

Horyna, Břetislav

Johanna Georga Sulzera členění v pojmu rozumu : překlad s komentářem

Pro-Fil. 2020, vol. 21, iss. 2, pp. 57-74

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf20-2-2235>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/143386>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](#)

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JOHANNA GEORGA SULZERA ČLENĚNÍ V POJMU ROZUMU

BŘETISLAV HORYNA¹

Univerzita Konštantína Filozofa, Nitra, Slovenská republika, bhoryna@ukf.sk

PŘEKLAD S KOMENTÁŘEM

Johann Georg Sulzer (*16. 10. 1720, Winterthur; † 27. 2. 1779, Berlín) byl původem švýcarský osvícenský filosof, působil však téměř celou svou profesionální dráhu ve fridrichovském Berlíně. Oba jeho rodiče zemřeli v jeden den při epidemii tyfu, 12letého chlapce se ujal strýc, evangelický kazatel, který mu umožnil studia na Carolinu v Curychu, kde jeho učiteli byli mj. J. J. Bodmer a J. J. Breitinger. První místo, které získal po studiích, byla pozice vikáře v Maschenwandenu v curyšském kantonu. Odtud odešel do Magdeburku za tehdy běžnou kariérou hofmistra (domácího učitele), odkud se roku 1747 přestěhoval do Berlína. V té době byl již relativně známý jako stoupenec a propagátor filosofie Chr. Wolffa, jehož přírodní filosofii patřila jeho první publikovaná práce, *Versuch einiger Moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur* (1745).

V Berlíně se seznámil a zprvu přátelské vztahy pěstoval s Leonhardem Eulerem, Pierre-Louis Moreau de Maupertuisem a Johannem Wilhelmem Ludwigem Gleimem, kteří se zasadili o jeho jmenování gymnasiálním profesorem matematiky a následně o jeho přijetí na akademii. Sulzer založil slavný „pondělní klub“, který se stal centrem berlínského a záhy německého osvícenství, brzy se ale střetl s prezidentem akademie, Francouzem de Maupertuisem,² a křídlem jeho stoupenců kvůli otázkám metodologických základů vědy. Neuspěl v odborných problémech a ani při pokusu posílit svou pozici personálně; jeho návrhy na přijetí Mosese Mendelssohna a Johanna Joachima Winckelmana za členy Berlínské akademie král odmítl. Po dalším sporu o celkovou koncepci osvícenství, kdy se Sulzer projevil poměrně radikálně, a o formu výuky teologie na gymnasiích, kde naopak odmítal přílišnou kritičnost a snižoval roli historického předmětného poznání v poměru ke zjevným pravdám bible, se vrátil do Švýcarska (v doprovodu básníka F. G. Klopstocka). V poklidném Bernu téměř dokončil už dříve zahájenou práci na svém nejznámějším díle, *Všeobecné teorii krásných umění* (1771, 1774), první encyklopedii estetiky v německojazyčném prostoru vůbec.

Toto dílo Sulzera proslavilo, i když se musel vyrovnávat s různými, někdy i odmítavými formami jeho přijetí.³ Nebylo jistě snadné prorazit v konzervativním prostředí německé

¹ <http://orcid.org/0000-0002-6610-246X>

² Maupertuis byl oficiálním prezidentem Berlínské akademie od května 1746; král Bedřich Veliký ho přijal a jmenoval po osobním Voltairově doporučení a s trvalou podporou francouzských vzdělaneckých kruhů, v nichž si Maupertuis udělal jméno mj. tím, že se zasadil o osvobození lékaře a filosofa Juliána Offraye de La Mettrie, jenž se stal Bedřichovým osobním předčítačem v Sanssouci a také členem akademie. Sulzer měl jen malou naději prosadit se proti této osobnosti.

³ Encyklopedii o 900 heslech odmítl J. G. Herder, který se naopak Sulzera zastával při jeho sporech s Maupertuisem kvůli vedení pruské akademie, a jako popření podstaty umění ji zkritizoval rovněž J. W. v. Goethe.

učenosti s nově koncipovanou a polyperspektivně strukturovanou teorií krásy, vkusu, tvorby, umění a s kánonem estetického a literárního vědění, podanou v lexikální formě, kde každé heslo shrnovalo dosavadní stav vědění a konfrontovalo ho se stavem odborných diskusí, aniž by zaujímalo závazný naukový postoj. Naopak, v jakési široké předjímce Kantovy *Kritiky soudnosti* dává Sulzer přednost vlastním schopnostem (mohutnostem, *Vermögen*) lidského ducha, jenž sám poznává a rozlišuje počítky a vjemy krásy a estetického výrazu. Sulzer byl novátor, který se tímto pojetím střetl s hluboce zakořeněnou gottschedovskou tradicí „kritického básnického umění“, ztvárněnou v řadě poetologických kompendií a dalších učebnicově pojímaných textů. Až s jeho *Všeobecnou teorií* tak v poslední třetině 18. století skončila éra básnictví, literární a umělecké tvorby vůbec jako mimetické činnosti, tj. rozumově daných pravidel (*analogon rationis*) nápodoby přírodních vzorů; teprve poté se mohla myšlenka vkusu vysvobodit z jejich zajetí a začít sledovat emocionální hnutí (*Rührung*) myslí.

Z dobrovolného exilu ho povolal zpět do Berlína osobním dopisem Bedřich Veliký. Využil při tom značný, pro osvícence Sulzera typický, pedagogický zájem nabídkou výuky filosofie. Pruského krále ale nepochybně lákala také příležitost ovlivňovat Sulzerovým prostřednictvím různé, zejména politické a náboženské aspekty debat uvnitř tehdejší německé vzdělanostní elity (rozsah Sulzerovy korespondence s učenci a mysliteli různých specializací je podobně ohromující jako u dalších představitelů vrcholného osvícenství)⁴. S pozváním k návratu přišlo proto jmenování profesorem filosofie na nově založené Rytířské akademii⁵ a darem pozemek nedaleko Berlína, kde si Sulzer zbudoval sídlo. Vzhledem k jeho schopnostem, pronikavým úsudkům a jistě i velké síti kontaktů byl Sulzer roku 1775 jmenován ředitelem filosofické třídy Berlínské akademie. V té době už ale trpěl zdravotními problémy, kterým o čtyři roky později podlehl.

O Sulzerově filosofické tvorbě, jež stála poněkud v pozadí za jeho uměnovědnými a estetickými traktáty, dává nejlepší přehled dvousvazkové vydání *Smíšených filosofických spisů* z let 1772–1773, tvořené souborem autorových článků a studií z *Ročenky Berlínské akademie věd*⁶ a jeho vlastním životopisem. Zde najdeme také pojednání o rozčlenění lidského rozumu, v kterém jsou téměř průřezově obsaženy základní motivy a prvky Sulzerova pojetí filosofie, na prvním místě otázka po myšlení a poznání, kladená ale již za hranici wolffovské teorie poznání (jež sama měla být původně úvodem do ontologie) téměř kantovským stylem: jak je myšlení možné. Sulzer se nejprve ještě snažil o vymezení faktorů, které jsou nezbytné k tomu, aby myšlení možné bylo, ale jak při jejich výčtu, tak při zkoumání role zkušenosti, představivosti a jazyka pro vytváření obecných pojmů je už zjevné, že induktivní postup není vyhovující.

⁴ V Sebraných spisech, které od r. 2014 začali vydávat Hans Adler a francouzská germanistka Elisabeth Décultot, je korespondenci věnován sv. X, obsahuje však pouze Sulzerovy dopisy J. J. Bodmerovi; ostatní korespondence dosud nebyla zveřejněna. Srv. *Gesammelte Schriften: kommentierte Ausgabe*, Bde. I-X (Adler – Décultot 2014).

⁵ Tyto instituce se věnovaly výhradně vzdělávání synů šlechtických a vysoce postavených rodin; vzhledem k tomu byl, ačkoli se jednalo o poměrně rozšířená zařízení, jejich přínos k odbornému a vědeckému poznání spíše skromný. Berlínská Královská rytířská akademie (Königliche Ritter-Academie) existovala již v letech 1705–1713/16, pro Sulzera byla obnovena roku 1765. Zanikla roku 1813.

⁶ Srv. *Vermischte philosophische Schriften* (Sulzer 1772–73). Vhled poskytuje rovněž 4. sv. *Sebraných spisů* (*Schriften zur Religion und Philosophie*), ze sekundární literatury *Johann Georg Sulzer – Aufklärung im Umbruch* (Décultot – Kampa – Kittelmann – Ambrozy 2018).

Patrně ještě víc než Wolff⁷ se podílel D. Hume⁸ na rostoucí Sulzerově skepsi vůči možnosti pěstovat filosofii aplikováním předem daných správných a úplných pojmů na každou myslitelnou situaci, která vyžaduje od myslícího člověka poznávací výkon. Od své první účasti na zasedáních Královské akademie věd začal do svých úvah zahrnovat stále silněji problém smyslového vnímání, vzniku a působení počitků, původu a funkcí řeči, jazykových tropů a jejich vlivu na tvorbu myšlenkových figur a souvislostí vznikání (pro Sulzera „původních“) myšlenkových operací poznávajícího, jednajícího a řečově komunikujícího člověka. Výsledkem byla jeho první rozsáhlejší studie k tomu tématu nazvaná *Poznámky k vzájemnému vlivu rozumu na řeč a řeči na rozum* (²1773, 166–198), vydaná v ročenkách 1767, kde už otevřeně kritizoval „útek“ filosofie jednající podle zdravých myšlenkových pravidel k nadpřirozeným příčinám a původu myšlení, řeči a poznání, který není přípustný do doby, než se prokáže nedostatečnost všech myslitelných přirozených příčin. Dále už jeho snahy patřily právě jejich výzkumu, během něž se blížil stále zřetelněji stanovisku, že hranicí, kterou nelze při zkoumáních rozumu překračovat, je zkušenost. Není divu, že I. Kant nazval Sulzera „výtečným a přemýšlivým člověkem“ (1781, 742), což by jistě bylo možné potvrdit i bez inspirace, kterou Kant v Sulzerovi (jako v jednom z několika dobových německých filosofů) našel.

Překlad Sulzerovy studie zveřejňujeme k 300. výročí narození tohoto filosofa jako příspěvek k zachování jeho díla v paměti filosofie.

Johann Georg Sulzer

Rozčlenění pojmu rozumu⁹

(246) Poněvadž jsem v uplynulém roce psal přednášku o géniovi a v témže roce jsem usiloval o rozčlenění pojmu této vlastnosti ducha, přišel jsem na myšlenku, že by bylo možné udělat totéž s ohledem na rozum. Tento výzkum je patrně důležitější než onen první. Rozumem se člověk přece zásadně odlišuje od zvířat: a když sestoupíme až ke zdroji tohoto cenného daru přírody, když odhalíme příčiny, které vytvářejí rozum, a okolnosti, jež ho vyživují a posilují, pak uvidíme, čím nás příroda pozvedla na vyšší stupeň než ostatní zvířata. Tento poznatek nás povede k objevení prostředků, jak ještě zvýšit toto přednostní právo naší přirozenosti; konečný účel, k němuž směřuje výchova a část zákonodárství.

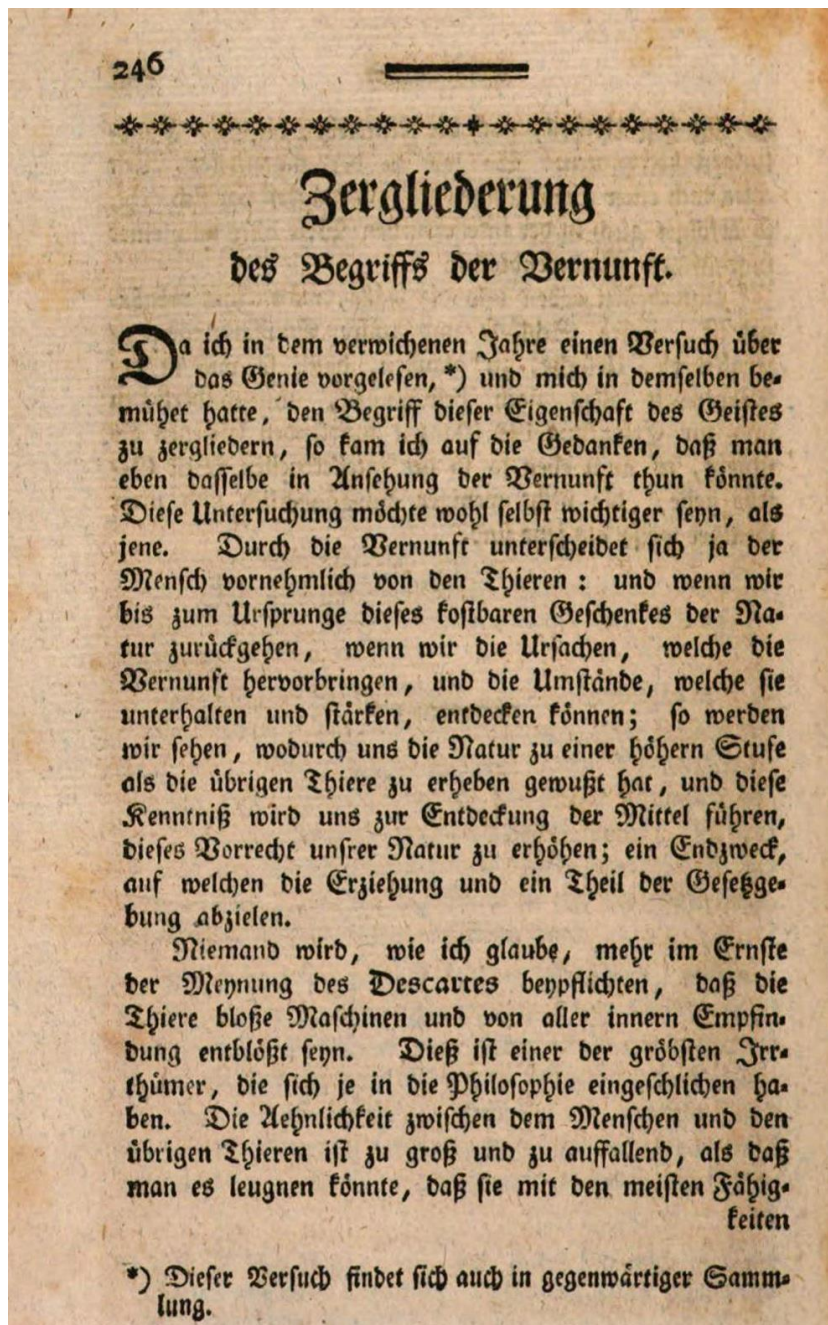
Nikdo, jak se domnívám, už nebude vážně obhajovat Descartův názor, že zvířata jsou pouhé stroje, zbavené všeho vnitřního pocíťování. To je jeden z největších omylů, které se vetřely do filosofie. Podobnost mezi člověkem a ostatními zvířaty je příliš velká a příliš nápadná, aby se

⁷ Vliv na Sulzerovo pojetí rozumovosti spojené s tvorbou obecných pojmů měl Wolffův článek *O plodných pojmech* (orig. verze je latinská, *De notionibus fecundis*, 1730), kde je popsán přechod myšlení ze sféry básnické imaginativní síly do sféry filosofického „smyslu“; ta je pak sama, v podobě „smysluplnosti“, využita jako podnět k výkladu metaforologičnosti filosofického jazyka a role kontextu (který Wolff označuje výrazem „vtip“, *Witz*, myšleno důvtip a důmysl závisající na vzdělanosti člověka) při vznikání nosných a jasných pojmů filosofie a vědy, které se obě posléze znovu scházejí v oblasti *inventio*, tj. sféře aktivního rozumového duchovně-duševního působení. Srv. *Von den fruchtbaren Begriffen* (Wolff 1731–1732, 80–107).

⁸ Sulzer přeložil do němčiny a roku 1755 vydal Humovo *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

⁹ Sulzer, J. G. (1758): *Zergliederung des Begriffs der Vernunft*, in Sulzer, J. G. *Vermischte philosophische Schriften I-II*, Weidmanns Erben und Reich (1773–1781), [reprint Hildesheim (1974), Georg Olms Verlag], 246–283.

dalo popřít, že jsou nadána většinou schopností (247) a mohutností, jež připisujeme naší duši. Kdyby jim nechyběl rozum, vkus a morální cit, podobala by se lidskému rodu ve všem. Lze tedy mít za prokázané, že existují bytosti nadané pocíťováním, jež jsou s to mít myšlenky, mají paměť, představivost a jistou soudnost a bez ohledu na to nedisponují rozumem, vkusem ani morálním citem. To nás dovádí k otázce, jež si zasluhuje naši celou pozornost, totiž na čem



vlastně závisejí přednosti, jimiž nás vybavila příroda a ostatním živočichům je odepřela, ačkoli se nám v tolika ohledech podobají. V tomto článku se omezím pouze na tu část otázky, která se týká rozumu.

Slovo rozum se užívá ve dvojitým smyslu. Znamená buď souvislost, řetězec všeobecných pravd, jak poznamenal Leibniz, anebo mohutnost rozumově myslit a činit závěry, anebo tuto souvislost nahlédnout, jak v tomto smyslu používal toto slovo Wolff. V prvním smyslu je rozum v každé rozumové bytosti souhrnem nebo masou filosofických poznatků, jež jsou jí vlastní; a ve druhém je schopností k jejich získání. Musíme tudíž zkoumat dvojí: samu mohutnost a to, co jejím prostřednictvím vzniká. Začnu tím prvním.

Mohl bych zde předpokládat to, co slavný Wolff napsal ve své Psychologii o rozumu, rozumovém myšlení a různých schopnostech duše, které při něm působí. Avšak protože vím, že spisy

tohoto filosofa nepatří mezi tak pilně čtené, jak si zasluhují kvůli věcem, jež obsahují, a že jsou mimo Německo téměř neznámé, musím (248) asi ukázat svými slovy, co zde předpokládám jako záležitosti, které tento filosof dokázal.

Podle něj je rozum schopností či mohutností více či méně rozpoznávat spojení mezi všeobecnými pravdami. Dělat rozumové závěry totiž není nic jiného než rozeznávat nebo pocíťovat, že jisté věty nutně vyplývají z jistých jiných vět. Rozumové myšlení a usuzování tedy nutně předpokládá obecné pojmy a následně jednotlivé ideje, z kterých pojmy vznikají;

předpokládá také soudnost, protože jejím prostřednictvím se formulují věty, které jsou základem rozumových soudů. Úsudek ale nutně předpokládá pozornost a rozvahu, které zčásti závisejí na představivosti, na paměti a na vtípu. Z toho plyne, že rozum vzniká splnutím všech schopností ducha; že předpokládá schopnost duše mít ideje, představivost, paměť, vtíp, pozornost, rozvahu a soudnost. To je v krátkosti členění rozumu, které udělal Wolff. Abych s ním pokročil, budu zde prozkoumávat prvky těchto prvků.

První vlastností všech pociťujících bytostí, která se současně zdá být pramenem všech ostatních, je obrazivost, jak ji nazvali Leibniz a Wolff, neboli principium činnosti, jež námi hýbe a svým způsobem nás nutí, abychom dbali na dojmy probouzené v nás smysly. Je to tato síla, která dává bytostem, jež se dorozumívají, činnost, životnost a pociťování; ona je tou, zdá se, která vytváří všechny změny, probíhající v nitru substancí. Pro tuto sílu nemáme měřítko; dokonce ani nevíme, zda (249) působí silněji v člověku než ve zvířeti; anebo zda podobná tíž v zemských tělesech je také stejná ve všech subjektech. Víme však, že ji omezuje momentální stav tělesných nástrojů, takže se nerozvíjí jinak než podle svého poměru s těmito nástroji. Vidíme, že týž člověk je činný jednou více, jednou méně; sled jeho myšlenek se zdá jednou rychlejší a jednou pomalejší. A nakonec víme, že jsou-li všechny nástroje těla úplně v klidu, tak jako v hlubokém spánku, pak nevytváří tato síla ani nejmenší pozorovatelnou změnu a rovná se mrtvým silám těla, jež jsou jen úsilím bez účinku. Z toho je zřejmé, že bytost s obrazností, jaká je v člověku, může být nadaná, aniž by dospěla k rozumu, protože tělo může být uspořádané tak, že tato síla nevytváří vůbec žádný pozorovatelný účinek.

Otázka, jak může zřízení a způsobnost těla měnit účinnou sílu duše, je jednou z nejtěžších. Každý ví, že o tom přemýšlejí různé filosofické školy. Zdá se, že její zodpovězení přesahuje naše poznání. To nás vede k tomu, abychom zde předpokládali, že všechny bytosti jsou nadané vnitřním citem; tak, že otázka, již chceme zodpovědět těmito našimi výzkumy, zní: jestliže předpokládáme vnitřní cit (nám neznámým způsobem zprostředkovanou sílu duše a určitou uspořádanost těla), jak potom vzniká mohutnost rozumového myšlení a usuzování?

Hned dále vidíme, že užívání rozumu předpokládá ideje a pojmy věcí. Naším rozčleněním tedy chceme začít u mohutnosti (250) idejí a pojmů. Abychom mohli myslet a usuzovat rozumově, musí mít rozvažování ideje a pojmy, a tyto ideje a pojmy musí mít určitý stupeň jasnosti. Vnitřní cit, podporovaný činnou silou duše, bezprostředně vytváří mohutnost ideje. Mít ideu, kterou si duch uvědomuje, neznamená nic jiného než pociťovat, že se v daném okamžiku afikuje jistým specifickým způsobem. Jestliže se z okamžiku na okamžik změní druh, jakým se afikuje, a my vnímáme tyto změny tak dobře, že je dokážeme od sebe rozlišit, pak naše ideje následují jedna za druhou. Abychom ale tyto změny odlišili, je nezbytné svobodné využití činné síly. Vede nás k tomu, abychom sledovali dojmy a na okamžik setrvali u toho, že je budeme odlišovat od předchozích. Můžeme tedy říci o každém zvířeti, jehož tělesné uspořádání je uzpůsobeno tak, že ve spojení se svou činnou silou vytváří vnitřní pocit, že toto zvíře má ideje nutně.

U idejí můžeme vzájemně rozlišovat jejich materiální uzpůsobenost a jejich formu. Ta i ona musí být určitého druhu, mají-li sloužit používání rozumu. Jednou je to jejich materiální uzpůsobenost a jindy jejich forma, která zavíná neupotřebitelnost rozumování. V následujícím to vysvětlím jasněji. Materiální uzpůsobenost idejí je druh představy zaměřené na příčinu, která ideje vytváří; a jejich forma je druh představy zaměřené na druh a způsob, jak je uchopíme. Tak (251) mají všechny barvy stejně jako všechny tóny a všechny figury tutéž materiální uzpůsobenost. Ale jedna barva se odlišuje od druhé, jeden tón od druhého a jedna figura od druhé prostřednictvím formy, tj. prostřednictvím vyšší nebo menší zřetelnosti, síly a správnosti,

jejichž pomocí si je představujeme. Říkám, že materiální uzpůsobenost idejí závisí jen a pouze na druhu organizace různých smyslů, které příroda propůjčila živočichům.

Tím chci říci, že všechny ideje, které máme o světě těles, o rozlehlosti, pohybu, podobách, barvách atd., by byly úplně jiné, než jsou nyní, kdyby naše smysly byly organizovány jinak. Můj záměr nezbytně vyžaduje, abych to vysvětlil podrobněji.

Můžeme pozorovat, že nám smysly nedávají ideje o těle samotném, nýbrž jen o některých vlastnostech těla, jež se ke smyslům vztahují. Např. zrak nám nezprostředkovává nic jiného než rozlehlost, tvary, barvy a pohyb; a kdybychom měli pouze tento jediný smysl, neměli bychom vůbec žádnou ideu o síle tělesa, o hustotě, o tvrdosti, o teplotě nebo chladu atd. To ukazuje, že pokud mají tělesa vlastnosti, které se nevztahují k žádnému z našich smyslů, nemáme vůbec žádné smyslové ideje. Tiše se zde zastavme, abychom vnesli víc světla do této poznámky.

Víme, že existují zvířata, která jsou ochuzena o některé smysly, jež příroda dopřála nám, a jiná, která, zdá se, mají takové, jež chybí nám. Tato poslední poznámka snad dokazuje, že těla mají vlastnosti, jež se nevztahují k žádnému z našich smyslů, a o nichž následně nemáme ani nejmenší (252) potuchu. Vůbec musíme nahlédnout, že tak jako máme některé smyslové ideje, které chybí zvířatům, existují mezi zvířaty druhy, jež ve svých tělech střeží vlastnosti, o nichž vůbec žádnou ideu nemáme. To se týká počtu a různorodosti smyslových idejí.

Pokud jde o jejich uzpůsobenost, pak je zřejmé, že nám příroda a zřízení našich orgánů jakoby vnucují, že si představujeme každou smyslovou vlastnost těla jako určitou věc, anebo si o tom uděláme jistý obrázek, který bude obsahovat mnoho odlišností, pokud se tatáž vlastnost dotkne jinak organizovaného smyslu. Zrak např. ve spojení s pocitem předkládá duchu ideu rozlehlosti jakožto ideu něčeho, čeho existenci a možnost můžeme pochopit nezávisle na tělese. Když ale postrádáme zrak, pak se bude nevyhnutelně idea rozlehlosti vytvořená citem velmi odlišovat od toho, čím rozlehlost v daném případě je. Když pozorně promyslíme tyto poznámky, budeme mít na zřeteli, že všechny smyslové ideje, které máme, se velmi odlišují od toho, čím v daných případech jsou, a bez ohledu na to odpovídají téže uzpůsobenosti a vlastnostem tělesa.

Nyní přiblížím záměr těchto poznámek. Víme, že zmatek, který vládne v některých našich smyslových ideách, nám umožňuje jen málo rozumových soudů o přirozenosti těla, takže bezmála všechno, co víme ve fyzice, není nic jiného než zkušenost. Přesto je nám dopřána domněnka, že by nám odlišná uspořádanost mohla usnadnit přemýšlení o této věci. To je základem této (253) domněnky: Nic není přirozenosti věcí vzdálenější než naše ideje světla a barev. Dnes již velmi dobře chápeme, že náš zrakový smysl by mohl být uspořádaný takovým způsobem, abychom pocíťovali, že barvy vznikají vibracemi, jež osvětlené věci vytvářejí ve svém nejjemnějším fluidu, a abychom barvy rozlišovali podle vibrací, vlastních jedné každé z nich. Takový zrak by ulehčil rozumovému myšlení a usuzování o světle a barvách. Poněvadž ostatní smysly jsou na tom stejně, můžeme tvrdit, že rozum, nakolik se vztahuje k tělesnému světu, zcela závisí na druhu uspořádanosti vlastní každému smyslu. Zrakový smysl je uzpůsoben tak, že při zacílení na figury dosahujeme značně dokonalého vědění; jiná uspořádanost těla by nás tak uschopnila k dokonalému vědění opírajícímu se o jiné vlastnosti tělesa, než jsou barvy, tóny, teplota a chlad.

Zdá se, že formální uzpůsobenost idejí závisí na dokonalosti každého orgánu svého druhu. Alespoň je zřejmé, že ti, kdož mají dobrý zrak, získávají zřetelnější a určitější dojmy o viditelných věcech než ti, jejichž zrak má chybu; a protože s ostatními smysly je tomu právě tak, můžeme si zřejmě být zcela jistí, že za stejných vnějších a vnitřních okolností budou mít

zřetelnější a určitější ideje ti, kdož mají dokonalejší smysly. První ideje, které získáváme, jsou ovšem ideje smyslových věcí. Jestliže jsou opravdu úplné, pak můžeme od sebe odlišovat různé předměty lépe; (254) spatříme jejich rozdíl přesněji, všimneme si menších odlišností, naše představy jsou četnější; a zvykneme si vidět zřetelněji a rozlišovat přesněji. To nás povede, jak brzy uvidíme, přirozenějším způsobem k rozvažování, které plodí větší a větší přesnost a důkladnost, dokonce i v případě takových věcí, jež nejsou smysly postižitelné. Tak nás dokonalé orgány vedou přirozeně na cestu rozumu; zatímco otupělé smysly nás od ní naopak zrazují.

Avšak jestliže je nutná dokonalost smyslů, abychom dospěli k rozumu, a jestliže se zdá, že nás jejich dokonalost přivádí k rozumu tou nejpřirozenější cestou, pak nás přece jen učí zkušenost, že to samotné ještě nedostačuje, abychom se stali rozumnými. Všechna čtyřnohá zvířata mají právě ty smysly, které příroda propůjčila lidskému pokolení, a mají je obvykle dokonalejší a jemnější než my. Abychom dosáhli rozumu, musí být k dispozici víc než jen velmi dobré smysly.

A vskutku, víme z vlastní zkušenosti, že se nás dotýkají předměty, jež se nacházejí ve výhodné pozici, z které v nás mohou probouzet silné a přesně určitelné smyslové vjemy, a přesto nevyvolávají žádné skutečně zřetelné představy. Když nás něco rozptyluje, nepocítíme to, co se dotýká našich smyslů, skoro vůbec, a věci, které defilují před našima očima, vyvolávají jen velmi slabé představy. V takovém stavu by nám nebyly ani dokonalé smysly k velkému užitku. Je však zřejmé, že nám pak chybí pouze pozornost. Takové jednání ducha je tedy nanejvýš nutné, mají-li se nás naše představy silně dotýkat.

Zdá se, že pozornost je tak jednoduché jednání, že snad ani není možné postřehnout ji jinak (255) než podle jejích účinků. Její pozorovatelné účinky jsou následující: umožňuje nám, abychom odlišili jednu ideu nebo představu od každé jiné, kterou právě držíme v duchu; svým způsobem je nám přibližuje víc než ty druhé a způsobuje, že jsou silnější a zajímavější; probouzí účinnost ducha; a je příčinou toho, že tato účinnost se záhy omezí na jedinou představu, na niž zaměříme pozornost. Vzniká ze dvou příčin; první je vynikající síla, kterou se nás jisté ideje dotýkají, druhou je zřetelnost. První příčina s sebou nese pozornost vynucenou a hloupou, smíchanou s úžasem; druhá dobrovolnou a přemýšlením doprovázenou pozornost. Účinky vynucené pozornosti zakoušíme, když se nás nějaký předmět dotýká tak tvrdě, že se tím naše duše dostává do pohybu, jako je tomu při bolesti a při počítku naléhavé potřeby. Takový smyslový počitek na sebe přitáhne veškerou naši pozornost a drží ji tak pevně v momentálním stavu duše, že se zadrží její působení a očividně se promění v pouhé úsilí. Představy nemohou následovat jedna za druhou, protože při takovém smyslovém počítku nic nerozlišujeme; to, co nás afikuje, je pouze jedna jediná nedělitelná masa. A poněvadž tyto silné představy vždy doprovází rozkoš nebo nelibost, potěcha nebo bezútěšnost, vydává se duše zcela všanc těmto počítkům.

Pozornost zapříčiněná zřetelností představ se od oné velmi odlišuje. Zaměřuje účinnost duše na přesně vyjádřený předmět, jehož rozdílné části od sebe odlišujeme. To nás vede k tomu, abychom tyto části pozorovali všechny, jednu po druhé, a (256) zaznamenávali jejich spojení, jejich vztahy, jejich vzájemné závislosti. Nejsme ani udiveni, ani pohnuti; a rozum si ponechává všechnu svobodu při nahlédnutí předmětu.

Je zcela jasné, že první příčinou podněcená pozornost nejen neprospívá rozumovému myšlení a usuzování, ale naopak ho mnohem víc ničí. Jak bychom totiž mohli přemýšlet o nějakém předmětu, jenž poté, co námi pohnul, už nepředstavuje nic dalšího, co bychom mohli od sebe

odlišovat? Naše ucho postihne silný zvuk. Duše, užaslá tímto silným a náhlým počítkem, na něj zaměří pozornost; ale co při tom odliší? Jak může zpracovat tuto masu, jež nemá tvar ani části? Všechno, co může učinit poté, co se vzpamatovala z prvního úžasu, spočívá v tom, že půjde po stopě příjemnému, anebo nepříjemnému dojmu, jenž vyvolal tento smyslový počitek; to jí ale nepřinese žádnou novou představu. Naproti tomu probouzí dobrovolná pozornost přemýšlení přirozeně. Neboť poté, co jsme uchopili předmět jako celek, můžeme ho rozčlenit, protože vidíme jeho části. Sledujeme jednu představu po druhé, z nichž je složena představa celého předmětu; srovnáváme je navzájem, abychom odhalili jejich vztahy a jejich odlišnosti. A poněvadž je naše mysl nepohnutá, postřehneme chod ducha při rozčleňování celého předmětu; vidíme, jak si počínáme v každém okamžiku, co jsme dělali v předchozím okamžiku a co asi budeme dělat v okamžiku následujícím. Krátce, nakládáme s tímto předmětem tímž způsobem, jakým se uchopí a otáčí těleso, aby se dalo pozorovat ze všech stran. Jestliže se v této pozornosti (257) sdruží představivost s pamětí, pak srovnáváme současné ideje s jinými, které se k nim jakýmkoli způsobem vztahují; a tím věci zdůvodňujeme. Zde se zdržíme déle a pokusíme se odhalit původ a uzpůsobenost svobodné pozornosti. Je to zásadní část našeho zkoumání, protože tato pozornost je pravým základem rozumu.

Vidíme, že tato pozornost předpokládá svobodu ducha, jež nám dovoluje libovolné jednání a libovolné upřednostnění jedné z našich představ před všemi ostatními, dává nám možnost setrvat u ní a zase ji nechat uplynout, tak jak to považujeme za dobré. Tato svoboda ducha však má předpokladem dvě podmínky, bez kterých nemůže existovat. První je stav duše, který Wolff nazývá stavem jasných představ a který chci nazvat stavem plné bdělosti, poněvadž se mně zdá být přímo protikladný stavu hlubokého spánku. Druhá podmínka je postačující klid duše, nepřítomnost toho, co v nás vyvolává pohnutí, a všeho toho, co způsobuje proti naší vůli násilí na naší pozornosti. Je nutné obě tyto podmínky vysvětlit poněkud podrobněji.

Co se týče první, pak je zřejmé, že když se náš duch nachází v temném stavu, například jsme-li ospalí nebo velmi unavení, nezaměřujeme tu nejmenší pozornost ani na nás samé, ani na to, co se děje kolem nás. Zdá se, že duch nemá sílu, a pohne-li námi nějaký předmět, přenecháme běh našich představ náhodě; vede ho to nejlehčí pohrávání představivosti. Tak je uzpůsoben stav ducha při snění; je tak proměnlivý (258) jako situace peříčka, které bez odporu odnese i nejmenší závan. A pokud máme v takovém stavu občas jasné představy, pak je považujeme za nepřiliš pevné a necháváme je z nejmenších a nejnevýznamnějších důvodů zase pominout. Ve stavu plné bdělosti spojuje sled idejí pevnější a silnější vazba; přechod od jedné ideje k druhé se odehrává prostřednictvím skutečné totožnosti formy dvou spřízněných idejí, neboť rozum odmítá pouze imaginativní spojení. Naproti tomu ve snu způsobují ta nejméně přirozená spojení přechod od jedné ideje k druhé; a přitom člověk nedělá rozdíl mezi tím, co je, a tím, co se zdá být. Křídla větrného mlýna, jež se mohou velice vzdáleně podobat dvěma nesmírným pažím rozpraženým k úderu, se považují za skutečné paže a mlýn sám kvůli dalšímu podobnému odvození za obra. Na tom vidíme, že v tomto stavu není sled idejí bez spojení, avšak tato spojení jsou velmi křehká a nevýznamná, protože plynou z přibližnosti náhod.

Tento stav nastupuje vždy, když je náš počitek sebe sama velmi slabý nebo když pocítujeme značně zmateně a slabě to, co jsme a co konáme. Potom totiž nepocítujeme naše vlastní síly a následkem toho jim také nedáváme směr; nemáme ani záměry, ani konečné účely. To se nám stává v raném dětství, v okamžicích, kdy usínáme, ve spánku samotném a při silném rozptýlení. Ve všech těchto případech působí i ty nejlépe zařízené orgány jen slabě, protože nervy jsou jakoby otupeny. Z toho plyne, že ze sjednoceného (259) působení všech smyslů vzniká obecný počitek našeho stavu, který je jen málo jasný. V celé mase našich představ je jen jediný jasný

bod; a právě to nám brání, abychom srovnávali ideu, jež je nám nejzřejmější, s ostatními, které sotva postřehneme.

Aby se tato poznámka jak jen možno osvětlila, musíme uvážit, že v každém okamžiku máme velké množství představ současně. Ustavičně dostáváme dojmy ze všech smyslů; všechno, co jsme pocítli a mysleli si o současném okamžiku, zůstává v nás, i když způsobem, který se nedá vysvětlit. Z tohoto množství idejí se v každém okamžiku utváří masa složená ze současně uvědomovaných představ. Čím více světla dopadá na celou tuto masu, tím je snazší vzájemně srovnávat jednotlivé představy a pozorovat, s kolika ostatními, jež nás v daném okamžiku zaměstnávají přednostně, souvisejí. Víme však, že tato masa představ je jasnější, jsme-li bdělí, než když spíme. Při rozptýlení je v duši mnoho světla, to se však omezuje na velmi malý počet představ. Proto chápeme, že duchu ve stavu plné bdělosti je vlastní větší svoboda než v ostatních shora jmenovaných stavech.

Zkušenost nás učí, že existují dvě hlavní příčiny, které nás probudí ze spánku a vytrhnou z rozptýlení. Silné smyslové počitky, které zapříčiní otřes v nervech a ohlásí se v celém systému, a dojemné, nápadné ideje, jež najednou vyvolají mnoho dalších idejí. První z těchto příčin je až příliš známá (260) na to, abychom se jí zabývali. Pouze poznamenejme, že procitnutí proběhne tím rychleji a důkladněji, čím obecnější je tento otřes. Jeden jediný smyslový počitek často nepostačuje, aby nás přivedl k úplné bdělosti. Občas se stává, že při probouzení zřetelně uslyšíme nějaký zvuk, který na sebe přitáhne naši pozornost, a přesto to nestačí k tomu, abychom se úplně vymanili ze spánku. Jakmile ale přijde sluchu na pomoc další smysl, zahlédnutí nebo dojem, je procitnutí rychlé a úplné. Co se týče druhé z oněch příčin, setkáváme se s jejími účinky v těch snech, které v nás vyvolávají tak pohnutlivé ideje, že v nás probouzejí jistou vášnivost, jako hrůzu, radost nebo úžas; pak vzplaneme a procitneme náhle, protože se počitky ohlašují prostřednictvím velkého množství naráz vznícených představ svým způsobem celé duši.

To jsou tedy dvě příčiny, které způsobují stav úplné bdělosti, anebo ho udržují: počitkové smyslové nástroje, které jsou ve volném vztahu k celému nervovému systému, a silně pohnutlivé ideje, jež souvisejí s velkým množstvím představ, které probouzejí. To nám poskytuje některé závěry, které jsou důležité s výhledem na konečný účel tohoto článku. Prvním je: zvíře je udržováno v setrvalé, spánku značně podobné, tuposti příliš jednoduchou uspořádaností, která připouští velmi málo smyslově odlišných počitků. To nám bezprostředně potvrzuje zkušenost. Ona zvířata, jež tak proslavil důmyslný pan Trembley,¹⁰ zaujímají poslední místo ve třídě pocitujících bytostí a hraničí, zdá se, s rostlinnou říší. Jejich uspořádanost náleží skutečně k těm nejjednodušším. (261) Celé zvíře není nic jiného než jedno jediné střevo, které končí ústy a několika pažemi. Můžeme se tudíž domnívat, že se smyslové počitky tohoto zvířete omezují na to, že hladoví a pak násilně útočí. Samotné tyto smyslové počitky ale nestačí, aby vnesly světlo do duše tohoto zvířete. A to je příčina jeho hlouposti. Vůbec se zdá, že ta zvířata, jejichž uspořádanost se nejvíc blíží uspořádanosti člověka, jsou nejsrozumitelnější; a že se stín rozumu, jenž se ukazuje u zvířat nadaných našimi pěti smysly, krátí adekvátně stupni, kterým se jejich uspořádanost vzdaluje od uspořádanosti člověka, která je očividně nejdokonalejší.

Druhý závěr plynoucí z předchozích poznámek je tento: ačkoli uspořádanost zvířete může být dokonalá, přesto duše zůstává v hlouposti, jestliže získala jen malý počet idejí. Jestliže je totiž počet idejí malý vůbec, pak nemohou vznikat silně pohnutlivé ideje, o nichž jsme mluvili. Tento

¹⁰ Abraham Trembley (1710–1784), švýcarský přírodovědec, zoolog, zakladatel experimentální zoologie. Popsal sladkovodní polypy (*hydry*), jejich regenerativní schopnost a způsob vnímání světla (fototaxi).

závěr potvrzuje rovněž to, co pozorujeme u dětí a jejich odlišností během postupného nabývání rozumu.

Třetí závěr: všechna neuspořádanost nervového systému, jež zamezuje svobodné pospolitosti jeho rozličných částí, způsobuje, že stav jasných počitků nastává zřídka a že ho dosahujeme hůře. Ať je již síla smyslového počitku za takové neuspořádanosti jakkoli velká, dává přesto vzniknout jen jedné jediné představě, jež, jak jsme viděli, nedostačuje k tomu, aby nás přenesla do stavu plné bdělosti.

(262) Čtvrtý a poslední závěr: stav jasných představ nemůže vzniknout, jedině, že by v nervovém systému existoval dostatečný stupeň síly a citlivosti, aby smyslové počitky měly dost síly k zapříčinění živých dojmů. Jestliže nervový systém zaspal nebo otupěl, jak tomu vesměs bývá s přibývajícím věkem, pak duše víceméně upadá zpět do stavu hlouposti. A to je tím, co jsem odhalil ohledně příčin vytvářejících v duši stav, bez nějž by nemohla existovat pozornost doprovázená přemýšlením.

Dále jsme shora uvedli, že svoboda ducha, jež je k tomuto přemýšlení nezbytná, vyvolává v duši dostatečné ztichnutí anebo nepřítomnost toho všeho, co se jí dotýká či ji znepokojuje. Jistěže nemohu dokázat, že hnutí mysli a silné vášně jsou v rozporu s přemýšlivostí; každý se o tom může přesvědčit z vlastní zkušenosti. Všeobecně známé není pouze to, že předmět, jenž zajímá city, může mít úplně stejný účinek na rozum, aniž bychom to věděli. O této poznámce, která je sdostatek důležitá, se vyjádřím podrobněji.

Tvrdím tedy, že mimo okamžiky, v nichž jsme pohnuti nebo jati vášněmi, existují ještě jiné, v nichž jsme nesoustředění a neschopní jakéhokoli výkonu, aniž bychom znali příčiny této neschopnosti; a říkám, že pocházejí z jedné vášně, již vnímáme jako pouze temnou. Kdo je zvyklý na sebezpozorování, ví, že se člověk může cítit dobře nebo špatně, aniž by dokázal odhadnout, jakou to má příčinu. Občas se stane, že po dlouhém hledání (263) se objeví rázem, a tak se neočekávaně ukáže, že měla dlouho vliv na stav naší mysli, i když jsme si toho vůbec nevšimli. To dokazuje, že temné představy mohou mít velmi výrazný účinek a že se duše může zabývat velice důležitou záležitostí, aniž by o tom měla skutečně jasnou patrnost. Jsou to záležitosti skryté v nitru duše, jež občas způsobí, že z ničeho nic jednáme nebo mluvíme bezdůvodně a nevhodně, aniž myslíme na to, že bychom tyto věci nejraději drželi vskrytu. Právě z tohoto důvodu propadají náhle znovu do své pomatenosti blázní, které jsme již považovali za vyléčené z jejich šílenství. Dokonce zde můžeme vidět pramen šílenství. Obecně vzato vzniká ze silné vášně, která ovládne duši. Zpočátku ponechává její přítomnost duši dost prostoru, aby se dokázala poznat, aby si důkladně zapamatovala, co se v ní odráží, a to ne víc, než by o tom chtěl mluvit sám člověk. Krok za krokem si duše zvyká nemyslet na nic jiného než na tuto věc; ztrácí pozornost a nevěnuje se sobě ani svému vnějšímu okolí; zaměstnává se jen a pouze svou vášní, která překryje všechno. Nepozorovaně zapomíná, co způsobilo strážení, která ji zneklidňuje; nechce chápat, že se nachází v násilném vztahu, protože si na něj již zvykla; a proto přestává uvažovat o tomto stavu a nechová se s opatrností nutnou k tomu, aby zase přišla k sobě. Něco tomuto velmi podobného se odehrává při dlouhotrvajících bolestech. Každý ví, že si na ně dokáže zvyknout natolik, až na ně zapomene; to však nebrání tomu, aby člověk bezmyšlenkovitě nepřejížděl rukou po bolavém údu (264) a nepouštěl se do různých činů, které vyvěrají z temného počitku bolesti. Tak se pohybuje slepec vždy s jistou opatrností i v těch okamžicích, kdy se zdá, jako kdyby úplně zapomněl na svou nevidomost.

Poznámky o účincích skrytých hnutí mysli a vášních nás dovádějí k objevu dvou nových příčin, jež se zpěčují rozumu. První je vloha či sklon k velice častých záchvatům vášni; a druhý je

nutkavý pocit nějaké potřeby nebo skrytě působící vášně. Obojí si zasluhuje bližší prozkoumání.

První z těchto dvou příčin se objevuje tehdy, když má živočich přespříliš citlivé nervy. Existují lidé, kteří téměř nikdy nemají průměrně silné smyslové počitky: všechno, co se jich dotýká, se jich dotýká mocně; jsou u takových věcí bez sebe, ostatní sotva afikují. To způsobuje, že jsou ukvapení, výbušní, bez rozmyslu, se sklonem k prchlivosti a nejsou schopni věnovat náležitou pozornost provázenou přemýšlením tomu, co se jich dotklo. Pozici zásadních idejí v nich zaujímají vtipné nápady a místo rozumu obsazuje entuziasmus. Dosáhne-li to určitého stupně vybočování, zařazujeme je do třídy bláznů. Od těchto nešťastníků vyloučených ze společnosti je vskutku rozeznáme jen podle toho, že jejich bláznivost jsou krátké a různorodé. Bláznivý je vlastně každý člověk, jenž je dlouho v moci nějaké silné vášně; vidí a koná opak toho, co by konat měl. Avšak tato vloha a tento sklon k náhlému a silnému hnutí závisejí (265) jen a pouze na uzpůsobení nervového systému.

Nutkavý pocit určité potřeby je ten případ, v němž se nacházejí ti nešťastní lidé, jimž pomátla hlavu mocná vášeň, jak jsme již vícekrát zmínili. Zdá se, že většina zvířat se dosud nachází ve stavu velmi podobném tomuto. Je známo, že různé druhy živočichů mají mnohem konkrétnějšího génia než lidé. Nerozumná zvířata afikují jen velmi málo předmětů, zatímco člověk zaznamenává všechno, co se dotkne jeho smyslů. Pouze čtyřnohá zvířata jsou nadána týmiž smysly jako my, přesto však nepocítují velkou část věcí, jichž se tyto smysly týkají; je tudíž pravděpodobné, že namísto svého druhu rovnováhy, kterou jsme našli mezi našimi různými smysly, je každý živočišný druh nadán jedním převládajícím smyslem, jemuž jsou podřízeny jak všechny ostatní, tak celý nervový systém; a ten také vytváří převládající smyslový počitek, který zaměřuje celkové působení živočicha na jediný druh věcí. Tím se vysvětluje, proč nerozumná zvířata nemají širokou pozornost, jež způsobuje naši citlivost vůči tak velké rozmanitosti věcí.

Když nyní spojíme všechna tato pozorování do jednoho zorného úhlu, dostaneme tento závěr: uspořádanost, jejíž rozložení přináší největší rozumovou výhodu, je ta, kdy je nervový systém tak různorodý, že živočich získává co nejrozmanitější vjemy; kdy ke každé části tohoto systému existuje přináležitý a takovým způsobem přiměřený stupeň citlivosti, že ani jediný díl nemůže ovládnout ostatní; a konečně, kdy je zaručena svobodná pospolitost (266) každé části tohoto systému se všemi zbyvajícimi.

Vyjádřil jsem se o příčinách a překážkách svobody ducha proto tak obšírně, poněvadž se domnívám, že tato látka je důležitá a není dosud dostatečně prozkoumaná. Jak doufám, ti, kteří budou o řečeném uvažovat, asi poznají, proč zvířata, která mají tytéž smysly jako my, nedospívají k pozornosti doprovázené rozvažováním.

Nyní budeme pokračovat v našem rozčlenění. Jestliže nemůže existovat pozornost provázená rozvažováním bez svobody ducha, pak nedokáže rozum nijak zvlášť podporovat bez pomoci získaných idejí, představivosti a paměti. Jako důkaz a současně jako vysvětlení této poznámky poslouží jasný příklad. Předpokládám, že různé osoby zaměří svůj zrak na vynikající malbu s historickým námětem. Ti, kteří nemají znalosti malířství ani dějin, mohou být pohnuti krásou a rozmanitostí barev a různými předměty, z nichž se malba skládá, aniž by právě tohle proniklo k jejich duchu. Protože neví nic o obsahu ani o umění, rychle se prohlížením tohoto obrazu unaví. Jiní, kteří rozumí dějinám, ihned rozeznají obsah tohoto díla. Ten přirozeně dráždí jejich pozornost k tomu, aby ji směřovali na obraz a odhalili správný okamžik děje, který znázorňuje, aby srovnali složení a uspořádání s tím, co o dané věci vědí, aby nahlédli, zda charakter

a kompozice jsou přiměřené pravdě atd. A ještě jiní, obeznámení nejen s dějinami, ale také s uměním, sledují všechny možné překážky, přes které (267) se musí člověk dostat, a obtíže, jež musí překonat; jejich pozornost upoutá velké množství věcí a řídí ji velké množství idejí. Toto všechno se musí stát, ať už je předmětem naší pozornosti cokoli: čím méně ho známe a čím méně souvisí s našimi získanými idejemi, tím méně se jím zabýváme. Z toho je jasné, že pozornost doprovázená rozvažováním předpokládá získané ideje.

Současně z toho vysvítá, čím rozum podporují představivost a paměť, protože se prostřednictvím obou těchto mohutností znovu rozpomínáme na získané ideje a poznáváme je. To, že nám umožňují pocítit spojení mezi přítomným předmětem a idejemi, s nimiž souvisí, je právě příčinou toho, proč nás jedna současná idea zajímá, vzbuzuje naši zvědavost a budí naše pohnutí tak, abychom na ni zaměřili svou pozornost. Z toho všeho je jasné, že představivost a paměť jsou velmi podstatné vlastnosti bytosti, jež má dospět k rozumu. Rovněž skutečně vidíme, že osoby, jimž je vlastní jen málo z oněch vlastností, jsou obvykle velice hloupé.

Jestliže nyní chceme pokračovat v rozčlenění pojmu rozumu až po první elementy, pak tedy musíme odhalit rovněž původ těchto dvou mohutností. Ovšem zde se stejně jako ve fyzice nikdy nedostaneme až k prvním elementům věcí. Všechno, co můžeme o této materii říci, směřuje k jediné poznámce, že velmi dobré smyslové nástroje, do nichž se snadno a s velkou přesností vtisknou vnější předměty, (268) jsou ku prospěchu paměti právě tak jako představivosti.

Konečně se dostávám k poslednímu pilíři pozornosti doprovázené rozvažováním, a tím je řeč. Tato důležitá materie si zasluhuje, abychom ji pojednali zvlášť v jejím plném rozsahu; nyní ukážu jen to nejpodstatnější z ní. Jak každý ví, každé slovo je znak nějaké ideje; jakmile slyšíme nebo se upomeneme na nějaké slovo se známým významem, současně si vzpomeneme na ideu, kterou označuje. Řeč tedy náleží k prostředkům vůbec, jak se upamatovat na ideje, které jsme již měli.

V množství našich idejí existují některé, jež jsou smyslové, to znamená, že odpovídají jistým smyslovým počítkům, které jsme měli: jiné jsou pouze intelektuální, neodpovídá jim nic smyslového a člověk je uchopí jen tak, že navzájem srovná různé předměty a zaznamená to, co mají společného. Je velmi snadné upamatovat se na smyslové ideje, aniž bychom je fixovali znakem. Bez potíží si vzpomeneme na všechny viditelné předměty, které opravdu dobře známe. Naproti tomu se zdá, jako kdyby abstraktní ideje existovaly v rozumu pouze prostřednictvím svého znaku. Kdybychom např. neměli žádný znak pro zaznamenání čísla deset, nikdy by nás nenapadl pojem tohoto čísla, jako když si představíme deset podobných věcí a současně zaměříme svou pozornost na jejich počet. Stejně tak kdybychom uvažovali o jeho postupném snižování, jež by nastávalo, když bychom odebírali z této masy věcí jednu po druhé. Z toho vidíme, že abstraktní ideje by existovaly v rozumu právě tak málo, jako existují vně nás, jestliže (269) bychom neměli žádné znaky, kterými bychom je zaznamenali. Poněvadž tyto znaky jsou smyslové předměty, figury nebo tóny, které působí na naše orgány, upomínáme se na ně s lehkostí; a právě tím dáváme abstraktním pojmům druh existence.

Toto zjištění nám ukazuje, že bez použití řeči nebo znaků vůbec by hlava trpěla velkou prázdnotou, poněvadž by v ní nebylo nic jiného než obrazy věcí, s kterými jsme prodělali smyslový počitek. Prostřednictvím jazyků, zejména jsou-li košaté, naproti tomu vidíme, že máme nekonečné množství idejí. Připojíme-li k tomu ještě to, co jsme řekli shora o nutnosti získaných idejí, pak budeme nakloněni uvěřit, že řeč je zásadní prostředek k šíření světla v duši, k podpoře pozornosti doprovázené rozvažováním a k přibližování se k rozumu. Tuto poznámku potvrzuje tolik obecných fakt, že by jejich opětovné uvádění bylo nadbytečné.

Myslím tudíž, že velkou překážkou, proč zvířata nedospívají k rozumu, je absence řeči. Neznáme dostatečně strukturu zvířecího těla, abychom jasněji pochopili, jak vzniká řeč v lidských ústech a co brání ostatním zvířatům využívat právě tutéž výhodu. Můžeme ovšem tvrdit, že zvířata nejsou okradena o tuto cennou přednost, jež by je mohla učinit rozumnými, nedostatečným géníem nebo duchovní silou. Různá velmi známá fakta dokazují, že zvířata, alespoň čtyřnohá zvířata a ptáci, jsou s to spojovat některé pojmy s libovolnými znaky; a to je podstatné na jazyce. Poněvadž se nástroje sluchu u čtyřnohých zvířat (270) velmi podobají lidským, je pravděpodobné, že nejdůležitější překážka pramení z neschopnosti nástrojů mluvení, jazyka, rtů, krčních a obličejových svalů. Ať je tomu však jak chce, přesto dojdeme k závěru, že absence řeči, vedle příčin zamezujících pozornosti doprovázené rozvažováním, velmi dobře vysvětluje, proč zvířata nedospívají k používání rozumu, ať je jejich génus a ostrovtip rozvinutý jakkoli.

Dosud jsem zkoumal pouze čtyři z mohutností, z nichž vznikají účinky rozumu pro společenství; a myslel jsem, že jsem nucen k nudné rozvláčnosti. To, co ještě zbývá udělat, není tak těžké. Pátá mohutnost, kterou prozkoumáme, je soudnost neboli to jednání ducha, jímž se ujišťujeme, že určitý abstraktní pojem přísluší nebo by mohl příslušet určitému subjektu nebo určitému druhu subjektů, anebo že mu nepřísluší či příslušet nemůže. Předpokládá tedy abstraktní ideje a obecné pojmy. Abstraktní ideje vytváříme, když od nějakého smyslového počítku nebo od složené představy odlišíme určitou část takovým způsobem, že zapomeneme, že patří ke smyslovému počítku nebo k subjektu jako jeho vlastnost či přívažek, a pozorujeme pouze tuto část. Když např. vidíme sférické těleso, je tento smyslový počíteček složený; zahrnuje v sobě figuru, velikost, barvu tělesa atd. Jestliže zaměřím svou pozornost na figuru tak, že nepostřehnu ostatní části smyslového počítku, získám (271) abstraktní pojem sférické figury, jenž mohu pozorovat a rozmyslet o něm, aniž bych dál myslel na těleso, od něž smyslový počíteček pochází. Toto jednání, kterým si vytváříme abstraktní ideje, pramení ze schopnosti odlišovat od sebe to, co je na smyslovém počítku či na nějaké jiné představě odlišné. Abychom se vyjádřili ještě zřetelněji, budeme pozorovat, jaký je jejich původ. Držím v ruce kámen; to ve mně probudí značně složený smyslový počíteček, do kterého spadá účinek jeho tíhy, chladu nebo tepla, tvrdosti jeho hladkého nebo drsného povrchu atd. Co mě nyní může vést k tomu, abych rozložil různé části tohoto smyslového počítku, abych si udělal abstraktní ideu tíhy, tvrdosti, chladu, anebo abych pozoroval tyto vlastnosti jako od kamene samotného odlišné podstaty? Domnívám se, že mohu s jistotou tvrdit, že když máme tyto vzájemně promíchané různé počítky poprvé, nepřipadneme na myšlenku je od sebe oddělovat. Určitě budeme nahlížet tyto složené počítky jako sestávající z jednoho kusu, mohu-li se takto vyjádřit. Potvrzuje to množství příkladů, které dokazují, že nikdy neususujeme o věcech, jež jsou pro nás naprosto nové. Často se stává, že velmi rozumné a vzdělané osoby, vidí-li takové věci, vůbec neví, co by o nich řekly nebo co by o nich měly soudit. Musí se jim nechat čas, aby se s nimi seznámily, pokud mají odlišit, co je na nich k odlišení. Člověk, jenž nikdy nepřipadl na nápad rozmyslet o budově, se bude dlouho dívat na architektonický mistrovský kus, dřív než zpozoruje, (272) které jsou ty rozdílné části, které se musí pozorovat, aby mohl padnout soud o její kráse a její dokonalosti. Nejšikovnější logik, jenž nikdy necvičil svou soudnost ve věcech náležejících ke vkusu, kresbě a sochařství, by se díval na mistrovská díla Feidiova, aniž by postřehl, čím se odlišují od nejobyčejnějších děl; dokonce by se podívoval, že znalci na tom vidí tolik věcí k obdivu.

Zdá se, že jsme museli prodělat takové smyslové počítky často a za nejrůznějších okolností, než jsme se naučili odlišovat to, co je na nich k odlišení. Různost smyslů, jež mohou afikovat právě tentýž předmět, nás přirozeně dovádí k této operaci. Když vidíme kámen, pak na něm

neshledáme nic než rozlehlost, figuru a barvu; když se ho dotkneme, zjistíme, že je hutný, hladký nebo drsný; když ho vezmeme do ruky, ucítíme, že je těžký. A tak se naučíme odlišovat od sebe to, co je na kameni odlišné.

Z toho, co jsem nyní uvedl, vysvítá, že kvůli vytvoření abstraktních pojmů musíme udělat mnoho zkušeností; nadto se vyžaduje zvláštní pozornost. Čím pevněji totiž dokáže člověk upnout pozornost na jednu část představy, tím víc pouští ze zřetele ostatní části proto, aby ji od nich odlišil. Často se mi stává (a ostatní to jistě zažili také), že zaměřím-li pozornost na zvuk nějakého slova, pak úplně ztratím ideu nějakého jinak běžně známého významu. Tvorba abstraktních pojmů ale neprobíhá právě pomalu. Jejich znaky jsou již obsaženy v řeči, takže využíváme (273) jinými lidmi vytvořené abstrakce tím, že se učíme slova, jimiž tyto znaky označili. Když se nám řekne: zde je velký a velmi těžký kámen, tak se nám už naznačují abstraktní ideje velikosti a tíhy. Tím je dáno, že abstraktní pojmy získají rovněž osoby, jež by samy od sebe patrně nikdy nepřišly na nápad je vytvářet, byť takovým zmateným způsobem, prostřednictvím používání řeči.

Obecné pojmy druhů, rodů, tříd nelze získat jinak než dlouhou zkušeností. Aby si je člověk vytvořil, musí vidět mnoho věcí, které jsou si zčásti podobné a které se od sebe přece natolik odlišují, že se nedají sjednotit. Zaměří-li se pozornost na to, co mají tyto věci společné, zapomene se na rozdíly; a právě tím se získá pojem druhu. Odehrává se to tudíž za společného účinkování právě týchž schopností, které, jak jsme viděli, jsou nutné k tvorbě abstraktních pojmů vůbec. Pojmy druhů ovšem získáváme nejobtížněji, poněvadž si musíme naráz představit velké množství věcí, abychom z nich vyzískali všechnu jejich vzájemnost; z tohoto důvodu musí mít člověk výrazně vyspělé schopnosti, jež při tom působí. Zdá se, že z toho, co jsme řekli o abstraktních ideách a obecných pojmech, vyplývá, že nerozumná zvířata nemají schopnost, jak jich dosáhnout, a že zde je to místo, kde se lidské pokolení oddělilo od ostatních zvířat a kde začíná rozum.

(274) A opravdu, jakmile má člověk takové abstraktní ideje, nemůže odolat tomu, aby neususoval. Přitakávající úsudek není nic jiného než jednání, jímž spojujeme pojem, který jsme odlišili pomocí abstrakce od subjektu, znovu s ním samým; zamítavý úsudek je vjem nebo vysvětlení, že jistý pojem nelze spojovat s jistým subjektem. První i druhé se odehrává prostřednictvím jednání, jež stojí v protikladu k tomu, jímž se produkují abstraktní ideje. Jakmile člověk dosáhne zručnosti při vytváření abstraktních idejí, nemůže se už zdržet toho, aby neususoval.

Zde je nutné podotknout, že je možné pociťovat to, co v sobě zahrnuje představa, aniž by při tom člověk využil tuto představu k tvorbě abstraktních idejí. Z toho může vzniknout u zvířat druh úsudku, který Leibniz nazývá očekáváním podobných případů a který se velmi často objevuje u lidí. Jestliže jsme často viděli předmět za velmi podobných okolností, pak se tyto spojují nebo sjednocují s okolnostmi tohoto předmětu tím způsobem, že ho znovu očekáváme, jakmile uvidíme opět tyto okolnosti, i když on sám vidět není. To je druh úsudku, jemuž člověk podléhá tím víc, čím méně je schopen abstrakce.

Poté, co jsme vysvětlili původ ususování, musíme odpovědět ještě na dvě otázky ohledně této látky: 1. Co je zapotřebí k tomu, aby byl úsudek pravdivý a správný? 2. Kde a jak vzniká přesvědčení?

Pokud jde o první z těchto otázek, chci nejprve promluvit o ususování o věcech a o zkušenostech. Zdá se mi, že existují tři příčiny omylu (275), který vzniká při tomto druhu

usuzování. První je chyba ve smyslových nástrojích, která vyvolává falešný smyslový počitek, jako když vidíme věci dvojitě. Před omyly tohoto druhu nás může ochránit dokonalost smyslů. Druhou příčinou omylu je uspěchanost, jež zamění účinek s příčinou. Dva různé předměty mohou ovšem vyvolat stejný smyslový počitek. Určitým způsobem nahlížený kruh vyvolá na sítnici oka stejný obraz jako elipsa. Když potom přeneseme náš úsudek ze smyslového počitku na samotný předmět, který ho vyvolává, bude to často špatně. Tohoto omylu se vyvarujeme, když změním hledisko nebo když využijeme k posouzení téhož předmětu pomoc jiného smyslu; jako kdybychom se dotýkali malovaného předmětu, jenž by se nám zdál příliš vznešený. Vůbec čím větší je počet smyslů, jejichž prostřednictvím můžeme dospět k poznání nějaké věci, a z čím většího počtu stran je můžeme nahlížet, tím jistější jsou naše soudy. Třetí příčinou omylu při úsudcích o smyslových věcech je příliš živá představivost, jež sama zaměňuje produkované obrazy za neskutečné smyslové počitky anebo za příliš slabé smyslové počitky, které nelze dostatečně odlišit od hrátek představivosti. Obojí nás svádí k tomu, abychom považovali představivost za skutečnost. Proti těmto omylům nás na jedné straně chrání klidný duch a rovnováha panující v duši; na straně druhé pak čilost a síla smyslových nástrojů, jež jsou potřebné k obraně proti dostatečně silným počitkům. Co (276) jsme řekli o pravdě a chybách úsudků ve věcech, jež se týkají smyslových počitků, lze použít také na soudy o pouze intelektových předmětech. Zde totiž existují tři zdroje omylů, které se velmi podobají těm již zmíněným: chybné pojmy, uspěchanost při usuzování a klamy. Vlohy a okolnosti, jež způsobují, že jsme schopni zřetelnějších pojmů a pozornosti provázené rozvažováním, a takové, které dávají vzniknout rozjasněnému stavu duše, směřují všechny k tomu, aby nás uchránily těchto rozličných omylů. A poněvadž jsme již všechny tyto vlohy a okolnosti dostatečně vyložili, nemusíme se nyní pouštět do jejich obsírnějšího objasnění. Přejdeme tudíž k další otázce.

Presvědčení je jasný a pozitivní počitek, že není možné, abychom věci chápali jinak, než jak je chápeme. Předpokládá tedy, že přesně odlišíme dva pojmy, které náležejí k úsudku, tak abychom v tutéž chvíli pociťovali to, co konáme, opravdu niterně, abychom si dali tu práci a představili si opak a abychom si zcela jasně uvědomili nemožnost činit něco takového. Vedle jasných pojmů patří tedy k přesvědčení co možná největší jasnost duše a co nejdokonalejší svoboda ducha při zaměřování svých sil.

Toto rozložení pojmu úsudku nám ukazuje, že schopnost usuzování nutně vzniká z vloh a schopností, o nichž jsme hovořili shora; a to nás ujišťuje, že naše rozčlenění pojmu rozumu bylo až dosud úplné. Zbývá nám ještě prozkoumat (277) kritické myšlení. To nás příliš nezdrží, poněvadž to, co se děje při usuzování, a to, co při kritizování, se vzájemně podobá. Při úsudku se navzájem srovnávají dvě ideje a člověk se ujistí, že jsou ve vzájemném souladu a mohou přináležet jednomu a témuž subjektu, anebo že jsou ve vzájemném sporu a nemohou být na místě současně. Při kritickém myšlení se vzájemně srovnávají dvě věty a člověk se ujistí, že mezi nimi je takové spojení, z něž nutně vyplývá třetí věta, jež souvisí s oběma ostatními; anebo že je nemožné vzájemně je spojit, aby se z nich odvodila třetí věta. Nemusím se tudíž pouštět do podrobnějšího výkladu schopnosti kritického myšlení. I při letném zamyšlení nad ním vidíme, že kritické myšlení vzniká z týchž schopností a dovedností, jež náležejí k usuzování, a že předpokládá jejich vyšší stupeň, poněvadž je složenějším jednáním. Dosavadní poznámky mohou tedy dostatečně vysvětlit, které to jsou vlohy, mohutnosti a schopnosti, jež umožňují používat rozum ke kritickému myšlení.

Poté, co jsme takto rozložili pojem schopnosti kritického myšlení, musíme prozkoumat ještě rozum v leibnizovském významu. Tak jako může mít člověk potřebné vlohy a schopnosti velkého hudebníka, aniž by se jím skutečně stal, tak může mít schopnost rozumně myslet, aniž

by pobral mnoho rozumu. Bytost má více nebo méně rozumu podle toho, zda dokáže nahlédnout propojení všeobecných pravd. Bytost, která všechny tyto (278) pravdy nahlíží v jejich souvislosti, jediná má rozum podle jeho celého rozsahu; taková, jež nahlíží pouze část, má rozumu více nebo méně podle rozsahu svých znalostí. Musíme tedy prozkoumat ještě to, co tvoří rozsah rozumu.

Jsou lidé, jimž je mohutnost rozumově myslet a usuzovat vlastní ve vynikajícím stupni, a přesto ji umí využívat jen ve velmi omezeném rozsahu; myslí a usuzují nerozumně, jakmile jde o nejobyčejnější věci ležící mimo jejich sféru. Tato věc si zaslouhuje, abychom ji prozkoumali blíže, a to co jsem shora řekl o původu usuzování, může posloužit také k jejímu objasnění. Záměr tohoto článku mě nutí, abych se omezil pouze na průzkum těchto obecných otázek: Na čem závisí nejvyšší rozsah rozumu při předpokládané schopnosti rozumového myšlení?

Ohledně vidíme, že rozsah rozumu závisí na rozsahu vkusu. Člověk, který má zálibu jen v jednom jediném odvětví poznání, může mít ve svém oboru velmi široké a v ostatních velmi omezené poznatky. Abych zde nezašel příliš daleko, ušetřím si otázku o rozsahu vkusu na jindy a spokojím se s tím, že prozkoumám, na čem závisí rozsah rozumu v jedné druhové určenosti. A abychom tuto otázku ochránili před vším, co by ji mohlo zbytečně zamotat, budeme předpokládat dvojici lidí, kteří jsou stejně zdatní v umění užívání rozumu, dosáhli stejné zkušenosti a vzdělávali se stejně dlouho; a budeme se pokoušet odhalit přednosti, které může mít jeden (279) před druhým se zřetelem na toto vědění.

Abych důkladně vyjasnil obsah této otázky, použiji srovnání, které nám dá pocítit to, co bych vyjádřil jen velmi neúplně. Rozum se rovná statkům, jež se týkají životních potřeb. Tyto statky lze vlastnit dvojím způsobem. Člověk je může shromáždit kolem sebe ve stavu dobré uspořádanosti, takže má nějakou věc, jakmile ji potřebuje, hned po ruce připravenou k použití; anebo nechá neuspořádaně ležet každou věc tam, kde ji najde, a spokojí se s tím, že ví, že ji v případě nutnosti určitě někde najde, pokud ji bude hledat; nebo má člověk, bez toho, že by tyto věci skutečně vlastnil, schopnost si je zhotovit, jestliže je potřebuje. V prvním případě nic nenarušuje klid, poněvadž člověk má v každém okamžiku jistotu, že má všechno, co potřebuje, aniž by jeho záležitosti utrpěly třeba jen to nejmenší zdržení. Naproti tomu v druhém případě se musí aktivity přerušit vždy, aby člověk našel, co potřebuje pro pokračování: příležitost něco vykonat může pominout dřív, než se k tomu nashromáždí prostředky; všechno jde mnohem pomaleji a člověk často není s to vykonat to, co by vykonat chtěl, protože příležitost je pryč dřív, než se k tomu člověk vyzbrojí. První z obou těchto případů je situace, v níž se nachází člověk, který poté, co odhalil jisté množství pravd, je uspořádává a uchovává, aby si na ně dokázal vzpomenout ihned, jakmile bude chtít, a mohl je použít. Ve všem, co říká a co činí, je vždy rozumný; nikdy se nedostane do rozpaků, jak použít své znalosti, a je stále připraven k jejich použití. (280) Uvědomuje si, že jediný pohled na celou masu toho, co si osvojil, vytváří stav, kdy v ní objeví právě to, co potřebuje. Druhý případ se týká člověka, jenž poznal tytéž pravdy, ale neuměl je uspořádat. Upadá do rozpaků, když má rozhodnout o věci, jež nesnese odkladu; usuzuje nesprávně, poněvadž ve zmatku svých poznatků nemá ihned k dispozici ten, který nutně potřebuje ke správnému úsudku.

Lze tedy říci, že člověku je plně k dispozici ta míra rozumu, kterou si vyžadují jeho schopnosti a jeho zkušenosti, jestliže za prvé si lehce vzpomíná na jednou poznané pravdy a za druhé jim dává přiměřený řád v jejich vzájemné závislosti a jejich souvislostech. Lehkost, jak se rozpomenout na pravdy, které člověk jednou odhalil nebo se je naučil od druhých, závisí vlastně na představivosti a paměti. Jelikož však předpokládáme, že obě tyto mohutnosti jsou u dvou lidí stejné, pak je přece jen možné, že se jeden rozpomíná na pravdy, jež zná, snadněji než

druhý. Tak jako si nikdo nevzpomene zřetelně na abstraktní ideu, ledaže ji nechá promluvit skrze nějaký smyslový znak, který ji fixuje; ani na věty si nevzpomeneme bez druhů řeči, které ji vyjadřují nějakým smyslovým způsobem. Víme však, že paměti velice pomáhají silné výrazy. Čím víc síly nebo důrazu lze tudíž větám dodat, tím víc se usnadní jejich připomenutí. Jadrné, prosvětlené, dobře vyjádřené výrazy, a zejména ty, které se zahalí do obrazů, nezapomeneme téměř nikdy. Kdo by mohl (281), jestliže pozorně přečetl Duch zákonů proslaveného Montesquieua, zapomenout velkou obrazně vyjádřenou pravdu: že despotický monarcha pokácí strom, aby nashromáždil jeho plody? Kdybychom mohli vyjádřit všechny věty ve smyslových a pohnutlivých obrazech, velmi snadno bychom si na ně znovu vzpomněli, jakmile bychom si je jednou zapamatovali. Podobně mají svou vědu plně ve své moci zeměměřiči prostřednictvím figur a algebraických formulí, které jsou tvořeny takovými znaky, jež v sobě zahrnují často velmi složité poměry.

Nyní je zřejmé, že k proměně věty v obraz, jež ji znázorňuje, patří hodně vtipu a šťastná představivost. Můžeme tedy říci, že i když jsou všechny ostatní okolnosti stejné, bude pro člověka nadaného větším vtípem a myslícího bohatou obraznou řečí snadnější než pro ostatní plně ovládat své poznání a využívat je dle libosti. Pro podporu rozumu je nutné klást velký důraz na dobrou kultivaci řeči a na to, aby se vědám věnovaly osoby s největším vtípem, které budou šířit pravdu v těch nejzajímavějších podobách. Na druhou stranu, když se umění označování rozvine až po stupeň dokonalosti, takže to, co nelze vyjádřit prostřednictvím obrazů, se bude moci vyjádřit formulemi, jež se budou blížit algebraickým, značně se tím zajistí vlastnění pravdy a velmi se usnadní její využívání. Zapamatujme si nakonec toto pravidlo: Jestliže jsme se dostali tak daleko, že jsme odhalili nebo poznali pravdu, musíme se při ní zastavit a zahalit ji do co nejdokonalejšího výrazu, chceme-li mít jistotu, že si ji uchováme. (282)

K výzkumu zbývá ještě jedna věc; myslím všeobecné uspořádání pravd, které držíme. To je dílo pro skutečně systematického ducha, který nahlíží jejich spojení a vzájemnou závislost. Dokonalý systém je celek, jehož části jsou uspořádány tak, že tím získá dokonalou a příjemnou podobu. Uspořádaná těla utvořená přírodou, myslím tím zejména božsky krásnou podobu lidského rodu, nám k tomu dávají příklad. Kdo je systematického ducha, dokáže uspořádat pravdy tak, aby tím vzniklo jedno jediné tělo dokonalého tvaru. Jaká nadání a jaké schopnosti ale musí mít duše, jež nás činí schopnými takto systematického ducha? Tyto otázky zaslouží opravdu podrobný průzkum. Poněvadž ale je tento článek už příliš dlouhý, spokojím se s tím, že pouze ukážu na hlavní věci. Tak jako si vytváříme obecné pojmy tím, že si všímáme, co mají různé věci navzájem společné, tak také musíme, chceme-li vytvořit systém, propojit všechny věty, jež k tomu patří, nahlédnout, co mají navzájem společného a co je vlastní každé jednotlivé třídě. Tím odhalíme obecné principy a stanovíme řád, který musíme dát pravdám. To vyžaduje co nejširší pozornost, projasněný stav duše a velký ostrovtip. A poněvadž materiál, který se má utřídit, je tak mnohý, že si ho nelze představit najednou, musí být člověk schopný vytvořit si hlavní pojmy, jež nám slouží za vodítko, a plodné ideje, jejichž prostřednictvím se snadno odkryje uspořádání a sled těch idejí, které na nich závisejí. Člověk si musí vytvořit složené a vkusně uspořádané obrazy. Z toho vysvítá, že člověku musí být vlastní znamenitý stupeň všech schopností a poznávacích mohutností (283), o nichž jsme doposud mluvili, aby měl systematického ducha. Zde končím a ponechávám na těch, kteří shledají tento materiál zajímavým, aby pokračovali ve výzkumu. Z toho, co jsem o tom řekl, lze odvodit velmi mnoho důležitých výsledků, jež mohou sloužit k odhalení různých prostředků, jak posilovat rozum. Sám chci připojit již jen jedinou poznámku o duši zvířat.

Mají tolik souměrnosti s rozumovou duší lidského pokolení, že nemám daleko k přesvědčení, že celý rozdíl mezi těmito dvěma druhy duší pochází jen z uspořádání těla. Chci se tedy odvážit domněnky, že zvířata přejdou z jednoho stavu do druhého, že ve svých budoucích stavech budou mít lépe uspořádaná těla a nakonec dosáhnou rozumu.

Přeložil Břetislav Horyna

Bibliografie

Adler, H. – Décultot, E. (eds.) (2014): *Gesammelte Schriften: kommentierte Ausgabe*, Bde. I-X, Schwabe Verlag.

Décultot, E. – Kampa, P. – Kittelmann, J. – Ambrozy, A. (eds.) (2018): *Johann Georg Sulzer – Aufklärung im Umbruch*, de Gruyter.

Kant, I. (1781): *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch

Sulzer, J. G. (1771, 1774): *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 4. Bd., Weidmanns und Reich.

Sulzer, J. G. (²1773): Anmerckungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft, in Sulzer, J. G. *Vermischte philosophische Schriften I*, Weidmanns Erben und Reich 166–198.

Sulzer, J. G. (1772–73): *Vermischte philosophische Schriften*, Weidmanns Erben und Reich.

Sulzer, J. G. (1758): Zergliederung des Begriffs der Vernunft, in Sulzer, J. G. *Vermischte philosophische Schriften I-II*, Weidmanns Erben und Reich (1773–1781), [reprint Hildesheim (1974), Georg Olms Verlag], 246–283.

Wolff, Chr. (1731–1732): Von den fruchtbaren Begriffen, in Sulzer, J. G. *Gesammelte kleine philosophische Schriften II*, Weidmanns Erben und Reich, 80–107.



Toto dílo lze užít v souladu s licenčními podmínkami Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>). Uvedené se nevztahuje na díla či prvky (např. obrazovou či fotografickou dokumentaci), které jsou v díle užity na základě smluvní licence nebo výjimky či omezení příslušných práv.
