

J I Ř Í C E T L

SPINOZŮV MONISMUS¹

Bylo by naivní předpokládat, že kterýkoli významný filozofický systém (nebo kterýkoli jiný produkt duchovního vývoje) minulosti můžeme uchopit stejně bezprostředně a se stejnou samozřejmostí — opírajíce se jen o holý text — jako je tomu u děl našich současníků. Ke každému filozofickému (a jak už řečeno: nejen filozofickému) jevu minulosti se můžeme přibližovat jen zprostředkovaně. A to nejen v tom smyslu, že se musíme umět vrátit k jeho době, abychom z ní a její atmosféry mohli pochopit jeho jazyk, myšlenku i význam, nýbrž i tak, že se postupně prodíráme skrze interpretace, které leží mezi ním a námi a které uložily na historické jádro mnohovrstevnatou slupku výkladů a tradic. To ovšem platí o *významných* jevech minulosti, významných ostatně právě tím, že mohly postupně nabývat rozmanité významy u pozdějších, a pro svou mnohobásobnou podnětnost nikdy neznamenaly v jediné a provždy dané historické určení. Zejména to platí o Spinozovi, kolem jehož dědictví nemohla žádná filozofická generace přejít lhostejně prostě proto, že se nikdy nestalo skutečnou minulostí (Schelling).

I

Pokusme se tedy nejprve — postupující proti běhu času, tj. od přítomného (nebo takřka přítomného) k minulosti, ke Spinozovi samotnému — naznačit alespoň hlavní historické významy Spinozovy filozofie. (Arci jen ty, které vyrůstaly z afirmativní úcty k této filozofii, nikoli z nenávisti, a to zcela ve shodě se soudem Friedricha Schlegela, že každá filozofie, podle níž Spinoza není filozof, je nutně podezřelá.)

V počátcích marxistické historiografie filozofie (tedy nikoli v počátcích marxistické filozofie samé, nýbrž tam, kde byl poprvé uči-

¹ Text přednášky prosloušené na zasedání katedry filozofie, logiky a sociologie UJEP konaném 27. dubna 1977 k uctění památky 300. výročí Spinozovy smrti (21. 2. 1677).

něn pokus z jejich pozic vykládat dějinný vývoj filozofie) setkáváme se s interpretací Spinozy jako marxisty avant la lettre, jako anticipátora, ba formulovatele dialektického materialismu. Je to především u G. V. Plechanova, ale i jiných představitelů pomarkovské, avšak před-leninské éry (např. u Franze Mehringa, raného Děborina a některých raných sovětských historiků – viz diskuse o tom na konci 20. let v pracích V. Čučmareva, B. Bychovského a L. Maňkovského).

Není bez zajímavosti, že tuto interpretaci – třebaže se při ní Plechanov odvolává na ústní schválení Engelse – u klasiků marxismu nenajdeme, byť si Spinozy hluboce vážili; není explicitně přijímána ani marxistickou historiografií soudobou (viz např. V. V. Sokolov). Nebylo by nezajímavé sledovat souvislost této interpretace s naturalizujícími a neutrálně monistickými tendencemi v části tehdejšího myšlení. Nás tu však zajímá spíše to, že pojetí Spinozy jako dialektického materialisty bylo patrně nemyslitelné bez dvou historických interpretací, pro něž Spinoza byl myslitelem mýčicím v prvním případě k dialektice, ve druhém případě k materialismu, anebo – přesněji řečeno – bez jisté interpretace těchto dvou velmi rozdílných konceptů.

Bylo by patrně značně zjednodušené říci, že němečtí klasičtí idealisté (zejména Schelling a Hegel) chápali Spinozu jako dialektika. Stačí připomenout těch ani ne dvacet stránek Hegelových dějin filozofie anebo zhruba stejně rozsáhlé místo v Schellingových mnichovských přednáškách o dějinách novověké filozofie (1827), abychom si uvědomili, oč plněji a diferencovaněji je tu Spinozova filozofie předvedena. Hluboké uznání pro metafyzickou sílu Spinozovy myšlenky, jež ostatně bylo probojováno již v epoše vytváření novodobých základů německé filozofické tradice, je kritické. Schellingovi třeba vadí Spinozův racionalismus a mechanicismus, Hegelovi chybí ve spinozovské substanci princip individuality, sebevědomí a ducha. Na druhé straně by však nás nemělo překvapit, že Plechanov a ostatní autoři epochy vývoje marxismu, jež byla ve věci dialektiky poněkud lehkomyšlná, v německém idealismu vyčetli právě tuto interpretaci. A nejen to: měli pravdu v podstatě, třebaže ji neměli ve všech určeních a směrech – problematice položená Spinozou vedla k tříbení dialektického nazírání, jež ovšem šlo daleko za Spinozovy náběhy.

Tím spíše pak má Plechanov et consortes pravdu tam, kde se opírá o onu interpretaci Spinozy, jak ji podával osvícenský materialismus.

Francouzskému materialismu 18. století (a do určité míry i Feuerbachovi) byl Spinoza především protináboženský myslitel, a tedy ateista, a tedy materialista, a to tím spíše, že francouzský materialismus (zvláště jeho přírodně filozofická, „descartovská“ linie) se do určité míry sama cítila být zprostředkovaným a transformovaným pokračováním spinozismu. Panteistický monismus pochopený jako svržení boha tu musel zaujmout jako koncepce jednoty světa, tj. jako koncepce popírající dualismus nejmn boha a světa, ale také dualismus těla a duše (tedy jako popření skrytého základu idealismu). Současně byl Spinoza těmto mechanistickým materialistům blízký právě svou tendencí k mechanicismu a ke strohému determinismu.

Tato interpretace byla ovšem formulována v atmosféře a na pozadí širšího chápání Spinozova významu, které bylo patrně vůbec pojetím histo-

ricky nejranějším — na pozadí výkladu obecně osvícenského (zde mám na mysli osvícenství jako protifeudální ideologii, jako filozoficky blíže nespécifikovaný proud). V této perspektivě byl Spinoza oceňován spíše jako příklad a opora boje proti temnotě zaostalosti a pověry než jako tvůrce filozofických koncepcí, jako — v širokém slova smyslu — racionalista, kritik náboženství a biblických textů, jako volný a svobodný myslitel, přičemž ještě více než dílo tu byla vyzvedávána jeho osobnost, svoboda svědomí vyzvdorovaná takřka mučednický proti bigotnosti a intoleranci církevníků a tmářů, autonomie jeho života „bez vyznání“ a obrněného proti svodům kariéry, třeba jen akademické.

Pronikneme-li skrze tyto čtyři dobové dějinné interpretace k samotnému Spinozovi, vzniká legitimní otázka, která z těchto interpretací „platí“ anebo je „nejbližší pravdě“: byl Spinoza racionalista (v osvícenském, volnomyslitelském smyslu), byl mechanistický materialista, byl panteisticky zahalený dialektik anebo dokonce dialektický materialista? Pokusme se o odpověď promyšlením povahy dvou významů jeho monismu, nesporného těžiště jeho filozofie: významu obecně filozofického a pak významu, který má v rovině antropologické a etické.

II

Spinozův monismus prezentovaný a zjevně i prožívaný panteisticky (božskost bytí tu není jen opatrnický převlek, třebaže i ona božskost je — historický viděno — ve své podstatě bezbožná) musíme vidět vyrůstat z látky mnohde ještě beztvarych snah jeho věku — 17. století: Spinoza těmto snahám — byl ne jako první a jediný — dává hlas, vyjadřuje je a utváří filozoficky.

Sedmnácté století je nesporně rozhodujícím momentem závěru konfrontace dvou věků. Na jedné straně tu stále žije, ba zčásti se dynamizuje náboženské, církvemi reglementované vědomí, o to militantnější, oč bylo oslabeno nebo alespoň modifikováno předcházející reformací a ovšem čím více tuší přicházející Věk rozumu (vyjádřeno zkratkovitě ve velkých ideově historických blocích). Nejde přitom ani tak o to, že se znovu oživují náboženské vášně a nesnášenlivost z nich plynoucí (ty naopak v určitých rovinách nesmyslnosti třicetileté války spíše vyhasínají), jako spíše o to, že sílí nábožensky institucionální tlak nastupující protireformace a baroka. Na druhé straně a zejména je však toto století věkem, v němž se velkolepě definitivně instaluje a vítězí novodobá věda. Řekneme-li, že filozofie, která roste sama tímto procesem a dovršuje jej (rozpor mezi filozofií a vědou, nejistota smyslu a potřeby filozofie tváří v tvář rozmachu věd — situace tak typická pro pozdější filozofické vědomí — tu byla věcí neznámou), řekneme-li, že filozofie tohoto věku si klade úkol zdůvodnit nová pojetí sekularizovaného a svěbytného světa i jeho bezpečného, bez výhrad platného postihování přirozenými poznávacími mohutnostmi člověka, nevyjádřili jsme vše. Jednak filozofii tohoto věku nejde o svět jako takový, ale především o svět zprostředkovávaný vědou (odtud ona charakteristická gnoseologizace filozofie); jednak a zejména jde filozofii o to, spojit zdůvodnění onoho světa novodobé přírodní vědy s velkou

tematikou a problematikou rodově filozofickou — což není totéž jako spojení s filozofickou tradicí, která se tu překonává, byť dialekticky.

Konfrontaci filozofické tradice se světem přírodovědy, konfrontaci, která uchovává rozměr legitimně filozofického rozvažování a zároveň překonává mrtvé z tradičního filozofování, zahájil Descartes. Jeho gnoseologismus, který svým nasazením u subjektu anticipuje filozofii sebevědomí, ale rozhodně není jen jí, otevíral filozofické reflexi nové obzory, avšak jako jistá forma filozofie subjektivity mohl — ve smyslu ontologickém a antropologickém — přinášet do filozofického exponování světa vědy jisté problémy: přespříliš komplikované odvozování objektivit a — což je druhá stránka téhož — ontologický dualismus. Spinoza z Descarta vychází, avšak jen vychází: oproti Descartovi mu nechybí jistota transsubjektivity, čerpající jak z jistoty světa vědy, tak patrně i z reziduí predteoretických přesvědčení jeho mladosti.² Tato jistota objektivit byla v tomto smyslu asi odvozována z objektivit (tradičního) boha, avšak v teoretické filozofii Spinozově je to již bůh totožný s přírodou. Tento panteismus je pak vyjádřen v klasičtějším pojmosloví filozofie podstaty: bůh-příroda je substancí, a to jedinou, která jako ens per se je zcela soběstačná, je příčinou sebe sama (causa sui) a je přírodou stvořenou i tvořící (natura naturata i natura naturans) současně. O významech toho bude ještě řeč. Zde jen chci poznamenat, že přes určitý schematismus mechanismismu — viz přísná katalogizace „rubrik“ substance, atributy, módy (na tomto schematismu pak mohla nasadit Hegelova kritika spinozovské substance) — objevuje se zde prvek přímo protikladný mechanismismu, prvek dialektiky (jímž se mohlo realizovat výběrové příbuzenství idealistické dialektiky se Spinozou).

Spinozův monismus se arci mohl jevit — nazírán jako moment pohybu ontologického řešení v linii pevninského racionalismu — nejprve jen jako pokus o překonávající vyústění Descartova dualismu. Učení o jediné substanci, která má nekonečně atributů, nutných a neodmyslitelných vlastností, z nichž ovšem poznáváme pouze rozprostraněnost a myšlení, a která se manifestuje v jedinečných modech (patřících vždy k tomu nebo onomu řádu atributů), překonává tu nejpodstatnější vadu Descartova vidění světa a člověka — roztržení bytí na dvě nijak nesouvisející poloviny, na hmotný svět a na svět myšlení, a člověka na tělo a duši. V rovině antropologického problému tu ovšem Descartes není překonan: tělo a duše podle Spinozy sice nejsou co do své podstaty něco odlišného, nejsou to dvě substance, nýbrž dvě stránky téže substance, o sobě ani tělesné ani duševní. Avšak to, co na antropologickém dualismu Descartově nejvíc vadilo (a bylo v rozporu s pozorováním) — totiž popření působení těla na duši a duše na tělo — Spinoza neodstranil, ba svým způsobem prohloubil předpokladem paralelity duševního a tělesného — tj. předpokladem jakéhosi psychofyzického paralelismu, máme-li to vyjádřit terminologií pozdější psychologie (viz např. u našeho Krejčího).

² Jde-li Spinoza za Descarta (od subjektivity „zpět“ k objektivitě), znamená to, že je myslitelem vybočujícím ze sotva započaté tendence novodobého myšlení reflektující proces emancipace novověkého člověka? Znamená to, že se navrácí k náboženskému myšlení s jeho samozřejmým předpokladem božské absolutnosti a lidské nahodilosti a absolutní podrobenosti lidského božstva? Uvidíme ještě, že nikoli.

Hledíme-li však na spinozovský monismus v širším kontextu procesu adaptace fundamentální filozofické problematiky na kognitivní situaci vzniklou vytvořením novodobé přírodovědy (a ovšem i jako na prostředek podpory této přírodovědy), dostáváme se k jiným jeho významům. Sahá-li tu Spinoza před Descarta, tedy nikoli jen k modifikovaným předteoretickým přesvědčením své původní religiozity, nýbrž navazuje na teoretický postoj, který se osvědčil ve filozofickém domýšlení a proboujování vize světa nové přírodovědy již v samých počátcích tohoto procesu v přírodní spekulaci renesanční. Jestliže však tam, u Giordana Bruna, má panteistický monismus ještě podobu více méně proklamativního a básnivého entuziastického vizionářství, dostává u Spinozy ráz přísně argumentované doktríny. Jestliže již renesanční panteismus nedvojsmyslně rušil největší překážku přirozeného pojetí světa — tezi o transcendentním bohu, od něhož je svět odvozen a ocitá se tak hluboko pod ním jako stvořený a časově i prostorově konečný atd., Spinoza ve svém učení o jediné substantii nejen toto vše dále rozvádí a dokládá, ale nadto hlavní patos své kritiky božské transcendence, teismu a antropomorfního pojetí božstva vyhrocuje ve smysl, který byl v přírodní filozofii renesance obsažen jen implicitně. Jeho monismus nejen definitivně likviduje předpoklad boží vůle, možnost božstva zasahovat do světa a jeho dění; tato afirmace objektivního řádu světa, neporušitelného a nutného, znamená také vyloučení možnosti pojímat tento řád, s nímž stojí a padá věda jako odhalování, potvrzování a konstituování zákonů světa i vědění, v teleologickém a finalistickém smyslu. Myšlenka řádu, zákonitosti, nutnosti — jedna z klíčových předpokladů Spinozova monismu — rozvíjí se tu s důsledností až neúprosnou: vše se děje nutně, bez výjimek nahodilostí ve smyslu přísného determinismu, nepřerušitelného kauzálního zřetězení všeho dění.

Toto pojetí determinismu je ovšem silně prosyceno mechanicismem a bylo nesporně důsledkem zasnoubení racionalismu s mechanicismem. Nezapomeňme ovšem, že tento mechanicismus byl výrazným momentem tehdejší racionality vědecké, pro Spinozu směrdatné. Z ní — třebaže nikoli jen z ní — je třeba také chápat další podstatný význam jeho monismu.

Už z předpokladů Spinozova monismu totiž dále vyplývá, že onen řád bytí je přísně sourodý s řádem myšlení. Otázka, zda přísný řád světa je u Spinozy koncipován z jeho racionalistického přesvědčení, a je-li tedy jakousi hypostazí řádu myšlení, anebo zda naopak racionalistické přesvědčení bylo z přírodního řádu, konstatovaného a prokazovaného přírodními vědami, prostě odvozeno, by byla asi pro Spinozu nepochopitelná. Pořádek věcí je týž, jako pořádek myšlení — to je Spinozova formule. Zaznívá z ní nepochybně poznávací optimismus, typický pro epochu vzestupu, dosud ničím nenalomené přesvědčení o možnosti úplné a nepodmíněné poznatelnosti světa. Ale přece se jen zdá, že tento optimismus je do jisté míry zaplacen jistou gnoseologickou bezstarostností a že v tomto směru se Spinoza ocitá pod Descartem. Jistota poznání jako možnost dospět k podstatě, je tu dána bez zdůvodnění jako prostý předpoklad zajištěný jen metafyzicky — tím, že poznání (přesněji myšlení) je stejným momentem, vlastností či manifestací bytí jako poznávaný, tj. rozprostraněný svět hmoty. I když tedy Spinoza pečlivě prozkoumává lidské po-

znání a je si vědom jeho potíží, přece se jen zdá, že skutečné problémy cesty k pravdě, zejména zprostředkovanost poznání, rozporná cesta poznání, aktivní charakter poznání (jež není jen odkrýváním daného atd.), mu zůstaly skryty. Zde máme co činit s mezemi oné formy racionality, kterými byl poznamenán a zúžen racionalismus oné doby.

Samozřejmě ovšem: při všech svých omezeních a přes své v podstatě předracionální předpoklady byl racionalistický monismus postojem (chtělo by se říci: světovým názorem a ideologií), který usiloval — nesporně v duchu pokroku — racionálně prosvětlit a uchopit všechny oblasti skutečnosti a všechny otázky života. — Ale to už se dostáváme k druhému našemu problému: k antropologickému a etickému významu Spinozova monismu.

III

Byl-li ontologický (a koneckonců i gnoseologický) smysl Spinozova monismu, obecně novověký, tj. koncipovaný ze zkušenosti novodobé vědy, Spinozova svéráznost a neopakovatelnost se nám objeví teprve tam, kde usiluje tento svůj monismus rozvinout na tematiku a problematiku člověka a mravnosti. I to je ovšem legitimně novověké (viz např. obdobná intence u Hobbese). Avšak jeho spojení ontologie s etikou, v němž se budování ontologie může jevit převážně jako fundamentace nespornosti hodnot jednání a dosahování blaha — motiv svým způsobem antikizující, svědčící o tom, že jeho cíle byly koneckonců cíle morálního myslitele, — je pozoruhodný nejen ve svém provedení a obsahu, ale také jako svědectví o proměnách tradiční metafyziky v jeho myšlení. Nešlo tu tedy o nic menšího než o pokus od schematiky světa novodobé vědy, tj. světa zbaveného všech hodnotových významů, světa, který pouze je, dospět k tomu, co bytí má, k normám a hodnotám, závazným pro člověka. Spinozovo hlavní dílo, *Etika*, ovšem není — jak se často právem zdůrazňuje — etikou v našem slova smyslu: neměli bychom však zapomínat, že tato *Etika* je také etikou, ba že etikou — třeba zvláštního druhu — vrcholí.

Spojení ontologického monismu s etikou je zprostředkováno učením o člověku. Spinozův člověk je — řečeno trochu nadneseně — člověkem nerozděleným a neizolovaným. Třebaže je fenomenálně dvojdomý (paralelismus těla a duše), je substanciálně jednotný. Třebaže je pouhým modelem, je právě jako modus substance spjat se všemi ostatními mody, lidmi, věcmi, procesy: je částí přírody. Toto určení samo o sobě ještě neimplikuje naturalismus, nakolik přírodu-substanci Spinoza nepojímá naturalisticky, přinejmenším nikoli v tom smyslu, jak dnes naturalismu rozumíme. Jestliže jistému zřetelnému naturalismu — jak ještě uvidíme — neunikne, nikoli z logiky svého začlenění člověka do bytí. Spinozův „objektivismus“, o němž už byla řeč jako o znaku odlišujícímu jej od descartovského „subjektivismu“, nedovoluje Spinozovi, aby přijal onu tendenci novověkého myšlení, která z tohoto „subjektivismu“ vyplývala: pocit, že člověk stojí proti světu a mimo svět, pocit cizosti světa. Jako část, projev, moment světa podléhá člověk ovšem železným a nevývratným zákonům, onomu kauzálnímu zřetězení všech procesů. Zákonitý chod nutnosti nelze zvrátit ani eskalací vůle, ani pokorou prosby, naopak pokus vzepít se

osudu znamená o to tragičtěji mu podléhat, zaplétat se do důsledků působení slepých sil.

Tváří v tvář tomuto vidění nutnosti — tolik připomínajícímu vize a obrazy antického stoicismu — klade si Spinoza nicméně problém svobody (a pak i odpovědnosti a morálního soudu). Svobodu nelze chápat — soudí Spinoza — jako nezávislost na nezlomných zákonech přírody, nýbrž jako jejich poznání. Míra lidské svobody je určena mírou lidského vědění a v tom smyslu svoboda je ne sice v rukou lidí, ale ve schopnostech jejich intelektu, jímž jsme přece vybaveni všichni. Stoické motivy se tu tedy plně rozhrávají: svoboda jako poznaná nutnost je jen svobodou poznání, ba je to do značné míry také jen onen stoický rys vnitřní svobody, který hrozí skutečnou svobodu zaměnit za pouhý pocit svobody. Ale analogie se stoicismem konceptualizujícím rabský pocit života není tu zdaleka úplná: ba co do základního smyslu obou učení ji vůbec musíme odmítnout. Bylo-li stoické učení o svobodě v jádru učení pesimistickým, rezignací, zcela pochopitelnou z historických okolností, Spinozovo učení, právě proto, že vychází z jiných podmínek, je plně optimismu vzestupu, nakolik i ono — jako celý jeho monismus — je čerpáno ze zkušeností a perspektiv novodobé vědy. Tato věda nesporně implikovala důkaz nemožnosti svévole a libovůle a nemožnost zasahovat do dění ve směru subjektivních, poznáním nepodložených záměrů. Vedla však i k tomu, co např. Bacon nazval „poslušností vůči přírodě“: avšak právě touto poslušností přírodu přemáháme a ovládáme, vytvářejíce si předpoklady pro konání racionální, pro jednání „se znalostí věcí“. A tak i když ve Spinozově pojetí svobody je silně přítomen zamlčený předpoklad „člověka nazíravého“, tj. bytosti, určené primárně svým poznávacím vztahem ke světu, a tedy v tomto smyslu „ne-praktické“, (proto také nelze Spinozovy soudy volně přenášet do marxistického konceptu svobody, založeného na dialektické praxi), přece jen autonomie člověka, která je Spinozovým cílem, není tak zcela — zejména nazírána uvnitř horizontu dobových představ — iluzorní. Nejde jen o to, že se tu problému svobody dává jedině možný plodný směr — řešit jej na základě afirmace a nikoli indeterministické negace zákonitého řádu —, nýbrž o celkový smysl Spinozovy expozice problému ne pouze svobody, ale člověka vůbec. Objektivistický a deterministický rys Spinozovy koncepce člověka neznamená návrat před emancipaci novověkého člověka, tj. návrat k pojetí člověka, který je božství (anebo „skrytému“ božství) bezezbytku podroben: Spinoza spíše tíhne k jiné formulaci oné emancipace, jež je podnětná právě tím, že se vyhýbá „subjektivismu“, předem se varuje možnosti jeho pozdějších negativních důsledků, tj. proměny emancipace člověka v osamocení člověka v myšlení moderním.

Nyní však k vlastním důsledkům determinismu pro morální jednání člověka. Zde jde nejen o otázku, jak je ve světě ovládaném strohou zákonitostí možné mravní, tj. o svobodné rozhodnutí opřené jednání člověka, nýbrž i o otázku, jak člověk vklíněný do pletiva kauzálních vazeb může usilovat o dobro a štěstí. Spinoza soudí, že určenost lidí problematizující tradiční představu o lidské odpovědnosti nikterak neznamená problematizaci dobra a zla, odměny a trestu (musíme ovšem trestat bez nenávisti, hnání pouze „citem povinnosti“). Avšak co je vůbec dobro a zlo a odkud

víme, co je dobré a co zlé? Spinozův monistický determinismus nemůže a nechce přijmout heteronomní, teologické nebo metafyzické zakotvení mravnosti, dobra a zla. Dobro a zlo, říká, není nic pozitivního ve věcech samých o sobě; dobrými nebo špatnými se stávají teprve vzhledem k lidem. Dobro a zlo jsou pojmy, které si vytváříme. Vyhýbaje se však Scylle teologie a metafyziky, padá Spinoza při charakteristice kritéria dobra a ctnosti — zase zcela dobově — do Charybdy utilitarismu a naturalismu, a nakonec i abstrakce „lidské přirozenosti“. Clověk, bytost hnaná pudem sebezachování, chápe jako dobro to, co mu prospívá, ne ovšem ve smyslu dravého a do sebe omezeného egoismu, nýbrž ve smyslu přibližování „lidské přirozenosti“ — vzoru, který jsme si vytvořili. Ve jménu tohoto svého lidství jsme pak povinni racionálně utvářet ne jen svůj individuální svět, nýbrž i svět společnosti, který tak má být také postaven na základ racionality a vnesen do něj rozum.

A tak Spinozu před obtížemi a nebezpečími, které nutně čekaly poznání člověka a jeho světa, jež se osvobozovalo od tradice, avšak naráželo na meze svých možností, zachraňuje patos jeho racionalismu, teoreticky sice neprůkazný, avšak nesporně progresivní a v širokém (a kladném) slova smyslu humanistický. Spinozův pokus vysvětlit svět člověka a jeho hodnot a také úkol jeho zdokonalení prostředky vědy, která byla programicky nehodnotící a nenormativní (nakolik musela svět spolu s jeho sekularizací zbavit také vši jeho mravní hodnotnosti), musel ovšem zklam. Nicméně dodnes vyvolává naši úctu.

* * *

Vraťme se nyní k otázce, kterou jsme si položili v závěru první části našeho výkladu. Která z historických interpretací Spinozovy filozofie platí? Žádná z nich, a přece svým způsobem všechny. Každá z těchto interpretací, relativní ke své situaci filozofické, kognitivní i sociální byla svým způsobem omezená a jednostranná: odkrývala ve Spinozově filozofii to, co chtěla odkrýt, vyslovovala určitý smysl jeho filozofie, smysl, který byl smyslem, významem pro ni. Protože však tím zároveň zvýrazňovala a zpřístupňovala některou ze skutečných stránek Spinozovy filozofické osobnosti — Spinoza jistě nebyl *jen* filozoficky neurčený racionalista, libertín a osvícenec, ale nesporně vším tím *také* byl; nelze ho charakterizovat jen jako ateistického mechanistického materialistu, ani jen jako panteistického dialektika, má však své nepopěrné místo jak v dějinách materialismu, tak dialektiky atd. — historický sled těchto interpretací znamená nikoli sled nahodilých a svévolných absolutizací, nýbrž postupné vyjevování všech určení, které Spinozova filozofie měla a má. V tomto smyslu v úvodu připomenutá nemožnost uchopit historický jev bezprostředně znamená zároveň přednost pochopení zprostředkovaného: možnost proniknout k bohatství jeho určení jako celku, který se nabízí porozumění tím, jak se postupně prezentoval generacím a epochám. Opření o zkušenost těchto generací a epoch můžeme vidět velikost i trvalou podnětnost Spinozova myšlení nejen tam, kde je nám blízký, ale i tam, kde nemohl vyslovit to, co je našim přesvědčením dnes. Naše dnešní ocenění Spinozy není založeno na předpokladu, že by byl dialektickým

materialistou; spíše na zdůvodněném přesvědčení, že bez jeho myslitel-
ské práce (a snad i bez jeho osobnosti) — třebaže jsme s nimi spjati mno-
honásobně zprostředkovaně — by naše filozofické přesvědčení nemohlo
mít plnost všech svých určení.

MONISMUS SPINOZAS

Der Vortrag, der zum Anlaß der 300en Wiederkehr des Todes Spinozas an der
philosophischen Fakultät der J. E. Purkyně-Universität in Brünn gehalten wurde,
beschäftigt sich — in einer kurzen Konfrontation mit den verschiedenen historischen
Spinoza-Bildern (dem der Aufklärung, des deutschen Idealismus und des nachklas-
sischen Marxismus Plechanows) — mit dem Monismus Spinozas und seinen Be-
deutungen in der Ebene der Ontologie, Anthropologie und Ethik. Der Verfasser
versucht eine Verbindung zwischen diesem Monismus und der Welt der neuzeitli-
chen Wissenschaft zu zeigen. Dabei macht er nicht nur auf die starken Seiten dieses
Monismus und dieser Weltauffassung, sondern auch auf die Schwächen dessen auf-
merksam (d. h. die Unmöglichkeit, aus der Schematik der wertfreien Welt doch
eine gewisse verbindliche Ethik abzuleiten). Auch in seinen Schwächen ist jedoch
das Philosophieren Spinozas immer noch interessant und anregend.