován ke konání něčeho tím, že má neadekvátní ideje, nelze naprosto říci, že něco koná ze své ctnosti. Lze to

tvrdit jen potud, pokud je determinován tím, co chápe.

Důkaz. Pokud je člověk determinován k činnosti tím, že má neadekvátní ideje, potud (podle tvrzení 1 oddílu III) něco trpí, tzn. (podle definice 1 a 2 oddílu III) koná něco, co nelze postihnout jen na základě jeho esence, tj. (podle definice 8 tohoto oddílu) něco, co nevyplývá z jeho zdatnosti. Ale pokud je ke konání něčeho determinován tím, co chápe, potud (podle téhož tvrzení 1 oddílu III) něco koná,¹ tzn. (podle definice 2 oddílu III) potud koná něco, co lze postihnout jen na základě jeho vlastní esence neboli (podle definice 8 tohoto oddílu) něco, co vyplývá adekvátně z jeho zdatnosti. Q.e.d.

Tvrzení 24. Konat něco naprosto podle naší ctnosti není nic jiného, než nechat se v našem konání, žití a zachovávaní svého bytí (tyto tři věci znamenají totéž) vést rozumem, a to na základě vyhledávání toho, co je nám užitečné.

Důkaz. Konat něco naprosto podle naší zdatnosti není (podle definice 8 tohoto oddílu) nic jiného než konat něco podle zákonů vlastní přirozenosti. Ale my něco konáme jen potud, pokud něco chápeme (podle tvrzení 3 oddílu III). A tak konat něco podle naší ctnosti není nic jiného než nechat se vést v našem konání, žití a zachovávaní našeho bytí rozumem, a to (podle důsledků tvrzení 22 tohoto oddílu) na základě vyhledávání toho, co je nám užitečné. Q.e.d.

Tvrzení 25. Nikdo se nesnaží zachovávat své bytí kvůli jiné věci.

¹ Konání (agere) je výraz označující jednání pouze na základě adekvátního poznání. Je to jednání na základě poznání toho, co je nám užitečné, což vede k našemu sebezachování.

Důkaz. Snaha, s níž se každá věc snaží setrvávat ve svém bytí, je definována jen její esencí (podle tvrzení 7 oddílu III) a jen z danosti této esence, a nikoli z esence nějaké jiné věci (podle tvrzení 6 oddílu III), nutně plyne, že se každá věc snaží zachovávat své bytí. Toto tvrzení je zřejmé z důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu. Kdyby se totiž člověk snažil zachovávat své bytí kvůli nějaké jiné věci, pak by tato věc byla (jak se samo sebou rozumí) prvním základem zdatnosti, a to je (podle zmíněného důsledku) nesmýslné. A tak nikdo se nesnaží atd. Q.e.d.

Tvrzení 26. Rozumem se nesnažíme o nic jiného než o to, abychom chápali. Pokud mysl užívá rozumu, považuje za užitečné jen to, co přispívá k chápání.

Důkaz. Snaha nějaké věci po sebezachování není nic jiného než její esence (podle tvrzení 7 oddílu III), a pokud tato věc existuje jako taková, chápeme ji jako něco, co má sílu k setrávání v existenci (podle tvrzení 6 oddílu III) a ke konání těch věcí, které nutně plynou z danosti její přirozenosti (viz definici v poznámce k tvrzení 9 oddílu III). Ale esence rozumu není nic jiného než naše mysl, pokud něco jasně a zřetelně chápe (viz jeho definici v poznámce k tvrzení 40 oddílu II). A tak (podle tvrzení 40 oddílu II) se rozumem nesnažíme o nic jiného než o to, abychom chápali. Protože tato snaha, s níž se mysl, pokud rozumně uvažuje, snaží zachovávat své bytí, není nic jiného než chápání něčeho (podle první poloviny tohoto tvrzení), je tedy tato snaha chápat (podle důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu) první a jediný základ zdatnosti. Snažíme se tedy (podle tvrzení 25 tohoto oddílu) něco chápat nikoli za nějakým úče-

lem, ale naopak, pokud mysl rozumně uvažuje, nedokáže považovat za dobro nic, co by nepřispívalo k chápání (podle definice 1 tohoto oddílu). Q.e.d.

Tvrzení 27. O ničem nevíme s jistotou, zda je to dobré nebo zlé, leda o tom, co skutečně vede k chápání nebo co může bránit, abychom chápali.

Důkaz. Pokud mysl rozumově uvažuje, směřuje pouze k tomu, aby chápala, a soudí, že je pro ni užitečné jen to, co přispívá k chápání (podle předchozího tvrzení). Ale mysl má (podle tvrzení 41 a 43 oddílu II, jehož poznámku viz také) o věcech jistotu jen potud, pokud má adekvátní ideje neboli (což je podle poznámky k tvrzení 40 oddílu II totéž) pokud rozumově uvažuje. A tak víme bezpečně, že je dobré jen to, co vede ke skutečnému chápání, a naopak že zlé je to, co nám může bránit, abychom chápali. Q.e.d.

Tvrzení 28. Pro mysl je nejvyšším dobrem poznání Boha a nejvyšší ctností poznávání Boha.

Důkaz. Nejvyšší, co může pochopit, je Bůh, tj. (podle definice 6 oddílu II) jsoucno absolutně nekonečné, bez něhož nic (podle tvrzení 15 oddílu I) nemůže ani být, ani být chápáno. Proto (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) to, co je pro mysl nejvýše užitečné, tj. (podle definice 1 tohoto oddílu) to, co je pro ni nejvyšším dobrem, je poznání Boha. Dále, mysl něco koná (podle tvrzení 1 a 3 oddílu III) jen potud, pokud něco chápe, a jen potud o ní můžeme absolutně tvrdit, že něco koná na základě své zdatnosti. Je tedy absolutní ctností mysli něco chápat. Ale to nejvyšší, co mysl může chápat (jak jsme právě dokázali), je Bůh. A tak nejvyšší ctností mysli je chápat Boha, tj. poznávat jej. Q.e.d.

Tvrzení 29. Libovolná jednotlivá věc, jejíž přirozenost se od naší přirozenosti zcela liší, nemůže naši schopnost něco konat ani podpořit, ani omezit, a vůbec žádná věc nemůže pro nás být dobrá nebo zlá, vyjma té věci, která má s námi něco společného.

Důkaz. Schopnost každé jednotlivé věci a tedy (podle důsledku tvrzení 10 oddílu II) i schopnost člověka existovat a něco vykonávat není determinována (podle tvrzení 28 oddílu I) žádnou jinou jednotlivou věcí než tou, jejíž přirozenost je (podle tvrzení 6 oddílu II) nutno chápat z téhož atributu, z něhož chápeme lidskou přirozenost. Naše schopnost něco konat, ať ji chápeme jakkoli, může být tedy determinována a tedy podporována nebo omezována schopností jiné jednotlivé věci, která má s námi něco společného, a nikoli schopností věci, jejíž přirozenost je od naší zcela odlišná. Protože dobrem nebo zlem nazýváme (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) to, co je příčinou radosti nebo smutku, tzn. (podle poznámky k tvrzení 11 oddílu III) to, co zvyšuje nebo zmenšuje, podporuje nebo omezuje naši schopnost něco konat, pak věc, jejíž přirozenost se od naší zcela liší, nemůže být ani dobrá, ani zlá. Q.e.d.

Tvrzení 30. Žádná věc nemůže být zlá pro to, co má společného s naší přirozeností. Ale pokud je pro nás zlá, potud je s námi v rozporu.

Důkaz. Zlem nazýváme to, co je příčinou smutku (podle tvrzení 8 tohoto oddílu), tj. (podle jeho definice v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) toho, co naši schopnost něco konat zmenšuje nebo omezuje. Kdyby tedy nějaká věc byla pro nás zlá v důsledku toho, co má s námi společného, pak by tato věc mohla zmenšovat nebo omezovat to, co má s námi společ-

ného. To je však (podle tvrzení 4 oddílu III) nesmyslné. Žádná věc tedy nemůže být pro nás zlá v důsledku toho, co má s námi společného. Naopak pokud je zlá, tzn. (jak jsme právě ukázali) pokud může zmenšovat nebo omezovat naši schopnost něco konat, potud je (podle tvrzení 5 oddílu III) s námi v rozporu. Q.e.d.

Tvrzení 31. Pokud se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, je nutně dobrá.

Důkaz. Pokud se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, nemůže být (podle předchozího tvrzení) zlá. Bude tedy nutně buď dobrá, nebo indiferentní. Předpokládáme-li to druhé, tj. že není ani dobrá, ani zlá, pak (podle definice 1 tohoto oddílu) z její přirozenosti nevyplývá nic, co by přispívalo k zachování naší přirozenosti, tzn. (podle předpokladu) nic, co by přispívalo k zachování oné věci samé. To je však (podle tvrzení 6 oddílu III) nesmyslné. Pokud se bude tedy shodovat s naší přirozeností, bude nutně dobrá. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: čím víc se nějaká věc shoduje s naší přirozeností, tím je nám užitečnější, tj. tím více je dobrá, a naopak čím je nám nějaká věc užitečnější, tím více se shoduje s naší přirozeností. Pokud se totiž s naší přirozeností neshoduje, potud se bude nutně od naší přirozenosti lišit nebo s ní bude v rozporu. Jestliže se od ní bude lišit, pak (podle tvrzení 29 tohoto oddílu) nebude moci být ani dobrá, ani špatná. Jestliže s ní bude v rozporu, pak bude v rozporu rovněž s tou věcí, která se shoduje s naší přirozeností, tzn. (podle předchozího tvrzení) v rozporu s dobrem, tj. bude zlem. Může tedy být dobrem pouze to, co se shoduje s naší přirozeností. A tak

čím se nějaká věc více shoduje s naší přirozeností, tím je užitečnější a naopak. Q.e.d.

Tvrzení 32. Pokud jsou lidé vystaveni vášním, nelze o nich říci, že se shodují se svou přirozeností.

Důkaz. Řekneme-li, že se něco shoduje se svou přirozeností, rozumíme tím (podle tvrzení 7 oddílu III), že se to shoduje se svou schopností, a nikoli se svou neschopností, tj. s negací, a tedy (podle tvrzení 7 oddílu III) ani s vášní. Proto pokud (viz poznámku k tvrzení 3 oddílu III) jsou lidé vystaveni vášním, nelze o nich říci, že se shodují se svou přirozeností. Q.e.d.

Poznámka. Rovněž tato věc je zřejmá sama sebou. Jestliže totiž někdo říká, že bílé a černé se shoduje jen v tom, že ani jedno, ani druhé není červené, pak bezpodmínečně tvrdí pouze to, že se černé a bílé v ničem neshoduje. Tak také kdo říká, že kámen a člověk se shodují jen v tom, že oba dva jsou koneční a bezmocní nebo že neexistují z nutnosti své přirozenosti, nebo že je vnější příčiny nekonečně převyšují svou mocí, pak tvrdí zcela obecně, že kámen a člověk se neshodují v ničem. Věci, jež se shodují jen v negaci, tj. v tom, co nemají, se ve skutečnosti neshodují v ničem.

Tvrzení 33. Lidé se mohou svou přirozeností lišit potud, pokud jsou tísněni afekty, které jsou vášněmi. Potud také se každý jednotlivý člověk mění a je nestálý.

Důkaz. Přirozenost afektů neboli jejich esenci nelze vysvětlovat jen naší esencí, tj. přirozeností (podle definice 1 a 2 oddílu III), nýbrž musíme je definovat mocí, tj. (podle tvrzení 7 oddílu III) přirozeností vnějších příčin ve srovnání s naší mocí. Z toho plyne,

že existuje tolik různých druhů jednotlivých afektů, kolik je druhů předmětů, jimiž jsme podněcováni (viz tvrzení 56 oddílu III), a že lidé jsou jedním a týmž předmětem podněcováni různým způsobem a potud se (podle tvrzení 51 oddílu III) svou přirozeností liší. Konečně také jeden a týž člověk (podle téhož tvrzení 51 oddílu III) bývá podněcen týmž předmětem různým způsobem, a také potud se mění, atd. Q.e.d.

Tvrzení 34. Pokud jsou lidé tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být vzájemně v rozporu.

Důkaz. Nějaký člověk, například Petr, může být příčinou, že Pavel pocituje smutek, a to proto, že má něco podobného věci, kterou Pavel nenávidí (podle tvrzení 16 oddílu III), nebo proto, že Petr je jediným vlastníkem věci, kterou miluje i Pavel (viz tvrzení 32 oddílu III a poznámku k němu), nebo z jiných příčin (výčet těch nejhlavnějších viz v poznámce k tvrzení 55 oddílu III). Tak dochází k tomu, že (podle definice 7 afektů) Pavel Petra nenávidí, a snadno (podle tvrzení a poznámky 40 oddílu III) dochází i k tomu, že Petr Pavlova nenávisť opětuje, a (podle tvrzení 39 oddílu III) oba se snaží činit si navzájem zlo, tzn. (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) je mezi nimi vzájemný rozpor. Ale afekt smutku je vždy vášní (podle tvrzení 59 oddílu III), a tak lidé, pokud jsou tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být vzájemně v rozporu. Q.e.d.

Poznámka. Řekl jsem, že Pavel nenávidí Petra, protože si představuje, že Petr má ve svém vlastnictví to, co on sám miluje. Zdá se, že z toho na první pohled vyplývá, že ti dva, protože milují totéž a tedy se shodují svou přirozeností, si navzájem škodí. Kdyby to bylo pravda, byla by tvrzení 30 a 31 tohoto oddílu

nepravdivá. Jestliže však budeme chtít zkoumat celou věc podle stejného měřítka, uvidíme, že si všechna tvrzení vzájemně odpovídají. Tito dva lidé si nejsou vzájemně na obtíž, pokud se shodují v svou přirozeností, tzn. pokud každý z nich miluje tutéž věc, nýbrž pokud se vzájemně liší. Pokud totiž oba milují totéž, podporuje to lásku jednoho i druhého (podle tvrzení 31 oddílu III), tzn. (podle definice 6 afektů) podporuje to radost jednoho i druhého. Proto si ani zdaleka nejsou vzájemně na obtíž, pokud milují totéž a jejich přirozenost se shoduje. Příčina toho, že jsou si vzájemně na obtíž, může být, jak jsem již řekl, jediné v tom, že se podle předpokladu jejich přirozenosti liší. Předpokládáme totiž, že Petr má ideu milované věci, která je již v jeho vlastnictví, a Pavel naopak má ideu věci, kterou ztratil. Tím je způsobeno to, že první je vznícen radostí a druhý smutkem. Potud je mezi nimi vzájemný rozpor. Tímto způsobem lze snadno dokázat, že i ostatní příčiny nenávisti závisejí jen na tom, v čem se lidé liší, a ne v tom, v čem se shodují.

Tvrzení 35. Pokud jsou lidé ve svém životě vedeni rozumem, shodují se vždy nutně svou přirozeností.

Důkaz. Pokud jsou lidé tísněni afekty, které jsou vášněmi, mohou být jejich přirozenosti různé (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) a mohou být ve vzájemném rozporu (podle předchozího tvrzení). Ale jen potud říkáme, že lidé něco konají, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem (podle tvrzení 3 oddílu III), a proto cokoli vyplývá z lidské přirozenosti, pokud je definována rozumem, to musíme (podle definice 2 oddílu III) chápat jen z lidské přirozenosti jako nejbližší příčiny. Protože však každý podle zákonů své

vlastní přirozenosti směřuje k tomu, co je podle jeho soudu dobré, a snaží se odstranit to, co je podle jeho soudu zlé (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), a protože to, o čem podle příkazu rozumu soudíme, že je to dobré nebo zlé, nutně (podle tvrzení 41 oddílu II) dobré a zlé je, pak lidé, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem, nutně konají něco, co je dobré pro lidskou přirozenost, a tedy i pro libovolného člověka, tzn. (podle důsledku tvrzení 31 tohoto oddílu) to, co se nutně shoduje s přirozeností libovolného člověka. Proto lidé, pokud jsou ve svém životě vedeni rozumem, nutně se vždy mezi sebou shodují. Q.e.d.

Důsledek a). V přírodě neexistuje žádná jednotlivá věc, která by byla člověku užitečnější než člověk, jenž žije pod vedením rozumu. Pro člověka je totiž nejužitečnější to, co se s jeho přirozeností nejvíce shoduje (podle důsledku tvrzení 31 tohoto oddílu), tj. (jak se samo sebou rozumí) člověk. Ale člověk jedná naprosto podle zákonů své přirozenosti jen tehdy, když žije pod vedením rozumu (podle definice 2 oddílu III), a jen potud se vždy shoduje s přirozeností druhého člověka (podle předchozího tvrzení). A tak neexistuje žádná jednotlivá věc, která by byla člověku užitečnější než člověk. Q.e.d.

Důsledek b). Bude-li každý nejvíce vyhledávat to, co je pro něho užitečné, budou si lidé vzájemně nejvíce užiteční. Čím víc totiž každý hledá to, co je pro něho užitečné, a čím víc se snaží sám sebe zachovávat, tím více zdatnosti v něm (podle tvrzení 20 tohoto oddílu) je neboli (což znamená podle tvrzení 8 tohoto oddílu totéž) tím větší je jeho schopnost, aby něco konal podle zákonů své přirozenosti, tzn. (podle tvrzení

3 oddílu III) aby žil pod vedením rozumu. Lidé se však nejvíce shodují svou přirozeností tehdy, kdy žijí pod vedením rozumu (podle předchozího tvrzení). A tak (podle předchozího důsledku) lidé si budou navzájem nejvíce užiteční tehdy, když bude každý nejvíce vyhledávat to, co je pro něho užitečné. Q.e.d.

Poznámka. To, co jsme právě dokázali, potvrzuje i sama zkušenost denně tolika a tak skvělými svědectvími, že téměř každý opakuje přísloví: „Člověk člověku je Bohem.“¹ A přece se stává zřídka, že by lidé žili pod vedením rozumu. Většinou se shodují v tom, že si závidí a jsou si vzájemně na obtíž. Osamělý život ovšem snášejí velmi těžko, takže definice člověka jako tvora společenského u nich nachází široký ohlas. Skutečně je tomu tak, že ze státního společenství lidí vzniká daleko více výhod než nevýhod. Ať se tedy satirici lidským věcem vysmívají, jak chtějí, ať jimi teologové pohrdají, ať melancholici sebevíce chválí nezušlechtěný a venkovský způsob života a ať opovrhují lidmi a obdivují zvířata, přesto se lidé budou přesvědčovat ze zkušenosti, že budou-li si vzájemně pomáhat, dokáží si daleko snadněji opatřit nezbytné životní potřeby a odvrátit spojenými silami nebezpečí, která jim ze všech stran hrozí. Nemluvě již o tom, že je mnohem cennější a hodnější našeho poznání, abychom uvažovali o činech lidí než o činech zvířat. Ale o těchto věcech pojednám podrobněji jinde.

Tvrzení 36. Nejvyšší dobro je společné pro všechny, kteří se řídí ctností, a všichni se z něho mohou těšit stejnou měrou.

¹ Významná teze z hlediska Spinozova vlivu na L. Feuerbacha.

Důkaz. Konat něco podle své ctnosti znamená konat to pod vedením rozumu (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) a snažit se něco konat pod vedením rozumu znamená (podle tvrzení 26 tohoto oddílu) chápat. Proto nejvyšším dobrem pro ty, kteří se řídí ctností, je poznání Boha, tzn. (podle tvrzení a poznámky 47 oddílu II) poznání dobra, které je všem lidem společné a které může být stejnou měrou majetkem všech lidí, pokud mají tutéž přirozenost. Q.e.d.

Poznámka. Kdyby se všech někdo zeptal: „Co když to, co je nejvyšším dobrem pro ty, kteří se řídí svou ctností, není dobrem pro všechny? Nevyplývá z toho potom (tak jako v tvrzení 34 tohoto oddílu), že lidé, kteří žijí pod vedením rozumu, tzn. (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) lidé, pokud se shodují se svou přirozeností, jsou ve vzájemném rozporu?“ Odpověděli bychom mu toto: „Ne náhodně, nýbrž ze samotné přirozenosti rozumu vyplývá, že nejvyšší dobro člověka je společné všem, protože je to odvozeno ze samotné lidské esence, pokud ji definujeme rozumem, a protože člověk by nemohl být, ani být chápán, kdyby nebylo v jeho moci těšit se z tohoto nejvyššího dobra. K esenci lidské mysli totiž (podle tvrzení 47 oddílu II) náleží mít adekvátní poznání věčné a nekonečné esence Boha.“

Tvrzení 37. Každý, kdo se řídí svou ctností, bude přát dobro, jež žádá pro sebe, také ostatním lidem, a to tím víc, čím větší poznání Boha bude mít.

Důkaz. Pokud lidé žijí pod vedením rozumu, pokud jsou (podle důsledku k tvrzení 35 tohoto oddílu) jiným lidem nejvíce užiteční, a proto (podle tvrzení 19 tohoto oddílu) pod vedením rozumu se budeme

nutně snažit způsobit, aby lidé žili pod vedením rozumu. Ale dobro, po kterém touží každý, kdo se v životě řídí příkazy rozumu, tzn. (podle tvrzení 24 tohoto oddílu) kdo se řídí svou zdatností, znamená chápání (podle tvrzení 26 tohoto oddílu). A tak dobro, k němuž směřuje, kdo se řídí ctností, bude každý přátel i ostatním lidem. Dále žádost, pokud se vztahuje k mysli, je sama esence mysli (podle definice 1 afektů). Esence mysli však spočívá v poznání (podle tvrzení 11 oddílu II), které (podle tvrzení 47 oddílu II) zahrnuje poznání Boha a bez tohoto poznání (podle tvrzení 15 oddílu I) nemůže ani být, ani být chápána. Proto čím větší poznání Boha mysl zahrnuje, tím větší bude žádost, s níž člověk, který se řídí svou ctností, přeje druhému dobro, ke kterému sám směřuje. Q.e.d.

Jinak řečeno, dobro, k němuž člověk směřuje a které miluje, bude milovat o to stáleji, bude-li vědět, že lidé milují totéž (podle tvrzení 31 oddílu III). Proto se (podle důsledku téhož tvrzení) bude snažit, aby ostatní milovali totéž. A protože toto dobro je (podle předchozího tvrzení) všem společné a všichni se z něho mohou těšit, bude se (z téhož důvodu) snažit, aby se z něho radovali všichni, a to (podle tvrzení 37 oddílu III) tím víc, čím víc se z něho těší on sám. Q.e.d.

Poznámka a). Vychází-li něčí snaha, aby ostatní milovali to, co miluje on, a aby ostatní žili podle jeho povahy, pouze z jeho afektů, počíná si jen impulsivně a vzbuzuje proto nenávisť především u těch lidí, kterým se líbí něco jiného a kteří se proto snaží, aby ostatní žili naopak podle jejich povahy. Dále, protože nejvyšší dobro, k němuž člověk na základě afektů

směřuje, je často takové, že ho může dosáhnout jen on sám, dochází k tomu, že ti, kdo milují, se neshodují v hloubi duše sami se sebou, a ačkoli vychvalují věci, které milují, bojí se, že jim nikdo nevěří. Ale ten, kdo se snaží vést ostatní ve shodě s rozumem, nejedná impulsivně, nýbrž lidsky a shovívavě, a je sám se sebou v nejvyšší shodě.

Dále, cokoli si žádáme a cokoli konáme tak, že jsme příčinou té věci, pokud máme ideu Boha neboli pokud Boha poznáváme, to vše vztahují k náboženství. Žádost konat nějaké dobro, která je vyvolána tím, že žijeme pod vedením rozumu, nazývám zbožností. Žádost, která nutí člověka žijícího pod vedením rozumu k tomu, aby navazoval s ostatními lidmi přátelské svazky, nazývám čestností a čestným nazývám to, co lidé žijící pod vedením rozumu chválí, a naopak nečestným nazývám to, co překáží v uzavírání přátelství. Kromě toho jsem také ukázal, co je základem státu.

Z toho, co bylo v předcházejícím výkladu řečeno, lze pochopit rozdíl mezi pravou zdatností a neschopností. Pravá zdatnost není nic jiného než život pod vedením rozumu, a neschopnost záleží jen v tom, že člověk dovoluje, aby byl veden vnějšími věcmi a byl jimi determinován ke konání toho, co vyžaduje společně uzpůsobení vnějších věcí, a nikoli ke konání toho, co vyžaduje jeho přirozenost chápaná sama o sobě.

Tím končím výčet toho, co jsem v poznámce k tvrzení 18 tohoto oddílu slíbil dokázat. Z toho je rovněž jasné, že i zákon, jenž zakazuje zabíjení některých zvířat, se zakládá více na prázdné pověře a ženské útlocitnosti než na zdravém rozumu. Rozum nás

přece poučuje o nutnosti spojovat se při vyhledávání toho, co je nám užitečné, s člověkem, a ne se zvířaty nebo věcmi, jejichž přirozenost se od naší přirozenosti liší. Máme vůči nim stejná práva, jaké oni mají vůči nám. Protože však právo každého jednotlivce je definováno jeho zdatností nebo schopností, mají lidé vůči zvířatům mnohem větší práva než zvířata vůči lidem. Nepopírám ovšem, že zvířata pocítují, ale popírám, že by proto nemělo být dovoleno dbát vlastního užitku a užívat jich podle libosti tak, jak je to pro nás nejužitečnější, protože jejich přirozenost se neshoduje s naší a přirozenost jejich afektů je odlišná od přirozenosti lidských afektů (viz poznámku k tvrzení 57 oddílu III).

Zbývá ještě, abych vysvětlil, co je spravedlivé a co nespravedlivé, co je provinění a co zásluha. Ale o tom viz následující poznámku.

Poznámka b). V dodatku k prvnímu oddílu jsem slíbil, že vysvětlím, co je chvála a co hana, co je zásluha a co provinění, co je spravedlivé a co nespravedlivé. To, co se týká chvály a hany, jsem vysvětlil v poznámce k tvrzení 29 oddílu III. O ostatním promluví nyní. Nejdříve však musím předeslat několik slov o přirozeném a občanském stavu člověka.

Každý existuje podle nejvyššího práva přírody a tedy podle nejvyššího práva přírody koná každý to, co nutně vyplývá z jeho vlastní přirozenosti. Proto podle nejvyššího práva přírody posuzuje každý to, co je dobré, a to, co je špatné, dbá podle své povahy i o svůj užitek (viz tvrzení 19 a 20 tohoto oddílu), mstí se (viz důsledek b/ tvrzení 40 oddílu III), snaží se zachovávat to, co miluje, a zničit to, co nenávidí (viz tvrzení 28 oddílu III). Kdyby lidé žili pod vede-

ním rozumu, užíval by každý (podle důsledku a/ tvrzení 35 tohoto oddílu) tohoto práva, aniž by škodil druhému. Protože však jsou lidé vystaveni (podle důsledku k tvrzení 4 tohoto oddílu) afektům, které jejich moc neboli lidskou zdatnost daleko převyšují (podle tvrzení 6 tohoto oddílu), vznikají mezi nimi různé (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) a (podle tvrzení 34 tohoto oddílu) vzájemné spory, zatímco je potřeba, aby si vzájemně pomáhali (podle poznámky k tvrzení 35 tohoto oddílu). Aby tedy lidé mezi sebou svorně žili a mohli si pomáhat, je nutné, aby ustoupili od svého přirozeného práva a zaručili se vzájemně, že nikdo nebude konat to, co by druhému mohlo uškodit.¹ Jakým způsobem by bylo možno dosáhnout toho, aby lidé, kteří jsou nutně (podle důsledku tvrzení 4 tohoto oddílu) vystaveni působení afektů, a jsou proto nestálí a mění se (podle tvrzení 33 tohoto oddílu), mohli se navzájem zaručit za svou bezpečnost a důvěřovat si, to je zřejmé z tvrzení 7 tohoto oddílu a z tvrzení 39 oddílu III. V prvním z nich se praví, že žádný afekt nemůže být omezen jinak než afektem, a to afektem silnějším a opačným k afektu, jenž má být potlačen. V druhém se říká, že každý se zdrží, aby způsobil někomu jinému škodu, obává-li se, že jej stihne škoda ještě větší. Tímto zákonem se bude moci společnost upevnit, když si sama vymůže právo, které má každý jednatel, totiž právo na pomstu a právo rozsuzovat, co je dobré a co zlé. Bude tím mít moc předepisovat společný způsob života, vydávat zákony a zabezpečovat je nikoli rozumovými důvody, které k omezení afektů nestačí,

¹ Spinoza je jedním z nejdůležitějších teoretiků společenské smlouvy.

nýbrž pohružkami (podle tvrzení 17 tohoto oddílu). Taková společnost, upevněná zákony a mocí, které zajišťují její trvání, se nazývá stát, a ti, kteří jsou pod ochranou jejího práva, se nazývají občané.

Z toho, co jsme řekli, snadno pochopíme, že v přirozeném stavu neexistuje nic, co by bylo podle obecného souhlasu považováno za dobré nebo zlé, protože každý, kdo se nachází v přirozeném stavu, dbá jen o to, co je užitečné jemu, a rozhoduje o tom, co je dobré a co zlé jen podle povahy a podle měřítka svého vlastního užitku. Za své jednání je odpovědný jen sám sobě a není vázán poslušností žádným zákonům. Proto také v přirozeném stavu nelze mluvit o provinění, ale lze o něm mluvit v občanském stavu, kde se o tom, co je dobré a co zlé, rozhoduje na základě všeobecného souhlasu a kde je každý udržován v poslušnosti vůči státu. Provinění není tedy nic jiného než neposlušnost, kterou je možno trestat jen podle práva platného v příslušném státě. Naproti tomu občanská poslušnost se považuje za zásluhu, protože se soudí, že občana opravňuje k tomu, aby se těšil z výhod, které stát poskytuje. Dále, v přirozeném stavu není nikdo pánem nějaké věci na základě společného souhlasu, a v přírodě neexistuje nic, o čemž bychom mohli říci, že patří tomu nebo onomu člověku, ale všechno patří všem. Proto si nelze v přirozeném stavu myslet vůli, která by dávala každému to, co mu patří, nebo brala to, co je jeho, tzn. v přirozeném stavu neexistuje nic, o čem by se dalo tvrdit, že je to spravedlivé nebo nespravedlivé. Děje se to však uvnitř občanského stavu, kde se na základě všeobecného souhlasu rozhoduje, co patří jednomu a co druhému. Z toho je patrné, že spravedlivé a ne-

spravedlivé provinění a zásluha jsou pojmy vnější a nikoli atributy vysvětlující přirozenost myslí. O tom však již dost.

Tvrzení 38. Člověku je užitečné to, co uzpůsobuje lidské tělo k tomu, že může být podníceno mnoha způsoby, nebo to, co jej činí způsobilým, aby působilo četnými způsoby na vnější tělesa. Je to tím užitečnější, čím to činí tělo způsobilejší k tomu, aby bylo podněcováno mnoha způsoby a aby samo působilo na jiná tělesa. Škodlivé je naopak to, co činí tělo k tomu méně způsobilým.

Důkaz. Čím se tělo stává k tomu způsobilejším, tím je mysl způsobilejší k vnímání (podle tvrzení 14 oddílu II). Tedy to, co tělo takto uzpůsobuje a činí je k tomu schopným, je (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) dobré neboli užitečné a je to tím užitečnější, čím činí tělo k tomu způsobilejším, a naopak (podle obráceného tvrzení 14 oddílu II a podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) je to škodlivé, jestliže to činí tělo k těmto úkolům méně způsobilým. Q.e.d.

Tvrzení 39. Co způsobuje, že zůstává zachován poměr pohybu a klidu, které mají k sobě navzájem části lidského těla, je dobré. Naopak zlé je to, co způsobuje, že části lidského těla mají jiný vzájemný poměr pohybu a klidu.

Důkaz. Lidské tělo potřebuje ke svému zachování velký počet jiných těles (podle postulátu 4 oddílu II). Konstituování formy lidského těla záleží v tom, že části lidského těla si zcela určitým způsobem předávají navzájem své pohyby (podle definice předlématem 4 následujícím po tvrzení 13 oddílu II). Co tedy způsobuje, že je zachován poměr vzájemného pohybu a klidu částí lidského těla, to zachovává tutéž formu

lidského těla a způsobuje (podle tvrzení 3 a 6 oddílu II), že lidské tělo je podněcováno mnoha způsoby a že i ono může mnoha způsoby působit na vnější tělesa. Proto je to (podle předchozího tvrzení) dobré. Dále to, co způsobuje, že části lidského těla získávají jiný poměr pohybu a klidu, to (podle téže definice oddílu II) způsobuje, že lidské tělo zaujímá jinou formu, tzn. (jak se samo sebou rozumí a jak jsme na to upozornili na konci Předmluvy k tomuto oddílu), že lidské tělo zaniká a stává se tedy zcela neschopným a nemůže být mnoha způsoby podněcováno, a proto je to (podle předchozího tvrzení) špatné. Q.e.d.

Poznámka. V pátém oddílu bude vysvětleno, na kolik tyto změny mohou lidem škodit nebo prospívat. Na tomto místě je třeba poznamenat jen tolik, že smrtí těla rozumím takový stav, při němž se rozložení jeho částí natolik mění, že nabudou navzájem jiný poměr pohybu a klidu. Neodvážuji se totiž popírat, že lidské tělo může změnit svou přirozenost v jinou, naprosto odlišnou od původní, i když přitom bude zachován krevní oběh a jiné věci, pro něž se tělo považuje za živé. Nemám žádné důvody, které by mne přiměly k tvrzení, že tělo je mrtvé jen tehdy, když se změní v mrtvolu. Vždyť i skutečnost nás přesvědčuje o něčem jiném. Někdy se stane s člověkem taková změna, že v něm jen stěží téhož člověka poznáme. Slyšel jsem vyprávět o jednom španělském básníku, jenž prodělal nějakou nemoc, a po uzdravení ztratil paměť natolik, že zapomněl celý svůj předešlý život a nepokládal romány a tragédie, které napsal, za své dílo. Kdyby byl zapomněl i svůj rodný jazyk, dalo by se o něm říci, že se změnil v dospělé dítě. A zdá-li se toto neuvěřitelné, jak se potom máme

dívat na malé děti? Dospělý člověk považuje jejich přirozenost za natolik odlišnou od své, že by se nedal přesvědčit, že on sám byl kdysi dítětem, kdyby se toho sám podle jiných o sobě nedohadoval. Abych však nedával pověřivým látku k novým otázkám, nechám věc raději nedokončenou.

Tvrzení 40. Co vede k obecnému společenství lidí neboli to, co způsobuje, že lidé žijí svorně, je užitečné. Naopak zlé je to, co vnáší do obce nesvornost.

Důkaz. Co způsobuje, že lidé žijí svorně, způsobuje současně, že žijí (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) pod vedením rozumu, a proto je to (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) dobré. Naopak zlé je (z týchž důvodů) to, co vyvolává nesvornost. Q.e.d.

Tvrzení 41. Radost není bezprostředně zlá, nýbrž dobrá. Smutek je však bezprostředně zlý.

Důkaz. Radost je (podle tvrzení a poznámky 11 oddílu III) afekt, jenž zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat. Naopak smutek je afekt, jenž zmenšuje nebo omezuje schopnost těla něco konat. Proto je radost (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) bezprostředně dobrá atd. Q.e.d.

Tvrzení 42. Veselost nemůže být nikdy nadměrná, nýbrž je vždy dobrá. Naopak melancholie je vždy zlá.

Důkaz. Veselost je (podle její definice v poznámce k tvrzení 11 oddílu III) radost, která, pokud se vztahuje k tělu, záleží v tom, že zasahuje rovnoměrně všechny části těla, tzn. (podle tvrzení 11 oddílu III) že zvětšuje nebo podporuje schopnost těla něco konat, a to tak, že všechny jeho části nabudou tentýž poměr vzájemného pohybu a klidu. Proto je (podle tvrzení 39 tohoto oddílu) veselost vždy dobrá a nemůže být nikdy nadměrná. Naopak melancholie

(jejíž definici viz v téže poznámce k tvrzení 11 oddílu III) je smutek, který, pokud se vztahuje k tělu, spočívá v tom, že schopnost těla něco konat naprosto zmenšuje nebo omezuje. Proto je (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) vždy zlá. Q.e.d.

Tvrzení 43. Slast může být nadměrná a zlá. Naopak bolest může být potud dobrá, pokud je rozkoš nebo radost zlá.

Důkaz. Slast je radost, která, pokud se vztahuje k tělu, záleží v tom, že zasahuje jednu nebo několik částí těla (viz její definici v poznámce k tvrzení 11 oddílu III). Síla tohoto afektu může být tak velká, že převýší ostatní úkony těla (podle tvrzení 6 tohoto oddílu), pevně na něm ulpí a bude tak tělu bránit, aby bylo podněcováno mnoha jinými způsoby. Proto může být slast (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) zlá. Dále bolest, pokud ji chápeme samu o sobě, je naproti tomu smutek a nemůže být (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) dobrá. Protože však její síla a vzrůst je definován mocí vnější příčiny, která je srovnávána s naší¹ (podle tvrzení 5 tohoto oddílu), je proto možné chápání nekonečného počtu stupňů a způsobů tohoto afektu (podle tvrzení 3 tohoto oddělení). Proto můžeme rozeznávat takovou bolest, která dokáže omezit slast, aby se nestala nadměrnou, a potud (podle první části tohoto tvrzení) může způsobit, že tělo nebude méně způsobilé, a tedy potud bude dobrá. Q.e.d.

Tvrzení 44. Láska a žádost mohou být nadměrné.

¹ Podle této důležité myšlenky nejsou některé afekty způsobeny jednostranným působením vnější příčiny na naše tělo, nýbrž záleží v přizpůsobení těla vnější příčině. Podobná myšlenka je později rozvinuta v Kantově teorii estetického souzení.

Důkaz. Láska je (podle 6. definice afektů) radost provázená idejí vnější příčiny. Tedy (podle poznámky k tvrzení 11 oddílu III) slast provázená idejí vnější příčiny je láska. Proto může být láska (podle předchozího tvrzení) nadměrná. Dále, žádost je tím větší, čím větší je afekt, z něhož vzniká (podle tvrzení 37 oddílu II). Stejně tak jako afekt může (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) převýšit ostatní aktivní konání, může i žádost vzniklá z téhož afektu převýšit ostatní žádosti a může být tedy stejně jako slast, jak jsme dokázali v předchozím tvrzení, nadměrná. Q.e.d.

Poznámka. Veselost, o níž jsem řekl, že je dobrá, lze snadněji pochopit, než se s ní skutečně setkat. Afekty, které nás každodenně tísní, se vztahují většinou jen k některé části našeho těla, jež je vystavena jejich intenzivnějšímu působení. Proto jsou afekty většinou nadměrné a udržují mysl v přemýšlení jen o jednom předmětu, takže není schopna přemýšlet o jiných. Ačkoli jsou lidé většinou vystaveni současnému působení několika afektů a jen velmi vzácně nalezneme ty, které tísní vždy jen jeden afekt, přesto je dost takových lidí, kteří jsou stále poddáni jednomu afektu. Vidáme, že lidé jsou někdy podníceni jedním předmětem tak, jako by jej měli před sebou, i když není přítomen. Stává-li se to člověku, který právě nespí, říkáme o něm, že šílí nebo že není duševně zdrav. Právě tak považujeme za duševně choré lidi, kteří někoho horoucně milují a dnem i nocí sní jen o své milované nebo o své milence, protože jsou obvykle jen pro smích. Ale o lakomci, který myslí jen na své peníze, a o ctižádostivém člověku, který myslí jen na svou slávu, a o jiných podobných lidech se nedomníváme, že jsou šílení, protože nám jsou

obvykle na obtíž a protože je považujeme za hodné nenávisť. Ve skutečnosti jsou však lakota, ctižádost a smysluplnost určitým druhem šílenství, třebaže je mezi duševní choroby nepočítáme.

Tvrzení 45. Nenávist nemůže být nikdy dobrá.

Důkaz. Jestliže nějakého člověka nenávidíme, pokoušíme se jej zničit (podle tvrzení 39 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) pokoušíme se o něco, co je zlé. A tak atd. Q.e.d.

Poznámka. Všimněme si toho, že nenávistí rozumím v tomto i v následujících tvrzeních jen nenávist k lidem.

Důsledek a). Závist, výsměch, pohrdání, hněv, pomstychtivost a ostatní afekty vztahující se k nenávisti nebo mající v nenávisti svůj původ jsou zlé. Je to zřejmé rovněž z tvrzení 39 oddílu III a tvrzení 37 tohoto oddílu.

Důsledek b). Vše, k čemu směřujeme z nenávisti, je hanebné a ve státě nespravedlivé. I to je zřejmé z tvrzení 39 oddílu III a z definice toho, co je hanebné, a toho, co je nespravedlivé, již viz v poznámce k tvrzení 37 tohoto oddílu.

Poznámka. Mezi výsměchem (o němž jsem v důsledku a/ řekl, že je zlý) a smíchem dělám velký rozdíl. Smích a žert jsou čistá radost. Proto pokud nejsou nadměrné, jsou samy o sobě (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) dobré. Jen temná a politováníhodná pověřivost zakazuje, abychom se radovali. Proč by mělo být ukájení hladu a hašení žízně slušnější než zahánění melancholie? To je můj názor na věc a mé přesvědčení. Žádné božstvo ani nikdo jiný, leda zavistivec, by se nemohl těšit z mé nemohoucnosti a z mých nepříjemností a považovat naše slzy, vzlyky,

strach a jiné takové věci za naši ctnost. Naopak čím větší radost pocítujeme, tím přecházíme k větší dokonalosti a tím více se nutně účastníme na božské přirozenosti. Je vlastností moudrého člověka užívat věci a těšit se z nich, jak je to jen možné (nikoli však až k přesycení, protože zde už o žádné potěšení nejde). Říkám tedy, že k vlastnostem moudrého člověka patří osvěžit se a nabírat nových sil střídáním a chutným jídlem a pitím, popřát si vůně a půvabu zelenajících se rostlin, šatu i hudby, sportu, divadla, prostě všeho, čeho může každý užívat, aniž by z toho vznikla nějaká škoda jiným lidem. Lidské tělo se skládá z velkého počtu částí různé přirozenosti, které potřebují stále novou a pestrou potravu, aby bylo celé tělo schopno všeho, co může vyplývat z jeho přirozenosti, a aby i mysl byla stejně schopna poznávat zároveň velký počet věcí. Takový způsob života se nejlépe shoduje jak s našimi zásadami, tak s obecnou praxí. Proto lze-li o nějakém způsobu života říci, že je nejlepší, pak je to tento, a jen ten si zaslouží, abychom jej všemožně doporučovali. Není třeba tyto věci jasněji a podrobněji zkoumat.

Tvrzení 46. Kdo žije pod vedením rozumu, snaží se, pokud může, oplácet nenávist, hněv, pohrdání atd., které vůči němu někdo druhý pocítuje, láskou nebo velkorysostí.

Důkaz. Všechny afekty nenávisti jsou (podle důsledku a/ předchozího tvrzení) zlé. Proto ten, kdo žije pod vedením rozumu, snaží se způsobit, aby nebyl pokud možno tísněn afekty nenávisti (podle tvrzení 19 tohoto oddílu), a tedy (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) aby ani nikdo jiný nepodléhal těmto afektům. Nenávist se však vzájemnou nenávistí zvět-

šuje, a naopak láska ji může (podle tvrzení 43 oddílu III) natolik odstranit, že přejde v lásku (podle tvrzení 44 oddílu III). A tak ten, kdo žije pod vedením rozumu, snaží se oplácet nenávist druhého láskou, tzn. velikorysostí (její definici viz v poznámce k tvrzení 59 oddílu III). Q.e.d.

Poznámka. Kdo se chce mstít za bezpráví nenávistí, žije opravdu uboze. Kdo se naopak snaží zvítězit nad nenávistí láskou, ten bojuje skutečně radostný boj, jehož úspěch je jistý. Vzdoruje stejně snadno jednomu člověku i mnoha lidem a potřebuje co nejméně pomoci štěstěny. Ti, které přemůže, ustupují mu s radostí, a to nikoli proto, že pozbyli síly, nýbrž proto, že jim přibyla. To vše plyne zcela jasně již z definice lásky a rozumu, takže není třeba, abychom zde každou tuto věc jednotlivě dokazovali.

Tvrzení 47. Afekty naděje a strachu nemohou samy o sobě být dobré.

Důkaz. Afekty naděje a strachu neexistují bez spojení se smutkem. Strach je (podle 13. definice afektů) smutek a naděje (viz vysvětlení k 12. a 13. definici afektů) neexistuje beze strachu. Proto nemohou být (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) tyto afekty samy o sobě dobré. Mohou být dobré jen potud, pokud mohou omezit nadměrnou radost (podle tvrzení 43 tohoto oddílu). Q.e.d.

Poznámka. Sem patří i to, že tyto afekty ukazují nedostatečnost poznání a neschopnost mysli. Z tohoto důvodu je rovněž jistota, zoufalství, potěšení a výčitky svědomí známkou neschopnosti mysli. Neboť ačkoli jistota a potěšení jsou afekty radosti, předpokládají nicméně, že jim předcházeli smutek, tj. naděje a strach. A tak čím více se snažíme žít pod vedením

rozumu, tím víc se snažíme co nejméně záviset na naději, osvobodit se od strachu, ovládat pokud možno svůj osud a řídit své jednání podle spolehlivých rad rozumu.

Tvrzení 48. Afekty přeceňování a podceňování jsou vždy zlé.

Důkaz. Tyto afekty odporují (podle 21. a 22. definice afektů) rozumu, a proto (podle tvrzení 26 a 27 tohoto oddílu) jsou zlé. Q.e.d.

Tvrzení 49. Přeceňování činí člověka, který je vážený, snadno pyšným.

Důkaz. Jestliže vidíme, že o nás někdo z lásky smýšlí lépe, než je spravedlivé, snadno tím vzroste naše chloubka (podle poznámky k tvrzení 41 oddílu III) nebo budeme zachvázeni radostí (podle 30. definice afektů) a snadno uvěříme tomu, co se o nás říká dobrého (podle tvrzení 25 oddílu III). Proto o sobě smýšlíme z lásky lépe, než je spravedlivé, tzn. (podle 28. definice afektů) snadno vzrůstá naše pýcha. Q.e.d.

Tvrzení 50. Soucit sám o sobě je pro člověka, který žije pod vedením rozumu, zlý a neúčinný.

Důkaz. Soucit je (podle 18. definice afektů) smutek, a proto je (podle tvrzení 41 tohoto oddílu) sám o sobě zlý. Dobro, jež vyplývá z toho, že se snažíme osvobodit z bídý nějakého člověka, jehož je nám líto (podle důsledku c/ tvrzení 27 oddílu III), toužíme konat již z pouhého příkazu rozumu (podle tvrzení 37 tohoto oddílu) a vůbec můžeme pouze z příkazu rozumu vykonat něco, o čem jistě víme, že je to dobré (podle tvrzení 27 tohoto oddílu). Proto soucit sám o sobě je pro člověka žijícího pod vedením rozumu zlý a neúčinný. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: člověk, který žije podle příkazů rozumu, se snaží, pokud může způsobit, aby nebyl zasažen soucitem.

Poznámka. Kdo správně pochopil, že vše plyne z nutnosti božské přirozenosti a že vše se děje podle zákonů a pravidel věčné přírody, ten nenalezne nic, co by bylo hodno jeho nenávisti, výsměchu nebo pohrdání, a nebude mít s ničím soucit, nýbrž bude se snažit, pokud lidská ctnost stačí, aby dobře jednal, jak se říká, a radoval se. K tomu přistupuje i to, že ten, kdo je náchylný k soucitu a dá se pohnout bídou nebo slzami druhého, udělá často něco, co jej později mrzí, a to jednak proto, že v afektu nekonáme nic, o čemž bychom určitě věděli, že je to dobré, jednak proto, že nás často mohou oklamat falešné slzy. Mluvím zde však výslovně o člověku, který žije pod vedením rozumu. Toho, kým nepohne ani rozum, ani soucit, aby pomáhal jiným, nelze skutečně nazvat jinak než nelidským, protože (podle tvrzení 27 oddílu III) se člověku nepodobá.

Tvrzení 51. Přízeň neodporuje rozumu, nýbrž shoduje se s ním a může z něho vznikat.

Důkaz. Přízeň je láska k tomu, kdo činí druhému dobro (podle 19. definice afektů), a je tedy možné vztahovat ji k myslí, pokud říkáme, že mysl něco koná (podle tvrzení 59 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 3 oddílu III) pokud něco chápe, a proto se shoduje s rozumem atd. Q.e.d.

Jinak řečeno, kdo žije pod vedením rozumu, přeje si pro druhého totéž dobro, po kterém prahne (podle tvrzení 37 tohoto oddílu). Proto jestliže vidí, že někdo činí druhému dobro, podporuje to i jeho vlastní snahu konat dobro, tzn. (podle poznámky

k tvrzení 11 oddílu III) raduje se a jeho radost je (podle předpokladu) provázena idejí toho, kdo činí druhému dobro, a tedy ho má (podle 19. definice afektů) v oblibě. Q.e.d.

Poznámka. Rozhořčení, jak jsme je definovali (viz 20. definici afektů), je nutně zlé (podle tvrzení 45 tohoto oddílu). Musím zde však upozornit na to, že když svrchovaná moc, která je povinna zajišťovat ve státech klid, trestá občana, jenž se dopustil bezpráví vůči druhému, neříkám, že je na občana rozhořčena, protože jej nechce zahubit, ale trestá jej vedena nikoli nenávistí, nýbrž spravedlností.

Tvrzení 52. Spokojenost se sebou samým může mít svůj původ v rozumu, a jen ta spokojenost, která má svůj původ v rozumu, je tou nejvyšší spokojeností, jaká může existovat.

Důkaz. Spokojenost se sebou samým je radost, která vzniká z přemýšlení člověka o sobě samém a jeho schopnosti něco konat (podle 25. definice afektů). Ale opravdová schopnost člověka něco konat, tj. jeho zdatnost, je (podle tvrzení 3 oddílu III) jeho vlastní rozum, o němž člověk jasně a přesně přemýšlí (podle tvrzení 40 a 43 oddílu II). Vzniká tedy spokojenost se sebou samým z rozumu. Dále, při přemýšlení o sobě samém postihuje člověk jasně a přesně, tj. adekvátně jen to, co vyplývá z jeho schopnosti něco konat (podle definice 2 oddílu III), tzn. (podle tvrzení 3 oddílu III) to, co vyplývá z jeho schopnosti něco chápat. Proto pouze z takového přemýšlení vzniká nejvyšší spokojenost, která může existovat. Q.e.d.

Poznámka. Spokojenost se sebou samým je skutečně to nejvyšší, v co můžeme doufat. Jak jsme do-

kázali v tvrzení 25 tohoto oddílu, nikdo se nesnaží zachovávat své bytí za nějakým účelem. Protože tato spokojenost se sebou samým se nejvíce uchovává a posiluje (podle tvrzení 53 oddílu III) chválou, a naopak (podle důsledků tvrzení 55 oddílu III) nejvíce ji kalí hana, dáváme se v životě vést především touhou po slávě a dokážeme jen stěží snášet život v hanbě.

Tvrzení 53. Pokora není ctnost neboli pokora nevzniká z rozumu.

Důkaz. Pokora je smutek, který vzniká z toho, že člověk přemýšlí o své neschopnosti (podle definice 26 afektů). Pokud člověk poznává sám sebe opravdivým rozumem, potud předpokládáme, že rozumí své esenci, tzn. (podle tvrzení 7 oddílu III) své schopnosti. Proto poznává-li člověk při přemýšlení o sobě samém nějakou svou neschopnost, neděje se tak proto, že by sám sebe poznával, nýbrž (jak jsme ukázali v tvrzení 55 oddílu III) proto, že jeho schopnost něco konat je omezována. Jestliže předpokládáme, že člověk poznává svou neschopnost proto, že chápe něco, co je mocnější než on, a tímto poznáním vymezuje svoji schopnost něco konat, nemyslíme tím nic jiného než to, že člověk sám sobě přesně rozumí, čímž je (podle tvrzení 26 tohoto oddílu) podporována jeho schopnost něco konat. Proto pokora, tj. smutek vznikající z toho, že člověk přemýšlí o své neschopnosti, nevzniká z pravdivého přemýšlení neboli z rozumu a není to ctnost, nýbrž trpný stav. Q.e.d.

Tvrzení 54. Lítost není ctnost neboli nevzniká z rozumu, nýbrž ten, kdo lituje nějakého činu, je dvojnásob ubohý neboli bezmocný.

Důkaz. První polovinu tohoto tvrzení dokazujeme

jako tvrzení předcházející. Druhá polovina tvrzení je zřejmá již z definice tohoto afektu (viz 27. definice afektů), neboť ten, kdo lituje činu, cítí se přemožen jednak nesprávnou žádostí, jednak smutkem.

Poznámka. Protože lidé žijí jen zřídka podle příkazů rozumu, přinášejí tyto dva afekty, tj. pokora a lítost, a kromě nich také naděje a strach, více užítku než škody. Má-li již dojít k provinění, pak je lépe, dojde-li k němu tímto způsobem. Kdyby se totiž všichni lidé bezmocného ducha chovali stejně pyšně, nestyděli se za nic a ničeho se nebáli, jaké svazky a jaká pouta by mohla mezi nimi existovat? Z davu jde děs, nemá-li z ničeho strach. Proto se nedivme prorokům, kteří dbali ne užítku několika málo jedinců, ale užítku celé společnosti, že s takovým důrazem doporučovali pokoru, lítost a vzájemnou úctu. Skutečně lze lidi podléhající těmto afektům dovést snadněji než jiné k tomu, aby se řídili ve svém životě rozumem, tzn. aby byli svobodní a žili šťastný život.

Tvrzení 55. Příliš velká pýcha nebo příliš velké podceňování jsou největší neznalostí sebe sama.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z 28. a 29. definice afektů.

Tvrzení 56. Příliš velká pýcha nebo příliš velké sebepodceňování svědčí o největší bezmocnosti ducha.

Důkaz. Prvním základem zdatnosti je zachovávat své bytí (podle důsledku tvrzení 22 tohoto oddílu), a to pod vedením rozumu (podle tvrzení 24 tohoto oddílu). Kdo tedy nezná sám sebe, nezná základ zdatnosti, a tedy nemá žádnou ctnost. Dále, konat něco na základě ctnosti není nic jiného, než být ve svém

konání veden rozumem (podle tvrzení 24 tohoto oddílu), a kdo je ve svém konání veden rozumem, musí nutně vědět, že je ve svém konání rozumem veden (podle tvrzení 43 oddílu III). Kdo tedy nezná sám sebe a (jak jsme již dokázali) nezná tedy naprosto žádné ctnosti, ten nejméně jedná na základě zdatnosti, tzn. (jak je zřejmé z definice 8 tohoto oddílu) je svým duchem nejvíce bezmocný. Proto (podle předchozího tvrzení) příliš velká pýcha a příliš velké podceňování sebe sama svědčí o největší bezmocnosti. Q.e.d.

Důsledek. Z toho velmi jasně plyne: pyšní lidé a lidé, kteří se podceňují, jsou nejvíce vydáni na pospas afektům.

Poznámka. Přesto lze napravit podceňování sebe sama snadněji než pýchu, protože první je afektem smutku, druhé afektem radosti, a proto je druhé (podle tvrzení 18 tohoto oddílu) silnější než první.

Tvrzení 57. Pyšný člověk miluje přítomnost příživníků a pochlebníků a nenávidí přítomnost ušlechtilých lidí.

Důkaz. Pýcha je radost vznikající z toho, že člověk má o sobě lepší mínění, než je přiměřené (podle 28. a 6. definice afektů). Toto mínění se bude pyšný člověk, pokud může, snažit podporovat (viz poznámku k tvrzení 13 oddílu III). Proto budou pyšní lidé milovat přítomnost příživníků a pochlebníků (jejich definice jsem vypustil, protože jsou všeobecně známé) a ušlechtilým, kteří o nich smýšlejí jako o sobě rovných, budou se vyhýbat. Q.e.d.

Poznámka. Trvalo by příliš dlouho, kdybych zde vypočítával všechno zlo, jehož příčinou je pýcha, protože pyšní lidé podléhají všem afektům, nejméně

však na ně působí láska a milosrdenství. Rozhodně však zde nemůžeme přejít mlčením, že pyšným se nazývá rovněž ten, kdo smýšlí o ostatních hůře, než je přiměřené, a proto musíme pýchu v tomto smyslu definovat jako radost, mající svůj původ v nepravdivém mínění, protože se člověk o sobě domnívá, že je víc než ostatní. Naopak sebepodceňování, které stojí proti pýše, je nutno definovat jako smutek mající svůj původ v nepravdivém mínění, protože se člověk o sobě domnívá, že je méně než ostatní. Na základě těchto definic snadno pochopíme, že pyšný člověk je nutně závistivý (viz poznámku k tvrzení 55 oddílu II) a že nejvíce nenávidí ty, kteří za své ctnosti sklízejí chválu. Jeho nenávisť vůči nim není snadné přemoci láskou nebo dobrodiním (viz poznámku k tvrzení 41 oddílu III). Těší ho jen společnost takových lidí, kteří jsou po vůli jeho nemohoucímu duchu a dělají tak z hlupáka blázna.

Ačkoli je sebepodceňování opakem pýchy, přece je ten, kdo se podceňuje, pyšnému nejbližší. I když smutek podceňujícího se člověka vzniká z toho, že svou neschopnost posuzuje podle schopnosti nebo zdatnosti jiných, zbaví se svého smutku, tzn. začne se radovat, jestliže se ve svých představách začne zabývat jejich chybami. Odtud také pochází přísloví: „Pro ubožáka je útěchou mít druhá ve svém neštěstí.“ Naopak se bude tím více rmoutit, čím více se bude domnívat, že stojí níž než ostatní. Proto největší sklon k nenávisti mají lidé, kteří se podceňují, a právě oni se nejvíce snaží pozorovat činy lidí, a to spíš, aby je haněli, než aby je napravovali, a chválí jenom samotné sebepodceňování a stavějí je na odiv, avšak tak, aby se zdálo, že se nedoceňují.

To vše plyne z tohoto afektu s toutéž nutností, s jakou z přirozenosti trojúhelníka vyplývá, že součet jeho vnitřních úhlů se rovná 180° . Již jednou jsem upozornil, že tyto a jim podobné afekty nazýváme zlými jen potud, pokud hledíme k jejich užitečnosti pro lidskou přirozenost. Přírodní zákony se však vztahují ke společnému uspořádání přírody, jehož částí člověk je. Chtěl jsem zde na tuto věc jen mimochodem upozornit, aby se nikdo nedomníval, že mám v úmyslu vyprávět tu o lidských chybách a nemslysném počínání lidí, a nikoli dokazovat chod přírody a její vlastnosti. Již v předmluvě ke třetímu oddílu jsem se zmínil, že o lidských afektech a jejich vlastnostech budu nadále uvažovat jako o ostatních částech přírody. Skutečně neukazují-li lidské afekty lidskou moc a lidské umění, ukazují alespoň moc přírody a její umění, a to o nic méně než mnoho jiných věcí, jimž se obdivujeme a jejichž pozorování nám přináší potěšení. Pokračuji však, abych na afektech upozornil na to, co je lidem užitečné a co jim škodí.

Tvrzení 58. Chlouba (sláva) neodporuje rozumu, nýbrž může z něho vznikat.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z 30. definice afektů a z definice čestnosti, již viz v poznámce a) k tvrzení 37 tohoto oddílu.

Poznámka. Tzv. planá sláva je spokojenost se sebou samým živená jen míněním davu. Jakmile toto mínění přestává, přestává existovat i tato spokojenost se sebou samým, tzn. (podle poznámky k tvrzení 52 tohoto oddílu) ono nejvyšší dobro, které každý miluje. Tak se stává, že lidé, kteří jsou oslavováni davem, jsou v neustálé úzkosti a namáhají se a pokou-

šejí o zachování své dobré pověsti. Dav je totiž nestálý a ve svém mínění proměnlivý, takže dobrá pověst, o jejíž zachování nepečujeme, bere rychle za své. Protože všichni touží po potlesku davu, každý se snaží pověst druhého snižovat, a protože zápasí — jak se domnívají — o nejvyšší dobro, vzniká z toho obrovská chuť všemožně se navzájem utiskovat, a ten, kdo z tohoto zápasu vyjde jako vítěz, je slavný daleko více proto, že druhému uškodil, než proto, že sobě prospěl. Je tedy tato sláva neboli spokojenost se sebou samým skutečně planá, protože to vlastně ani spokojenost není.

Co je nutno poznamenat o studu, dá se snadno vybrat z toho, co jsme řekli o milosrdenství a lítosti. Dodávám jen tolik, že jak milosrdenství, tak stud, ačkoli nejsou samy o sobě ctností, jsou přece jen dobré, pokud jsou známkou toho, že člověk, jenž cítí stud, má touhu čestně žít. Stejně tak je tomu s bolestí, kterou považujeme potud za dobrou, pokud je známkou toho, že zachvácená část ještě neodumřela. Ačkoli je tedy člověk, který se za nějaký skutek stydí, vlastně naplněn smutkem, přece je dokonalejší než ten, který nemá žádnou touhu žít čestně.

To jsem chtěl poznamenat o afektech radosti a smutku. Co se týče žádostí, ty jsou buď zlé, nebo dobré, podle toho, zda vznikají z dobrých nebo zlých afektů. Ale všechny žádosti, pokud vznikají z afektů, které jsou vášněmi, jsou ve skutečnosti slepé (což snadno vyčteme z toho, co jsme řekli v poznámce k tvrzení 44 tohoto oddílu) a nebyly by nám vůbec užitečné, kdyby bylo snadné přimět lidi, aby žili jen podle pokynů rozumu, jak krátce ukáží.

Tvrzení 59. Ke všemu konání, k němuž jsme de-

terminování afektem vášně, můžeme být i bez něho determinování rozumem.

Důkaz. Konat něco ve shodě s rozumem není (podle tvrzení 3 a definice 2 oddílu III) nic jiného, než konat to, co vyplývá nutně z naší přirozenosti, pokud ji chápeme samu o sobě. Ale smutek je potud zlý, pokud zmenšuje nebo omezuje tuto schopnost něco konat (podle tvrzení 41 tohoto oddílu). A tak tímto afektem nemůžeme být determinováni k žádnému konání, které bychom nemohli vykonat, kdybychom byli vedeni rozumem. Dále, radost je potud zlá, pokud brání, aby člověk byl schopen jednání (podle tvrzení 41 a 43 tohoto oddílu), a potud ani nemůžeme být determinováni k žádnému konání, které bychom nemohli vykonat, kdybychom byli vedeni rozumem. Konečně pokud je radost dobrá, potud se shoduje s rozumem (spočívá totiž v tom, že schopnost člověka něco konat se zvětšuje nebo podporuje) a je vášní pouze potud, pokud schopnost člověka něco konat nedostoupila takového stupně, že by adekvátně chápal sebe a své konání (podle tvrzení a poznámky 3 oddílu III). Kdyby tedy afekt radosti dostoupil v člověku takové dokonalosti, že by adekvátně chápal sebe a své konání, byl by stejně schopen, ba dokonce lépe, téhož jednání, k jakému by jej determinovaly afekty, které jsou vášněmi. Ale všechny afekty se vztahují k radosti, smutku nebo žádosti (viz vysvětlení definice 4 afektů) a žádost (podle definice 1 afektů) není nic jiného než samotná snaha něco konat. A tak ke všemu konání, k němuž jsme determinováni afektem, který je vášní, můžeme být determinováni jen rozumem bez tohoto afektu. Q.e.d.

Jinak řečeno, o libovolném konání říkáme, že je zlé, pokud vzniká z toho, že se nacházíme v afektu nenávisti nebo v nějakém jiném zlém afektu (viz důsledek a/ tvrzení 45 tohoto oddílu). Avšak žádné konání, chápané samo o sobě, není dobré nebo zlé (jak jsme ukázali v Předmluvě k tomuto oddílu), nýbrž jedno a totéž konání je jednou dobré a podruhé špatné. A tak k těmž konání, které je jednou zlé, tj. které vzniká z nějakého zlého afektu, nás může dovést rozum (podle tvrzení 19 tohoto oddílu). Q.e.d.

Poznámka. Lze to snadněji vysvětlit na příkladě. Vezměme si jako příklad výkon tělesného trestání, pokud je chápeme fyzicky a přihlížíme jen k tomu, že člověk zvedne paži, sevře ruku v pěst a silou jí pohne dolů. Potud je tedy tento výkon zdatnost, kterou chápeme ze stavby lidského těla. Jestliže je člověk k takovému sevření pěsti a pohnutí paží determinován hněvem nebo nenávistí, stává se to proto, že totéž konání může být spojeno s libovolnými představami věcí (jak jsme ukázali v II. oddílu). Proto můžeme být determinováni k těmž konání jak představami věcí, které chápeme zmateně, tak i představami věcí, které chápeme jasně a přesně. Je tedy vidět, že každá žádost, jež vzniká z afektu, který je vášní, by nebyla k žádnému užitku, kdyby se lidé dali vést rozumem. Podívejme se nyní, proč žádost, vznikající z afektu, který je vášní, nazýváme slepou.

Tvrzení 60. Žádost, která vzniká z radosti nebo ze smutku a která se vztahuje k jedné nebo několika, avšak nikoli ke všem částem těla, nebere ohled na užitek člověka jako celku.

Důkaz. Předpokládejme, že například část těla A

je silou nějaké vnější příčiny natolik posílena, že nabude (podle tvrzení 6 tohoto oddílu) převahy nad ostatními částmi. Tato část se nebude snažit, aby pozbyla svou sílu jen proto, aby ostatní části těla mohly plnit svou funkci. Musela by mít sílu neboli schopnost ztratit svou sílu, ale to je (podle tvrzení 6 oddílu III) nesmyslné. Bude se tedy tato část, a proto i mysl (podle tvrzení 7 a 12 oddílu III) snažit zachovat tento vztah. Proto žádost, vznikající z takového afektu radosti, nebere ohled na celek. Naopak předpokládáme-li, že část A je omezována tak, že ostatní části nad ní nabudou převahu, dá se stejným způsobem dokázat, že ani žádost, která vzniká ze smutku, nebere ohled na celek. Q.e.d.

Poznámka. Protože se radost vztahuje (podle poznámky k tvrzení 44 tohoto oddílu) většinou k jedné části těla, snažíme se často zachovat své bytí, aniž bychom brali ohled na své celkové zdraví. K tomu přispívá, že žádosti, které nás (podle důsledku poznámky 9 tohoto oddílu) ovládají, vztahují se pouze k přítomnosti a nikoli k budoucnosti.

Tvrzení 61. Žádost, jež vzniká z rozumu, nemůže být nadměrná.

Důkaz. Žádost chápána absolutně (podle definice 1 afektů) je sama esence člověka, pokud je chápána jako libovolným způsobem determinovaná ke konání něčeho. Proto žádost vznikající z rozumu, tzn. žádost vznikající v nás (podle tvrzení 3 oddílu III), pokud něco konáme, je sama esence člověka, pokud ji chápeme jako determinovanou ke konání něčeho, co lze adekvátně chápat jen z lidské esence (podle definice 2 oddílu III). Kdyby tedy tato žádost mohla být nadměrná, mohla by lidská přirozenost, chápána sa-

ma o sobě, být nadměrná, tj. mohla by víc, než může, což je zřejmý rozpor. Tato žádost nemůže být tedy nadměrná. Q.e.d.

Tvrzení 62. Pokud mysl chápe věci podle příkazů rozumu, je podněcována stejně, ať je to idea věci budoucí, minulé nebo přítomné.

Důkaz. Cokoli mysl pod vedením rozumu chápe, to vše chápe pod týmž způsobem věčnosti, tj. nutnosti (podle důsledku b/ tvrzení 44 oddílu II), a má o tom tutéž jistotu (podle tvrzení a poznámky 43 oddílu II). Proto ať jde o ideu věci budoucí, minulé nebo přítomné, chápe mysl věc s toutéž nutností, a má tutéž jistotu, a ať se jedná o věc budoucí, minulou nebo přítomnou, bude tato věc stále stejně pravdivá (podle tvrzení 41 oddílu II), tzn. (podle definice 4 oddílu II) bude mít vždy tytéž vlastnosti adekvátní ideje. Proto pokud mysl chápe věci podle příkazu rozumu, je podněcována idejí věci budoucí, minulé nebo přítomné stejným způsobem. Q.e.d.

Poznámka. Kdybychom měli možnost adekvátně poznávat trvání věcí a kdybychom mohli našim rozumem určit dobu jejich existence, přemýšleli bychom o budoucích věcech s týmž afektem jako o věcech přítomných. Po dobru, které by mysl chápala jako budoucí, prahla by stejně, jako kdyby bylo přítomné, a nutně by zanedbávala přítomné dobro, které by bylo menší, kvůli většímu dobru budoucímu, a nijak by netoužila po tom, co by bylo v přítomnosti dobrem, ale co by bylo současně příčinou nějakého budoucího zla, jak brzy dokážeme. Avšak o trvání věcí můžeme mít (podle tvrzení 31 oddílu II) jen velmi neadekvátní poznání a (podle poznámky k tvrzení 44 oddílu II) dobu existence věci určujeme

jen naší představivosti, na niž nepůsobí představa budoucí a přítomné věci stejně. To je důvod, proč naše pravdivé poznání dobra a zla je pouze abstraktní neboli univerzální a proč soud, který si vytváříme o uspořádání věcí a souvislosti příčin za tím účelem, abychom mohli rozhodnout, co je pro nás v přítomnosti dobré nebo zlé, podává spíše představu než skutečnost. Nemůžeme se proto divit, že žádost vznikající z poznání dobra a zla, pokud se týká budoucnosti, se dá až příliš snadno potlačit žádostí po věcech, které jsou příjemné v přítomnosti, o čemž viz tvrzení 16 tohoto oddílu.

Tvrzení 63. Kdo je veden strachem a koná dobro, aby se vyhnul zlu, ten není veden rozumem.

Důkaz. Všechny afekty vztahující se k myslí, pokud něco koná, tzn. všechny afekty (podle tvrzení 3 oddílu III), vztahující se k rozumu, jsou pouze afekty radosti a žádosti (podle tvrzení 59 oddílu III). Proto (podle definice 13 afektů) kdo je veden strachem a koná dobro jen ze strachu před zlem, není veden rozumem. Q.e.d.

Poznámka. Pověřiví lidé, kteří dovedou lépe odsuzovat chyby než učit ctnosti, a ti, kteří se nesnaží vést lidi rozumem, nýbrž chtějí je donutit strachem k tomu, aby se vyhýbali zlu a milovali ctnost, sledují jen to, aby i ostatní byli stejně ubozí jako oni, a proto se nemůžeme divit, že jsou většinou lidem na obtíž a vzbuzují jejich odpor.

Důsledek. Žádostí, která vzniká z rozumu, vyhledáváme dobro přímo a nepřímou se vyhýbáme zlu.

Důkaz. Žádost, která vzniká z rozumu, může vznikat jen z afektu radosti, jež není vášní (podle tvrzení 59 oddílu III), tzn. z radosti, která (podle tvrzení 61

tohoto oddílu) nemůže být nadměrná, a nikdy ze smutku. Tak vzniká tato žádost (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) z poznání dobra a nikoli z poznání zla. Proto pod vedením rozumu dychtíme po dobru přímo a potud se vyhýbáme zlu. Q.e.d.

Poznámka. Tento důsledek se dá vyložit příkladem o zdravém a nemocném. Nemocný jí to, k čemu má odpor, ze strachu před smrtí. Naopak zdravý se z jídla raduje a užívá tak života lépe, než kdyby se bál smrti a chtěl se jí přímo vyhnout. Tak soudce, který odsoudí viníka na smrt ne z nenávisti nebo hněvu, nýbrž pouze z lásky k obecnému blahu, je veden pouze rozumem.

Tvrzení 64. Poznání zla je neadekvátní poznání.

Důkaz. Poznání zla je (podle tvrzení 8 tohoto oddílu) sám smutek, pokud jsme si ho vědomi. Smutek je však přechodem k menší dokonalosti (podle 3. definice afektů), nelze jej tedy chápat ze samotné esence člověka (podle tvrzení 6 a 7 oddílu III), a proto je (podle definice 2 oddílu II) vášní, která je (podle tvrzení 3 oddílu III) závislá na neadekvátních idejích, a tím (podle tvrzení 29 oddílu II) je jeho poznání, tj. poznání zla, neadekvátní. Q.e.d.

Důsledek. Z toho plyne: kdyby lidská mysl měla jen adekvátní ideje, nevytvářela by pojem zla.

Tvrzení 65. Pod vedením rozumu následujeme ze dvou dobrých věcí tu, která je lepší, a ze dvou zlých věcí tu, která je méně zlá.

Důkaz. Dobro, které nám brání v užitku z dobra ještě většího, je vlastně zlem. Jak jsme v Předmluvě k tomuto oddílu ukázali, užíváme pro věci označení dobro a zlo jen potud, pokud je vzájemně srovnáváme. Z téhož důvodu je menší zlo vlastně dobrem.

Tím jsem probral vše, do patří k tomuto přítomnému životu. Každý snadno nahlédne, že jsem splnil, co jsem slíbil na začátku této poznámky, a že jsem shrnul několika slovy všechny prostředky k léčení afektů, jestliže přihlédne k tomu, co bylo řečeno v této poznámce, a současně s tím k definicím mysli a jejích afektů a konečně k tvrzení 1 a 3 oddílu III. Je tedy již na čase přejít k tomu, co se vztahuje k trvání mysli bez vztahu k tělu.

Tvrzení 21. Mysl si může něco představovat a rozpomínat se na minulé věci, jen pokud trvá tělo.

Důkaz. Mysl vyjadřuje skutečnou existenci svého těla a chápe stavy těla jako skutečné, jen pokud trvá tělo (podle důsledku tvrzení 8 oddílu II), a tedy nechápe (podle tvrzení 26 oddílu II) žádné těleso jako skutečně existující, jen pokud trvá její tělo. Proto si může něco představovat (viz definici představ v poznámce k tvrzení 17 oddílu II) a rozpomínat se na minulé věci, jen pokud trvá tělo (viz definici paměti v poznámce k tvrzení 18 oddílu II). Q.e.d.

Tvrzení 22. V Bohu však nutně existuje idea, která vyjadřuje esenci toho či onoho lidského těla pod způsobem věčnosti.

Důkaz. Bůh je nejen příčinou existence toho či onoho lidského těla, nýbrž je rovněž příčinou jeho esence (podle tvrzení 25 oddílu I) a tu musíme proto chápat nutně jen z esence Boha (podle axiómu 4 oddílu I), a to podle jakési věčné nutnosti (podle tvrzení 16 oddílu I); tento pojem musí tedy nutně existovat v Bohu (podle tvrzení 3 oddílu II). Q.e.d.

Tvrzení 23. Lidská mysl nemůže absolutně zanik-

nout s lidským tělem, nýbrž zbývá z ní něco, co je věčné.¹

Důkaz. V Bohu existuje nutně pojem neboli idea, která vyjadřuje esenci lidského těla (podle předchozího tvrzení) a která je proto nutně něčím, co náleží k esenci lidské mysli (podle tvrzení 13 oddílu II). Ale lidské mysli jsme přisoudili trvání, které je možno časově vymezit, jen potud, pokud vyjadřuje skutečnou existenci těla, která je explikována trváním a může být časově vymezena, tzn. (podle důsledku tvrzení 8 oddílu II) přisoudili jsme jí trvání jen během trvání těla. Protože však to, co chápeme (podle předchozího tvrzení) podle jakési věčné nutnosti ze samotné esence Boha, je nicméně něco, bude nutně toto něco, co náleží k esenci mysli, věčné. Q.e.d.

Poznámka. Jak jsme řekli, tato idea, která vyjadřuje esenci těla pod způsobem věčnosti, je určitý modus myšlení, jenž náleží k mysli a jenž je nutně věčný. Přesto se nemůže stát, že bychom si vzpomněli, že jsme existovali dříve než tělo, protože v těle po tom nezůstaly žádné stopy, a věčnost nemůže být definována ani nemůže mít k tělu nějaký vztah. Nicméně však přece cítíme a ze zkušenosti víme, že jsme věční, protože mysl cítí ty věci, které chápe rozumem, neméně než ty, jež má v paměti. Oči myslí, jimiž se na věci dívá a jimiž je pozoruje, jsou totiž důkazy.

¹ Podle Spinozovy nauky o afektech, „které nejsou vášněmi“, žije rozumný člověk ve shodě s esencí svého těla (kapitola 32 oddílu IV). Ve smyslu Spinozova panteismu je jeho adekvátní poznání esence těla zároveň pojmem, který má bůh o esenci jeho těla. Esence jeho těla je věčná v tom smyslu, že vyplývá s nutností z boží esence. (Věčnost, jak víme, neznamená u Spinozy časové trvání, nýbrž bezčasovou existenci.) V tom smyslu je věčně adekvátní poznání, které se vztahuje k esenci těla.

I když si tedy nepamatujeme, že jsme existovali před svým tělem, cítíme přesto svou mysl, pokud zahrnuje esenci těla pod způsobem věčnosti jako věčnou, a tuto její existenci není možno časově vymezit neboli explikovat ji trváním. O naší mysli můžeme tedy říci, že trvá a že její existence může být určitým způsobem časově vymezená jen potud, pokud zahrnuje skutečnou existenci těla. Potud má také schopnost vymezovat existenci věcí časově a chápat je jako trvající.

Tvrzení 24. Čím více chápeme jednotlivé věci, tím více chápeme Boha.

Důkaz. Toto tvrzení je zřejmé z důsledku tvrzení 25 oddílu 1.

Tvrzení 25. Nejvyšší snahou mysli a její nejvyšší ctností je chápat věci třetím druhem poznání.

Důkaz. Třetí druh poznání postupuje od adekvátní ideje některých atributů Boha k adekvátnímu poznání esence věcí (viz jeho definici v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II). Čím více chápeme věci tímto způsobem, tím více (podle předchozího tvrzení) chápeme Boha, a proto (podle tvrzení 28 oddílu IV) nejvyšší ctností mysli, tzn. (podle definice 8 oddílu IV) nejvyšší mocí mysli, tj. její přirozeností neboli (podle tvrzení 7 oddílu III) její nejvyšší snahou je chápat věci třetím druhem poznání. Q.e.d.

Tvrzení 26. Čím více je mysl způsobilá chápat věci třetím druhem poznání, tím víc touží chápat věci tímto druhem poznání.

Důkaz. Je zřejmý, protože pokud chápeme mysl tak, že je způsobilá chápat věci tímto druhem poznání, potud ji chápeme jako determinovanou k tomu, aby poznávala věci tímto druhem poznání, a tedy

(podle 1. definice afektů), čím více je k tomu způsobilá, tím více po tom touží. Q.e.d.

Tvrzení 27. Z tohoto třetího druhu poznání pramení nejvyšší možná spokojenost mysli.

Důkaz. Nejvyšší ctností mysli je poznávat Boha (podle tvrzení 28 oddílu IV) neboli chápat věci třetím druhem poznání (podle tvrzení 25 tohoto oddílu). Tato ctnost je tím větší, čím více mysl poznává věci tímto druhem poznání (podle tvrzení 24 tohoto oddílu). Proto ten, kdo poznává věci tímto druhem poznání, přechází k nejvyšší lidské dokonalosti, a (podle 2. definice afektů) je tedy uchvácen nejvyšší radostí, provázenou (podle tvrzení 43 oddílu II) idejí sebe sama a své ctnosti. Proto je (podle tvrzení 43 oddílu II) idejí sebe sama a své ctnosti. Proto (podle 25. definice afektů) pramení z tohoto druhu poznání nejvyšší možná spokojenost.

Tvrzení 28. Snaha neboli žádost poznávat věci třetím druhem poznání nemůže vycházet z prvního druhu poznání, ale může vycházet z druhého druhu poznání.

Důkaz. Toto tvrzení je samozřejmé, protože cokoli chápeme jasně a přesně, je chápáno buď ze sebe sama, nebo z něčeho jiného, co je chápáno ze sebe sama, tzn. že ideje, které jsou v nás jako jasné a přesné, neboli ideje, které se vztahují k třetímu druhu poznání (viz poznámku b/ k tvrzení 40 oddílu II), nemohou vyplývat ze zkomolených a zmatených idejí, které se (podle téže poznámky) vztahují k prvnímu druhu poznání, nýbrž jen z idejí adekvátních, tj. (podle téže poznámky) z druhého a třetího druhu poznání. Proto (podle 1. definice afektů) touha poznávat věci třetím druhem poznání nemůže vycházet z prvního druhu

poznání, může však vycházet z druhého druhu. Q.e.d.

Tvrzení 29. Cokoli mysl chápe pod způsobem věčnosti, nechápe proto, že chápe přítomnou skutečnou existenci těla, nýbrž proto, že chápe esenci těla pod způsobem věčnosti.

Důkaz. Pokud mysl chápe přítomnou existenci svého těla, potud chápe trvání, které lze časově vymezit, a jen potud má moc chápat věci ve vztahu k času (podle tvrzení 21 tohoto oddílu a tvrzení 26 oddílu II). Ale věčnost nelze vyložit trváním (podle definice 8 oddílu I a jejího vysvětlení), a tak potud nemá mysl moc chápat věci pod způsobem věčnosti. Protože však k přirozenosti rozumu patří chápat věci pod způsobem věčnosti (podle důsledku b/ tvrzení 44 oddílu II) a k přirozenosti mysli náleží (podle tvrzení 23 tohoto oddílu) chápat esenci těla pod způsobem věčnosti, a protože kromě těchto dvou věcí nenáleží k esenci mysli nic jiného (podle tvrzení 13 oddílu II), pak tato schopnost chápat věci pod způsobem věčnosti náleží mysli jen potud, pokud chápe esenci těla pod způsobem věčnosti Q.e.d.

Poznámka. Věci chápeme jako skutečné dvojitým způsobem: pokud je chápeme jako existující ve vztahu k určitému času a místu nebo pokud je chápeme jako obsažené v Bohu a nutně vyplývající z jeho přirozenosti. Věci, které chápeme jako pravdivé neboli reálné tímto druhým způsobem, chápeme pod způsobem věčnosti a ideje těchto věcí zahrnují věčnou a nekonečnou esenci Boha, jak jsem to ukázal v tvrzení 45 oddílu II, na něž a jeho poznámku odkazují.

Tvrzení 30. Pokud naše mysl poznává sebe a své tělo pod způsobem věčnosti, potud obsahuje nutně

poznání Boha a ví, že je v Bohu a že ji lze z Boha pochopit.

Důkaz. Věčnost je přímo esence Boha, pokud zahrnuje nutnou existenci (podle definice 8 oddílu I). Chápat věci pod způsobem věčnosti tedy znamená chápat je potud, pokud je lze pochopit z Boha jako reálná jsoucna nebo pokud prostřednictvím Boha zahrnují existenci. Proto pokud naše mysl chápe sebe a tělo pod způsobem věčnosti, má nutně poznání Boha a ví atd. Q.e.d.

Tvrzení 31. Třetí druh poznání závisí na mysli jako na své formální příčině, pokud je sama mysl věčná.

Důkaz. Mysl chápe vše pod způsobem věčnosti jen potud, pokud chápe pod způsobem věčnosti esenci svého těla (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), tzn. (podle tvrzení 21 a 23 tohoto oddílu) jen pokud je věčná. Proto pokud je věčná, má (podle předchozího tvrzení) poznání Boha, a toto poznání je nutně adekvátní (podle tvrzení 46 oddílu II), a mysl, pokud je věčná, je tedy schopna poznávat vše, co může plynout z tohoto daného poznání Boha (podle tvrzení 40 oddílu II), tzn. je schopna poznávat věci třetím druhem poznání (viz jeho definici v poznámce b/ k tvrzení 40 oddílu II). A proto (podle definice 1 oddílu III) je mysl, pokud je věčná, adekvátní neboli formální příčina tohoto poznání. Q.e.d.

Poznámka. Čím tedy má libovolný člověk větší schopnost tohoto druhu poznání, tím lépe si je vědom sebe a Boha, tzn. tím je dokonalejší a šťastnější, což vysvitne ještě jasněji v následujících tvrzeních. Na tomto místě je třeba upozornit, že ačkoli jsme si již nyní jisti tím, že mysl je věčná, pokud chápe věci pod způsobem věčnosti, budeme přesto o ní uvažovat tak, jak

jsme to činili až doposud, totiž jako by teprve nyní počala být a začala chápat věci pod způsobem věčnosti. To nám umožní snadněji vysvětlit a lépe pochopit to, co chceme dokázat. Můžeme si to dovolit bez obavy před nějakým omylem, jen když si dáme pozor, abychom vyvozovali závěry pouze ze zcela jasných premis.

Tvrzení 32. Radujeme se ze všeho, co poznáváme třetím druhem poznání, a tato radost je provázena ideou Boha jako příčinou této radosti.

Důkaz. Z tohoto druhu poznání vzniká nejvyšší možná spokojenost mysli (podle tvrzení 27 tohoto oddílu), tzn. (podle 25. definice afektů) vzniká z něho radost provázená idejí sebe sama, a tedy (podle tvrzení 30 tohoto oddílu) provázená rovněž idejí Boha jako příčinou této radosti. Q.e.d.

Důsledek. Z třetího druhu poznání nutně vzniká rozumová láska k Bohu. Z tohoto druhu poznání vzniká totiž (podle předchozího tvrzení) radost provázená idejí Boha jako příčinou této radosti, tzn. (podle 6. definice afektů) láska k Bohu, a to nikoli pokud si jej představujeme jako přítomného (podle tvrzení 29 tohoto oddílu), nýbrž pokud jej chápeme jako věčného. Toto poznání nazývám rozumovou láskou k Bohu.

Tvrzení 33. Rozumová láska k Bohu, která vzniká z třetího druhu poznání, je věčná.

Důkaz. Třetí druh poznání je věčný (podle tvrzení 31 tohoto oddílu a axiómu 3 oddílu I). Proto (podle téhož axiómu oddílu I) láska, která z něho vzniká, je rovněž nutně věčná. Q.e.d.

Poznámka. I když taková láska k Bohu neměla (podle předchozích tvrzení) nikdy začátek, má přesto

všechny dokonalosti lásky, jako kdyby vznikla, jak jsme to stanovili v důsledku k předchozímu tvrzení. Je tu pouze ten rozdíl, že mysl měla všechny dokonalosti, jichž domněle nabyla teprve nyní, od věčnosti, a to spolu s idejí Boha jako jejich věčnou příčinou. A tak spočívá-li radost v přechodu k větší dokonalosti, musí štěstí nepochybně spočívat v tom, že mysl sama je obdařena dokonalostí.

Tvrzení 34. Mysl je vystavena afektům, které náleží k vášním, pokud trvá tělo.

Důkaz. Představa je idea, již mysl přemýšlí o nějaké věci jako o přítomné (viz její definici v poznámce k tvrzení 17 oddílu II) a jež ukazuje více přítomné uzpůsobení lidského těla než přirozenost vnější věci (podle důsledku b/ k tvrzení 16 oddílu II). Afekt je tedy (podle obecné definice afektů) představa, pokud ukazuje přítomný projev těla. Proto (podle tvrzení 21 tohoto oddílu) je mysl vystavena působení afektů, které náleží k vášním, jen pokud trvá tělo. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: žádná láska kromě rozumové lásky není věčná.

Poznámka. Přihlédneme-li k obecnému lidskému mínění, uvidíme, že lidé jsou si sice vědomi věčnosti své mysli, ale zaměňují ji s trváním, a to přisuzují představě neboli paměti, o níž se domnívají, že trvá i po smrti.¹

Tvrzení 35. Bůh miluje sám sebe nekonečnou rozumovou láskou.

Důkaz. Bůh je absolutně nekonečný (podle definice 6 oddílu I), tzn. že (podle definice 6 oddílu II)

¹ Rozdíl mezi nekonečnou kvantitou, jak ji chápeme rozumem (je nedělitelná), a mezi konečnou dělitelnou kvantitou byl vysvětlen v poznámce k tvrzení 15 oddílu I.

se božská přirozenost těší nekonečné dokonalosti, která je (podle tvrzení 3 oddílu II) doprovázena idejí sebe sama, tzn. (podle tvrzení 11 a definice 1 oddílu I) idejí své příčiny, a to jsme v důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu nazvali rozumovou láskou.

Tvrzení 36. Rozumová láska myslí k Bohu je láska Boha, již Bůh miluje sám sebe, a to nikoli pokud je nekonečný, nýbrž pokud jej lze vysvětlit z esence lidské mysli, kterou chápeme pod způsobem věčnosti, tzn. že rozumová láska myslí k Bohu je částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe.

Důkaz. Tato láska myslí se musí (podle důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu a podle tvrzení 3 oddílu III) vztahovat k jednání mysli, a to k takovému jednání, při němž mysl přemýšlí sama o sobě a toto přemýšlení je provázeno idejí Boha jako příčinou přemýšlení (podle tvrzení a důsledku 32 tohoto oddílu), tzn. (podle důsledku tvrzení 25 oddílu I a důsledku 11 oddílu II) jednání, při němž Bůh, pokud jej lze vysvětlit z lidské mysli, uvažuje o sobě a má zároveň ideu sebe. Proto (podle předchozího tvrzení) je láska myslí částí nekonečné lásky, již Bůh miluje sám sebe. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: pokud Bůh miluje sám sebe, miluje lidi, a tedy láska Boha k lidem a rozumová láska myslí k Bohu je jedno a totéž.

Poznámka. Z těchto tvrzení lze jasně pochopit, v čem záleží naše spása neboli naše štěstí neboli naše svoboda. Záleží v naší stálé a věčné lásce k Bohu neboli v lásce Boha k lidem.¹ Tato láska neboli štěstí bývá

¹ Ztotožnění člověka a boha je vyvrcholením Spinozova panteismu. Tak jako naše poznání je poznáním náležejícím bohu, pokud je bůh vysvětlován pomocí přirozenosti lidské mysli

v Písmu svatém nazývána velmi případně „slávou“¹, protože ať vztahujeme tuto lásku k Bohu nebo k mysli, lze ji zcela správně nazvat spokojeností mysli, a ta se ve skutečnosti (podle 25. a 30. definice afektů) neliší od slávy. Pokud ji totiž vztahujeme k Bohu, je to (podle tvrzení 35 tohoto oddílu) radost (budiž nám dovoleno užít zde ještě tohoto slova), která je provázena idejí sebe sama. Stejně je tomu i v případě, že ji vztahujeme (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) k mysli. Dále, protože esence naší mysli záleží jen v poznání, jehož základním principem je Bůh (podle tvrzení 15 oddílu I a poznámky k tvrzení 47 oddílu II), je nám z toho jasné, jakým způsobem a z jakých důvodů plyne naše mysl ve své esenci a ve své existenci z přirozenosti Boha a jak stále závisí na Bohu. Myslím, že stálo za to, abych na tomto příkladě ukázal, jak velkou moc má poznání jednotlivých věcí, které jsem nazval intuitivním poznáním neboli poznáním třetího druhu (viz poznámku b/ k tvrzení 40 oddílu II), a oč je mocnější než poznání univerzální, které jsem nazval poznáním druhého druhu. I když jsem v první části obecně dokázal, že vše (a tedy i lidská mysl) závisí ve své esenci a existenci na Bohu, přesto onen důkaz, třebaže je řádný a mimo veškerou pochybnost, nepůsobí na naši mysl tak, jako když k témuž závěru dojdeme přímo z esence libovolné jednotlivé věci, o níž říkáme, že je na Bohu závislá.

Tvrzení 37. V přírodě neexistuje nic, co by této

(důsledek tvrzení 11 oddílu II), tak také naše láska k bohu je láska boha k sobě samému, ovšem pokud je bůh vysvětlován esencí mysli. Protože bůh je vše, jsou předmětem „nekonečné lásky boha k sobě samému“ i lidé.

¹ Isaiáš, 5,6.

rozumové lásce odporovalo, neboli nic, co by ji mohlo zrušit.

Důkaz. Tato rozumová láska plyne nutně z přirozenosti myslí, pokud ji lze pochopit z přirozenosti Boha jako věčnou pravdu (podle tvrzení 33 a 29 tohoto oddílu). Kdyby tedy existovalo něco, co by této lásce odporovalo, odporovalo by to pravdě, a tedy to, co by mohlo tuto lásku vyvrátit, mohlo by způsobit, že to, co je pravdivé, by bylo nepravdivé, a to je (jak se samo sebou rozumí) nesmyslné. A tak v přírodě neexistuje nic atd. Q.e.d.

Poznámka. Axióm¹ ve čtvrtém oddílu se týká jednotlivých věcí, pokud je chápeme ve vztahu k určitému času a místu. Myslím, že o tom nikdo nepochybuje.

Tvrzení 38. Čím větší počet věcí mysl poznává druhým a třetím druhem poznání, tím méně podléhá zlým afektům a tím méně se bojí smrti.

Důkaz. Esence myslí záleží (podle tvrzení 11 oddílu II) v poznání. Čím větší počet věcí mysl poznává druhým a třetím druhem poznání, tím větší je (podle tvrzení 23 a 29 tohoto oddílu) ta její část, která trvá, a tedy (podle předchozího tvrzení) tím větší je ta její část, která zůstává nedotčena afekty, jež odporují naší přirozenosti, tzn. (podle tvrzení 30 oddílu IV) afekty, které jsou zlé. A tak čím větší počet věcí mysl poznává, tím větší je ta její část, která zůstává neporušena, a tedy tím méně podléhá afektům atd. Q.e.d.

Poznámka. Z toho chápeme, čeho jsem se dotkl v poznámce k tvrzení 39 oddílu IV a co jsem slíbil

¹ Podle tohoto axiómu (viz str. 267) neexistuje v přírodě věc, nad níž by nebylo ještě něco mocnějšího. Neplatí to však o duši, která rozumově poznává.

vysvětlit v této části, totiž že smrt tím méně škodí, čím větší a přesnější poznání má mysl, a tedy čím více mysl miluje Boha. Dále, protože (podle tvrzení 27 tohoto oddílu) z třetího druhu poznání pramení nejvyšší možná spokojenost, vyplývá z toho, že lidská mysl může být takové přirozenosti, že to, o čem jsme dokázali, že z ní zaniká s jejím tělem (viz tvrzení 21 tohoto oddílu), nemá vzhledem k tomu, co z ní trvá, žádnou důležitost. O tom pojednám brzy podrobněji.

Tvrzení 39. Kdo má tělo způsobilé k mnoha věcem, má mysl, jejíž největší část je věčná.

Důkaz. Kdo má tělo způsobilé ke konání mnoha věcí, je nejméně vystaven působení afektů, které jsou zlé (podle tvrzení 38 oddílu IV), tj. (podle tvrzení 30 oddílu IV) afektům, které odporují naší přirozenosti, a proto má (podle tvrzení 10 tohoto oddílu) moc uspořádat a spojit stavy těla podle uspořádání odpovídajícího rozumu, a tedy (podle tvrzení 14 tohoto oddílu) má moc způsobit, aby se všechny stavy těla vztahovaly k ideji Boha. Tím dochází (podle tvrzení 15 tohoto oddílu) k tomu, že je podnícen láskou k Bohu, která (podle tvrzení 16 tohoto oddílu) musí zaujmout neboli tvořit největší část myslí, a proto (podle tvrzení 33 tohoto oddílu) má mysl, jejíž největší část je věčná. Q.e.d.

Poznámka. Protože lidská těla jsou uzpůsobena k velmi mnohému, není pochyb, že mohou mít takovou přirozenost, aby se vztahovala k myslím, které mají velké poznání sebe sama a Boha a jejichž největší, tj. hlavní část je věčná, a proto se bojí smrti jen velmi málo. Abychom tomu však porozuměli ještě jasněji, je třeba uvážit, že žijeme ve stálé změně a podle toho, jak se měníme k lepšímu nebo k horšímu,

říkáme o sobě, že jsme šťastní nebo nešťastní. O tom, kdo zemře jako dítě nebo jako chlapec, říkáme, že je nešťastný, a naopak považujeme za štěstí, jestliže dokážeme projít celým životem se zdravou myslí a zdravým tělem. Skutečně má-li někdo v dětství nebo chlapectví tělo způsobilé jen k velmi málo věcem a maximálně závislé na vnějších příčinách, má rovněž mysl, která, chápána sama o sobě, není si vůbec vědoma ani sebe sama, ani Boha, ani věcí. Naopak má-li někdo tělo způsobilé k velkému počtu věcí, má i mysl, která, chápána sama o sobě, si je velmi vědoma sebe sama, Boha a věcí. V tomto životě se tedy především snažíme, aby se tělo našeho dětství změnilo, pokud to jeho přirozenost dovolí a pokud mu to prospívá, v jiné tělo způsobilé k mnoha věcem a vztahující se k myslí, která si je co nejvíce vědoma sebe, Boha a věcí, a to tak, aby vše, co se vztahuje k její paměti nebo k její představivosti, mělo jen velmi malou důležitost vzhledem k rozumu, jak jsem o tom pověděl již v předcházejícím tvrzení.

Tvrzení 40. Čím víc dokonalosti nějaká věc má, tím víc jedná a tím méně je trpná, a naopak čím více něco koná, tím je dokonalejší.

Důkaz. Čím je nějaká věc dokonalejší, tím má (podle definice 6 oddílu II) víc reality, a tedy (podle tvrzení a poznámky 3 oddílu III) tím více jedná a tím méně je trpná. Tento důkaz obráceně postupuje stejně, z čehož vyplývá, že věc naopak je tím dokonalejší, čím více něco koná. Q.e.d.

Důsledek. Z toho vyplývá: část myslí, jež zůstává, ať je jakkoli velká, je dokonalejší než její zbývající část. Věčná část myslí je (podle tvrzení 23 a 29 tohoto oddílu) rozum, jímž jediným — jak jsme řekli —

jednáme (podle tvrzení 3 oddílu III). Ta část, o níž jsme dokázali, že zaniká, je představivost (podle tvrzení 21 tohoto oddílu), a říkáme, že jediné jejím prostřednictvím (podle tvrzení 3 oddílu III a podle obecné definice afektů) jsme trpní. Proto (podle předchozího tvrzení) je první část, ať je jakkoli velká, dokonalejší než druhá část. Q.e.d.

Poznámka. To je vše, co jsem chtěl dokázat o myslí, pokud ji chápeme bez vztahu k existenci těla. Z toho a současně z tvrzení 21 oddílu I a z jiných tvrzení je zřejmé, že naše mysl, pokud chápe, je věčný modus myšlení, který je determinován jiným věčným modelem myšlení, a tento opět jiným a tak do nekonečna. Takže všechny současně vytvářejí věčný a nekonečný rozum Boha.

Tvrzení 41. I kdybychom nevěděli, že naše mysl je věčná, přesto bychom považovali za nejdůležitější plnění povinností, zbožnost a vůbec vše, o čem jsme ve IV. oddílu dokázali, že se vztahuje k duševní síle a šlechtnosti.

Důkaz. Prvním a jediným základem ctnosti, tj. správného způsobu života, je (podle důsledku tvrzení 22 a podle tvrzení 24 oddílu IV) vyhledávat to, co je nám užitečné. Když jsme vymezovali to, co rozum předpisuje jako užitečné, nepřihlíželi jsme k věčnosti myslí. Tu jsme poznali teprve v V. oddíle. Ačkoli jsme tehdy ještě nevěděli, že mysl je věčná, přece jsme za hlavní považovali to, o čem jsme dokázali, že se vztahuje k duševní síle a šlechtnosti. A tak i kdybychom to ani nyní nevěděli, přece bychom tytéž předpisy rozumu považovali za nejpřednější. Q.e.d.

Poznámka. Zdá se, že obecné přesvědčení většiny lidí je jiné. Mnozí z nich, jak se zdá, věří, že jsou

potud svobodní, pokud si mohou dovolit vyhovovat jen svým choutkám, a že se vzdávají svých práv, pokud jsou nuceni žít podle ustanovení božského zákona. Považují plnění povinností, zbožnost a vůbec vše, co se vztahuje k statečnosti ducha, za břemena, která po smrti odloží, a doufají, že se jim dostane odměny za jejich otroctví, tj. za jejich plnění povinností a zbožnost. Nejen tato naděje, ale i strach, aby je po smrti nestihla ukrutná muka, je vede k životu podle Božího zákona, pokud to dovolí jejich ubohost a jejich nemohoucí duch. Kdyby lidé neměli tuto naději a tento strach a kdyby naopak věřili, že mysl zaniká spolu s tělem a že ubožáky, kteří klesli pod břemenem plnění povinností, nečeká žádný další život, vrátili by se ke své povaze, zařizovali by vše podle svých choutek a raději by poslouchali náhodu než sami sebe. To se mi zdá stejně nesmyslné, jako kdyby se někdo chtěl raději sytit jedy a smrtonosnými prostředky, protože nevěří, že může udržet své tělo dobrými pokrmy na věky. Nebo jako kdyby někdo proto, že vidí, že mysl není věčná neboli nesmrtelná, chtěl raději být bláznem a žít bez rozumu. To však je tak nesmyslné, že to stěží zaslouží povšimnutí.

Tvrzení 42. Štěstí není odměna za naši ctnost, nýbrž je to ctnost sama. Netěšíme se z něho proto, že omezujeme své libosti, nýbrž naopak, že se z něho těšíme, jsme schopni své libosti omezovat.

Důkaz. Štěstí spočívá v lásce k Bohu (podle tvrzení a poznámky 36 tohoto oddílu) a tato láska vzniká z třetího druhu poznání (podle důsledku tvrzení 32 tohoto oddílu). Proto se musí tato láska (podle tvrzení 59 a 3 oddílu III) vztahovat k mysli, pokud

něco koná, a proto (podle definice 8 oddílu IV) je to sama ctnost. Tím jsme dokázali první část tvrzení. Dále, čím víc se mysl raduje z této božské lásky neboli z tohoto štěstí, tím víc (podle tvrzení 32 tohoto oddílu) chápe, tzn. (podle důsledku tvrzení 3 tohoto oddílu) tím větší moc nad afekty má a (podle tvrzení 38 tohoto oddílu) tím méně podléhá zlým afektům. A tak tím, že se mysl těší z této božské lásky neboli ze štěstí, má moc omezovat choutky. A protože lidská moc omezovat afekty záleží jen v rozumu, netěší se nikdo ze štěstí proto, že omezil afekty, nýbrž naopak schopnost omezit choutky vychází ze štěstí. Q.e.d.

Poznámka. Tím jsem probral vše, co jsem chtěl dokázat o moci mysli nad afekty a o její svobodě. Je z toho zřejmé, jakou moc má moudrý člověk a oč může víc než člověk nevědomý, jenž jedná jen podle svých choutek. Nevědomý člověk, kromě toho, že je všelijak zmítán vnějšími příčinami a není schopen dosáhnout pravé spokojenosti, žije navíc jakoby nevědom sebe, Boha a věcí, a jakmile přestane podléhat afektům, přestane současně i být. Naproti tomu moudrý člověk, pokud se o něm uvažuje jako o takovém, málo zakouší hnutí mysli, a vědom si sám sebe, Boha a jakési věčné nutnosti věcí, nikdy nepřestává být, nýbrž má vždy pravou spokojenost ducha.

Ukázal jsem cestu, která k tomu vede, a třebaže se zdá neschůdná, je možno ji nalézt. A jistě je neschůdná, když bývá nalézána tak zřídka. Kdyby spása byla na dosah ruky a dala se nalézt bez velké námahy, což by se mohlo stát, aby ji takřka všichni lidé opomíjeli? Ale všechno vznešené je jak obtížné, tak vzácné.