

ODHALOVAT JSOUCNO<sup>a</sup>  
 Perspektivy a struktury filosofie Friedricha  
 Heinricha Jacobiho

Birgit Sandkaulenová

V Jacobim se setkáváme s jednou z nejdůležitějších filosofických osobností z přelomu 18. a 19. století, kdy inspiroval rozhodným, ale ještě ne zcela jasným způsobem filosofické směry německého idealismu a rané romantiky. V paměti dějin filosofie hraje ovšem jen marginální roli. Paradoxně za to nese odpovědnost právě mimořádně silné působení, které od něho vycházelo: Jacobi byl v systémech idealismu – řečeno s Hegelem – energicky „zrušen“. Druhý důvod není méně důležitý, nýbrž rozhodující: Toto myšlení se totiž tvrdošíjně vzpírá všem pokusům shrnout je „v pojem“ a tak tradovat ve všeobecných příručkách a přehledech. Vzdáleno všem školským formám teorie, je to tehdy jako dnes neortodoxní, existenciálně vedené, provokující myšlení. Již Kierkegaard prohlašuje přílehlavě, že se Jacobiho intence „nedají vykládat z druhé ruky“.<sup>1</sup>

Ne náhodou to byl impetus k rozvinutí filosofie života, s nímž Bollnow (1933/66) Jacobiho poprvé znovu připomněl. V šedesátých a sedmdesátých letech pak následovaly práce, které tematizovaly základní rysy jeho dialogického (Hammacher), gnoseologického (Baum) a dobově-kritického a historického (Homann) filosofování. V poslední době dochází k novému rozmachu polemik s Jacobim v souvislosti s intenzivním bádáním o počátcích pokantovské filosofie. Zároveň byly učiněny také první kroky ke kritickému vydání jeho dávno rozebraných děl a korespondence. Zatímco všechny tyto snahy umožňují stále zřetelněji vidět komplexnost Jacobiho filosofie, o to méně lze mluvit o nějakém všeobecném stavu, neřku-li o nějakém common sen-

<sup>a</sup> Upravená verze přednášky *Daseyn enthüllen. Perspektiven und Strukturen der Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, z února 1996 na FF UK Praha.

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, in: *Gesammelte Werke*, I, 16, Gütersloh 1988, str. 243.

se tohoto bádání. Jacobiho myšlení zůstává stejně provokující a bojovné, jako byl on sám bojovným provokatérem; koneckonců ho musí číst každý sám.

Na tomto pozadí nenabízí následující výklad vědomě žádný uspořádaný přehled, který by se musel minout s Jacobiho neortodoxním myšlením. Spíše se pokouší podat v několika krocích určité přiblížení k němu. Po nepostradatelné „Historii *Dopisů o Spinozovi*“, na níž se zakládá Jacobiho věhlas, následuje „Biografická skica“, která by čtenáři měla zprostředkovat na základě jednoty života a díla určitou představu o jeho nesystematickém filosofování mimo rámec škol. Výklad Jacobiho filosofie chce konečně – krouže kolem svobody, citu a rozumu – upozornit jednak na její zvláštní textovou formu, jednak předložit pokus<sup>2</sup> otevřít pro dnešní četbu vědomě nehistorizujícím způsobem ústřední motivické a myšlenkové struktury Jacobiho.

## I. Historie *Dopisů o Spinozovi*

Na počátku Jacobiho filosofie stojí příběh, který musí být nejdřív vyprávěn. Mojiš Mendelssohn, slavný přítel Lessingův a hlava tehdy vládnoucí osvícenské filosofie, má prý v úmyslu – dovídá se Jacobi v roce 1783, tehdy již ne zcela neznámý publicista a autor románů – napsat knihu o svém před nedávnem zemřelém příteli, „dílo o Lessingově charakteru a spisech“.<sup>3</sup> Nato se dává Jacobi u Mendelssohna přeptat, zda je mu známa důležitá okolnost, že Lessing byl „ve svých posledních dnech rozhodným spinozistou“ (Spin 5). Mendelssohn, který o tom skutečně nic neví, ale ani nevidí důvod, proč by měl jen tak věřit brizantnímu poselství literáta, který se ve filosofii dosud ničím nevykázal, reaguje skepticky. Dřív než uvěří, že jeho přítel byl stoupencem vykřičeného ateisty a filosoficky dávno odbytého Spinozy, požaduje od Jacobiho přesnou zprávu, „co, jak a při jaké příležitosti se Lessing v této věci vyjádřil“ (Spin 11).

<sup>2</sup> Podrobnější verze tohoto pokusu vyšla pod názvem „Oder hat Vernunft den Menschen? Zur Vernunft des Gefühls bei Jacobi“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3 (1995).

<sup>3</sup> F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Ausgabe, Breslau 1789, str. 2. Toto vydání je v následujícím textu citováno pod zkratkou „Spin“. [Český překlad J. Loužila vychází letos v nakladatelství Oikúmené – pozn. red.]

Tuto zprávu, historiku v historii, mu Jacobi promptně dodává. V podobě povídky, jejíž uměleckou plastičnost bude obdivovat ještě Kierkegaard,<sup>4</sup> vzpomíná na svou návštěvu v roce 1780 u Lessinga ve Wolfenbüttelu. V žádném případě se tu nedohadují dva tvrdohlaví učenci o výklad spinozovských tezí podle pravidel scholastického umění. Spíše je líčen rozhovor mezi dvěma zcela neortodoxními duchy, kteří diskutují, vycházejíce z Goethovy básně „Prométheus“, v směsi vážnosti a ironie o základech svého živého porozumění sobě samým i světu a přitom vyvolávají v naprosté svobodě, důvtipně-spekulativně stejně jako nekonvenčně „ducha spinozismu“ a probouzejí tak „mrtvého psa“ Spinozu k nejvyšší životnému životu. Oba jsou přesvědčeni o tom, že „neexistuje žádná jiná filosofie než filosofie Spinozova“ (Spin 24): Lessing, aby se přihlásil se všemi důsledky k učení *hen kai pan*; Jacobi, aby se od něho právě na základě svého filosofického obdivu k Spinozově *Etice* jakožto prototypu důsledné filosofie, pomocí skoku – odvážného „salto mortale“ – odrazil.

Po přečtení této zprávy je Mendelssohn sice přesvědčen, že pokud jde o Jacobiho, nemá skutečně co dělat, jak se předtím domníval; s nějakým diletským „milovníkem moudrosti“, nýbrž s mužem, který učinil „myšlení svým hlavním zaměstnáním“ (Spin 69). Obsahu vylíčeného rozhovoru však vůbec nerozumí. Příběh dostává pro Mendelssohna neradostný, ano tragický průběh. Neboť ani dodatečná vysvětlení k Spinozovi,<sup>5</sup> která mu Jacobi zašle, nedokáží nedorozumění odstranit; záležitost se stává pro Mendelssohna jen ještě temnější. Především upouští od svého původního plánu na knihu o Lessingovi a rozhoduje se napsat jinou knihu: *Hodinky neboli přednášky o existenci Boží [Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes]*, v níž chce Spinozu vyvrátit, ale Lessingův spinozismus jako jakousi umírněnou, „vytříbenou“ verzi ve svém smyslu obhajovat. Tento plán však selže. Jacobi, který se doví o ohlášené knize, ho nejen předběhne vydáním celé vzájemné korespondence z roku 1785; když se veřejnost s jeho spisem *O Spinozově učení v dopisech panu Mojišovi Mendelssohnovi [Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn]* seznámí, je kromě toho jasné, že Jacobi rozhodl spor ve

<sup>4</sup> S. Kierkegaard, cit. d., str. 92 n., pozn. 1.

<sup>5</sup> Přitom se jedná jednak o text, který, určený původně Hemsterhuisovi, nechává Spinozu vystoupit ve fingovaném dialogu a naprosto přesvědčivě vyložit vlastní pozici; jednak o rekonstruující výklad Spinozovy *Etiky* ve 44 článcích s maximální strukturální hutností.

svůj prospěch. Okamžitě se ocitá v centru pozornosti. Jeho verze Spinozy a Lessinga nejen oživuje jejich hlasy v takové podobě, v jaké je ještě nikdo neslyšel a oproti níž působí Mendelssohnův „výtříbený spinozismus“ ploše a nevěrohodně. Navíc je patrné, že zde někdo s velkou osobní pronikavostí zformuloval konsekvence a alternativy v myšlení a životě, které zásadně problematizují osvícenské sebezporozumění a nárok na filosofické osvícení zatlačují do zcela jiných dimenzí orientace. Sebeujištění rozumu, struktury a problémové oblasti moderního vědomí se stávají znovu předmětem diskuse.

Příběh končí Mendelssohnovou smrtí v roce 1786. Mohutná „exploze“,<sup>6</sup> jak Goethe při pohledu zpět píše, působí však dál.<sup>7</sup> Téměř současně s kritikou rozumu rozpoutanou Kantem předložil Jacobi kritiku rozumu po svém, zcela jinak strukturovaném způsobu, která bude neméně „epochální“<sup>8</sup> než ona Kantova, nadto v podobě druhého, o podstatné „Přílohy“ rozšířeného vydání *Dopisů o Spinozovi*, které vychází roku 1789.<sup>9</sup> Bez Jacobiho inspirativního působení jsou pozice pokantovské filosofie skutečně zcela nemyslitelné. Ať je to Fichte, Schelling, Hegel nebo Hölderlin, ať je to Novalis, Schleiermacher nebo Jean Paul, ti všichni budou – abychom citovali přílehlavý výraz Jacobiho samého – „orat s jeho jalovičkou“.<sup>10</sup> V souhlase i odporu, v přetvářejícím přivlastňování i polemice. Jacobi přitom převezme roli „privilegovaného kacíře“,<sup>11</sup> v níž kriticky provází plody svého inspira-

<sup>6</sup> J. W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 15. kn., Hamburger Ausgabe, sv. 10, München 1976, str. 49.

<sup>7</sup> Již 1786 zasahuje Kant do sporu svým spisem *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, v němž musí, jak se domnívá, varovat před „převratem“ osvíceného rozumu „v blouznění a pověru“. Herderův *Gott* vychází 1787 a je jedním z prvních svědecktví o spinozovské renesanci na konci 18. století vyvolané Jacobim.

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke*, sv. 3, in: *Werke*, vyd. E. Moldenhauer a K. M. Michel, sv. 4, Frankfurt 1986, str. 455.

<sup>9</sup> Zde je třeba zvlášť vyzvednout pojednání „Über die Freyheit des Menschen“, které je v knize předřazeno jako signál ostatním textům; dále Přílohu I, v níž Jacobi podává výtah z filosofie Giordana Bruna se záměrem, „aby ze srovnání Bruna se Spinozou vyplynula summa filosofie *hen kai pan* obsažená v mé knize“ (Spin XI); a konečně Přílohu VII., Jacobiho kritiku rozumu v čisté podobě.

<sup>10</sup> Jacobi Goethovi 7. června 1794, in: *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, vyd. M. Jacobi, Leipzig 1846, str. 184.

<sup>11</sup> *Sendschreiben Jacobi an Fichte*, in: F. H. Jacobi, *Werke*, vyd. F. Roth a F. Köppen, Leipzig 1812–1825 (ND Darmstadt 1980), sv. III, str. 15. Není-li poznamenáno jinak, jsou Jacobiho spisy v následujícím textu citovány podle tohoto

tivního působení až do konce. „Člověk se cítí vždycky znovu opuštěný,“ komentuje závěrem Hegel Jacobiho smrt, „čím víc těchto starých stromů, k nimž jsme od mládí vzhlíželi, zaniká. Byl jedním z těch, kteří formovali jeden z bodů obratu duchovního vzdělání doby i jednotlivců a kteří byli pro svět, v němž si představujeme svou existenci, jednou z pevných opor.“<sup>12</sup>

## II. Životopisná skica

Myšlení člověka, jehož převratné působení začíná osobním příběhem v rozhovorech a dopisech místo nějakým systematickým dílem, nevychází jen tak náhodou ze života probíhajícího mimo jakoukoli akademickou dráhu. Jacobi neusedá nikdy k psacímu stolu, aby sepsal nějaký systematický traktát, a v „posluchárně“ zabírá místo, jak praví ironicky v *Otevřeném dopise Fichtovi* [*Sendschreiben an Fichte*], aby tam „přednášel ve svém volném čase“ (III, 15). Tyto „přednášky“ jsou nepochybně přednáškami „filosofa natolik *professionálního*, že jinou profesi v podstatě nikdy opravdu ani nevykonával, ani nechápal“ (III, 312). Avšak právě pro svůj inovativní náboj jsou to stejně nepochybně přednášky neodborníka, jehož „*professionální*“ myšlení nikdy neupadlo v pokušení podřizovat se bez ohledu na živou zkušenost návykům nějaké školy a rozvíjet filosofické problémy jakoby samozřejmě podle jejich myšlenkových a pojmových schémat. Jacobiho život se profiluje jako život „veřejného spisovatele“ (IV/1, L), „*homme de lettres*“, kterým „od dětských let“ (III, 45) zmítá vášnivý zájem o živé filosofické „sebezporozumění“ – pro kterého tudíž v substanciálním smyslu neexistuje rozštěpení mezi myšlením a životem, mezi zkušeností života a zkušeností myšlení.

Narozen 25. ledna 1743 v Düsseldorfu jako syn obchodníka, prožívá Jacobi zřejmě nepřilíh štastné dětství a mládí naplněné hloubáním, pochybnostmi a malomyslností. Goethovi bylo prý „vyprávěno, jakými okovy byly od dětství spoutány můj duch a srdce; jak bylo využito všeho, aby byly rozptýleny moje síly a pokřivena moje duše“.<sup>13</sup> Že se

vydání s uvedením čísla svazku a stránky.

<sup>12</sup> Hegel Niethammerovi 26. března 1819, in: *Briefe von und an Hegel*, vyd. J. Hoffmeister, Hamburg 1969, sv. II, str. 213.

<sup>13</sup> *Dopis* z 6. listopadu 1774, in: *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, cit. d., str. 44., pozn. 10.

Jacobi ani ve svých filosofických textech nijak netají touto ranou trýznivou „nedůvěrou v sebe sama“ (Spin 16), nemůže už vzhledem k nescholasticko-osobnímu pojetí jeho myšlení udivovat. Také nemůže udivovat, že zde právě tak důrazně poukazuje na svůj osobní a filosofický zážitek osvobození: na ty dva roky (od 1759 do 1761) strávené v Ženevě, „kde jsem našel výtečné muže, kteří se mne ujali s velkomyšlnou láskou a opravdovou otcovskou věrností“ (Spin 16). Jacobi přichází do styku s Le Sagem, poznává Voltaire a přátelský kruh kolem Rousseaua. Nikoli v německém prostředí, mezi pietismem a wolffovskou metafyzikou, nýbrž v těsném kontaktu s francouzskou a anglickou osvícenskou filosofií, i v tom netypický, získává Jacobi poprvé důvěru v sebe a ve své schopnosti: „začala nová epocha mého života“ (II, 182). Mimo „školu“, avšak také mimo náboženskou ortodoxii získává jeho filosofické „sebeporozumění“ svůj směr. Pravděpodobně již zde byl Jacobi upozorněn na Pascala, jehož se bude dovolávat proti Spinozovi. Na to navazuje po návratu ze Ženevy četba předkritického Kanta, zejména jeho spisu *Jediný možný důvod k demonstraci existence Boží [Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes]*, který vyšel v roce 1763, – „moje radost se stupňovala s pokračujícím čtením až k hlasitému bušení srdce“ (II, 191) – , stejně jako studium Spinozy. V této souvislosti se ohlašuje již i klíčový problém rozdílu mezi důvodem a příčinou zároveň s problémem času.

Svatba s Betty von Clermont 1764 dodává Jacobiho pozdějším úvahám o lásce smysl zakotvený v životě; po její brzké smrti 1784 se Jacobi už znovu neožení. Mezitím mu dovolí značný majetek, který do manželství přinesla jeho žena, nejen aby se stáhl z otcovského obchodního podniku, ale také, aby si vybudoval mimořádně bohatou soukromou knihovnu, která podstatně usměrní práci „veřejného spisovatele“ vzdáleného universitnímu provozu. 1772 byl Jacobi jmenován dvorním komorním radou vévodství Jülich und Berg, 1779 je nakrátko tajným radou v Mnichově: pověřen v obou případech ekonomickými úkoly, zpracovává Jacobi – po celý život přesvědčený politický liberál – hospodářskoreformní návrhy v duchu Adama Smitha. Mimořádně pohostinné venkovské sídlo Pempelfort u Düsseldorfu se stává široko daleko pověstným střediskem osobní duchovní výměny.

Kromě přátelství s Wielandem, spolu s nímž Jacobi vydává časopis *Teutscher Merkur*, ve kterém sám publikuje drobnější spisy, je to především důvěrné přátelství s Goethem, uzavřené 1774 a pokračující vzdor podstatným diferencím v celoživotní korespondenci, které definitivně zlomí demoralizující „okovy“ dřívějších let a povzbudí Jacobi-

ho ke skutečné vlastní tvorbě. Muž, který se již dlouho zabývá filosofickými problémy, píše nyní své prvotiny v podobě filosofických románů: *Eduard Allwills Papiere* (1775) a *Woldemar* (1777).

„Autor Nathana by rád oplatil autorovi Woldemara poučnou a cituplnou hodinu, kterou mu tento poskytl.“<sup>14</sup> Těmito slovy navazuje Lessing 1779 styk s Jacobim, a tak se začíná odvíjet již vyprávěný příběh dopisů o Spinozovi. „Rozhovor“ *David Hume o víře neboli idealismus a realismus [David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus]*, publikovaný 1787 mezi oběma vydáními *Dopisů o Spinozovi*, je třeba chápat jako další příspěvek k objasnění a situování započaté kritiky rozumu a může si teď být po vyvolané „explozi“ jist všeobecným zájmem. Kritické teze o Kantově „věci o sobě“ v připojeném dodatku zatahují do sporu o základní principy promptně i *Kritiku čistého rozumu* a vyvolávají rázem pravé furore. Jacobiho odhalení vnitřně rozporného předpokladu „věci o sobě“ vrcholí v požadavku, který Jacobi později interpretuje jako předjímání Fichtova idealismu: „Transcendentální idealista musí mít tedy odvalu obhajovat ten nejrozhodnější idealismus, který byl kdy hlásán, a nesmí se zaleknout ani výtky spekulativního egoismu, protože se ve svém systému nemůže ubránit, pokud od sebe chce odvrátit i jen tuto poslední výtku.“ (II, 310) Zatímco ti mladší „od mládí vzhlížejí k tomuto starému stromu“, navázal Jacobi sám, tak jak byl nadán k přátelství, mezitím dávno přátelské svazky s Hamannem, Herderem, Claudiem, Forsterem, Reinholdem a jinými. Intenzivní filosofická korespondence se všemi prominentními duchy doby, také s Fichtem, Wilhelmem von Humboldtem a Jeanem Paulem, nastupuje dráhu, která je z Jacobiho díla právě tak málo odmyslitelná jako jeho romány.

Ke konečnému tvaru těchto románů (*Allwill*, 1792, a *Woldemar*, 1794/96) se obrací Jacobi v devadesátých letech. Friedrich Schlegel razí ve své brilantní kritice, v níž strhal *Woldemara*, posměšný termín „Jacobiovost“ [„Friedrich-Heinrich-Jacobiheit“]. Vedle toho vychází r. 1795 příspěvek pro Schillerovy *Horen*, u příležitosti Francouzské revoluce formulované *Náhodné výlevy osamělého myslitele [Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers]*, které spolu s teorií mínění obsahují jádro Jacobiho filosofie jazyka. Po útěku před revolučními oddíly z Pempelfortu do Eutinu a Hamburku žije Jacobi od roku 1799 v Eutinu.

<sup>14</sup> Dopis z 18. května 1779, in: F. H. Jacobi, *Briefwechsel*, in: *GA*, I, 2, str. 96.

Kolem přelomu století vzplane nový spor, který teď staví do středu pozornosti nejranější podobu německého idealismu, Fichtovo „vědosloví“. Takzvaný „Atheismusstreit“, který Fichta z Jeny vyhnal, Jacobi sice nezažehl, avšak jako „privilegovaný kacif“ do něho 1799 zasáhl *Otevřeným dopisem Fichtemu* opatřeným opět „Přílohami“.<sup>15</sup> Jeho kritika Spinozy a Kanta vrcholí kritikou Fichta jako „mesiáše spekulativního rozumu“. Jacobiho spis patří k nejpůsobivějším převodům pojmu „nihilismus“, který od té doby avancoval na klíčový pojem moderního sebeporozumění. 1801 následuje nová obšírná kritika Kanta *O pokusu kriticismu přivést rozum k rozumu* [*Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*]; roku 1801 vychází rovněž *O jednom Lichtenbergově proroctví* [*Über eine Weissagung Lichtenbergs*] s podstatnými úvahami o jazyku a rozumění.

V roce 1807 je Jacobi povolán jako prezident Bavorské akademie věd do Mnichova; jeho nástupní řeč *O učených společnostech, jejich duchu a účelu* [*Über gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck*] má širokou odezvu. Širokou odezvu má ale i jeho poslední spor, „spor o božské věci“. Na Jacobiho spis *O božských věcech a jejich zjevení* [*Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*] z roku 1811, namířený v neposlední řadě proti Schellingovi, odpovídá Schelling 1812 co nejostřeji spisem *Pomník spisu o božských věcech* [*Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*]. Od složení prezidentského úřadu v roce 1812 (mj. kvůli tomuto sporu) až do své smrti v Mnichově 10. března 1819 je Jacobi zaměstnán vydáváním svých spisů. 1815 píše jako předmluvu k 2. svazku *Úvod do autorových sebraných filosofických spisů* [*Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*], který bychom mohli nazvat pokusem o jakousi „summu“, kdyby vše „sumární“ nebylo Jacobiho myšlení nanejvýš cizí.

### III. Jacobiho filosofie. Výklad

„Profesionální filosof“, avšak žádný profesor občanským povoláním; muž, kterého Fichte staví jako „nejhlubšího myslitele naší doby... vysoko nad Kanta“,<sup>16</sup> avšak žádný autor systémů, dokonce spíše autor

<sup>15</sup> Z těch především text, který byl později převzat pod názvem *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft* do II. svazku *Werke* (viz pozn. 11).

<sup>16</sup> Fichte Reinholdovi 8. ledna 1800, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie*, vyd. W. Jaeschke,

románů; muž, kterého Bůh potrestal metafyzikou a [kterému] zasadil osten do těla“,<sup>17</sup> jak píše Goethe, avšak žádný, který by tento „trest“ odčiňoval intelektuálními kotrmelci, nýbrž často dosti zoufalým životem: ve výčtu by bylo možno pokračovat. Je to zcela zvláštní fyziognomie rozbíjející obvyklé a důvěrně známé kategorie filosofů a jejich filosofii, jež proti nám v postavě Jacobiho vystupuje. A je-li to právě tato fyziognomie, která umožnila provokaci epochálního „bodu obratu“, zůstává přesto neméně iritující.

V tom se nemůžeme ani dnes klamat, když se pokoušíme Jacobiho číst znovu. Zprvu může být člověk nepochybně překvapen, ne-li dokonce okouzlen: neboť jeho texty, které je třeba doslova vyhrabat, nepůsobí vůbec zastarale či zaprášeně. Naopak: i dnes cítíme zřetelně a se vši bezprostředností, že zde přemýšlí a sděluje se živý člověk nejen s intelektuální distancí „hlavy“, nýbrž i s celou vášnivostí „srdce“. A tváří v tvář této existenciální dimezi myšlení a psaní je velice zřetelně cítit, že přitom jde o problémy moderního sebeporozumění, které nejsou ani zdaleka odbyté.

K iritaci však nevyhnutelně dochází tehdy, když se nespokojíme s tímto předběžným dojmem z četby a chceme brát Jacobiho filosofické úsilí vážně. Potom totiž odhalí zprvu zdánlivě snadno přístupná, živá neortoxnost jeho textů svůj velice obtížný rub – a není vůbec tak nepochopitelné, že Mendelssohn z nich byl od počátku zoufalý. Osobní tón, konkrétní situovanost [autora], plastická názornost řeči, bleskový ráz poznání [zprostředkovaného] aforisticky stručnými tezemi, všeobecná absence rezonující, v sobě provedené a uzavřené argumentace: nesmíme se klamat. Neboť za tím se skrývají nejen – do sebeporozumění života přeložené – spekulativně promyšlené a historickofilosoficky prozkoumané epistemické struktury, jejichž rozluštění není snadné. Ve skutečnosti jsme zde konfrontováni se způsobem výkladu, který Jacobi inscenuje „záměrně“ (I, 365), tedy vědomě, pokud je něco takového možné, a jehož obtížnost je mu naprosto jasná. Předběžná poznámka k *Dopisu Erhardovi O.* [*Schreiben an Erhard O.*], dodatku k románu *Allwill*, by mohla právě tak stát nad všemi jeho texty: „Onen dopis,“ říká se tam totiž, „je výlučně filosofického obsahu, nemá však vůbec filosofickou podobu, která činí stejně pohodlným útok *zvenčí*

Streitsachen, sv. II, 1, Hamburg 1993, str. 65.

<sup>17</sup> Dopis z 5. května 1786, in: *Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi*, cit. d., str. 105., pozn. 10.

jako obranu *navenek*, a proto je u nepřátel i přátel stejně oblíbená a ochotně snášena.“ (I, XVIII)

Tato „nepohodlnost pro přítele i nepřítel“ pochází z vysvětlujícího „vyprávění“, jak to Jacobi nazývá, přitom však jde, a to i v jeho románech, o vyprávění zvláštního druhu. Neboť tím není míněn nějaký skok z filosofické oblasti do oblasti esteticky-literární, který by nahrazoval argumentativní souvislost souvislostí narativní, harmonií estetické formy. „O stylu Vašeho pojednání Vám musím ještě říci,“ zní nanejvýš poučná poznámka adresovaná Wilhelmu von Humboldtovi, „že má mnoho z schillerovské *lesklé* hladkosti, kterou nepovažují ve filosofických přednáškách za prospěšnou. Pochopení tím není vůbec usnadněno, právě tak jako uchopení důkladně namydleného a proto lesklého lana.“<sup>18</sup> Lano, které máme být schopni uchopit a podržet, musí být drsné, a ne hladké: Jacobiho „vyprávění“ jsou drsná v tom smyslu, že jsou „neúplná a rapsodická“ (III, 55). Nechtějí podávat návod, jak bychom se měli pohybovat ve formové imanenci nějaké průhledné, ať už filosofické, nebo estetické konstrukce. Co se snaží svým zvláštním způsobem abychom „pochopili“, když „ponechávají provedení čtenáři samému“ (II, 107), je naopak to, co takovou imanenci transcenduje a právě tím vyjadřuje pointu Jacobiho kritiky rozumu. Ničím jiným než touto kritikou rozumu samou není „filosofický obsah“, kterému se může dostat odpovídajícího výrazu jedině v nějaké nepohodlné „filosofické podobě“. Takto viděny jsou Jacobiho texty vědomou rétorickou provokací: kritika systematicko-diskurzivní racionality nemůže být sama sdělitelná a pochopitelná systematicky a v obvyklých diskurzích. Všestranně „pohodlný“ požadavek „prozaického sebeporozumění“ (IV/1, XXII) Jacobi naprosto odmítá; jeho výklad a úsilí o osvojení tohoto výkladu tvoří neoddelitelný moment věci, k níž co nejnitterněji přináleží již zmíněný skok, ono „salto mortale“.

### Věc

Kdybychom musili tuto věc pojmenovat jedním slovem, musili bychom říci *svoboda*. Svoboda je velkým tématem rozhovoru s Lessingem hned od počátku a svoboda zůstává předmětem Jacobiho zájmu až do konce: je to „základ“ jeho filosofie (IV/1, XLIV). Zároveň je však třeba mluvit i o organonu této filosofie svobody: o *cit*. Nikde

<sup>18</sup> Dopis ze 14. dubna 1796, in: *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Bänden*, vyd. F. Roth, Leipzig 1825–1827, sv. II, str. 221 n.

jinde než v *cit*u se nelze svobodou ujistit, nikde jinde než v *cit*u svobody nenachází tato filosofie své „zdůvodnění“ (IV/1, XLV). Nikdy ovšem nechtěl být Jacobi považován za nějakého „blouznivce“, za „filosofa *cit*u“ (II, 12).

V přesvědčení, že Jacobiho kritika rozumu skutečně nevyzývá k iracionalismu, pokoušejí se následující úvahy objasnit strukturálním způsobem Jacobiho ústřední a provokující, vše ostatní organizující požadavek substanciálně rozumného *cit*u svobody.

\*

„Člověku vůbec“, píše Jacobi v Příloze VII svých *Dopisů o Spinozovi*, „bylo jeho nejranějšími potřebami uloženo pátrat po tom stálém v obklopující a pronikající ho nestálosti přírody; a toto pátrání ho muselo vést a nutit jak v mravní, tak ve fyzické sféře k nedohledné řadě výkladů. Sotva bych mohl uvést zajímavější hledisko než toto, abych z něho zkoumal rozmanité myšlenkové systémy lidí.“ (Spin 400) Těmito slovy je zahájen nástin „přirozených dějin spekulativní filosofie“, jak jej ohlásila Předmluva (Spin XV): dějin, které nacházejí ve Spinozově ontologii svoje přímo nutné vyvrcholení. Popsána je hodina zrodu instrumentální racionality, o níž nelze říci, že se jí bylo možno vyhnout. Co však nevyhnutelně začíná s „potřebou“ sebezáchovy (Spin 402), totiž nutnost ovládnout nestálost přírody nejen „obklopující“, nýbrž i „pronikající“ lidskou existenci, to pak nevyhnutelně rozvíjí také svou vlastní dynamiku. Tento proces vede přes ztrátu kvalit ve vše identifikující kvantitě k vytváření abstraktního světa z pojmů a jazyka, k světu „obrazů, idejí a slov“ (Spin 403), v jehož rámci se stává [skutečný] svět nakonec úplně vysvětlitelný jako přírodně zákonitý mechanismus, a tím je, jak Jacobi později řekne, zcela „zbaven kouzla“ (II, 52).

Spinoza, vysvětluje Jacobi ve svých – *Dialektice osvícenství* od Horkheimera a Adorna ostatně kategoriálně příbuzných – dějinách, poskytuje tomuto mechanistickému sebeporozumění moderny jeho jedinou ještě možnou metafyziku. Jak předmoderní a protismyslný se musí jevit z hlediska přírody redukovatelné na pojem mechanismu Bůh-stvořitel, který zařídil svět podle moudrosti své prozřetelnosti! Stejně neuspokojivá by ale musela být také absence nějakého posledního důvodu, nějaké poslední podmínky celku. Na výši doby a naprosto důsledně operuje jedině Spinozova *Etika*. Její systém imanentního „bytí ve veškerém jsoucnu“ (Spin 61), jak Jacobi důvtipně a s dale-

kosáhlými důsledky přeformuloval<sup>19</sup> soustavu substance, atributu a modu, demonstrovanou *more geometrico*, se ukazuje jako metafyzické dovršení a zároveň legitimizace „věty důvodu, to jest *zprostředkování*“ (Spin XXII): kauzální vysvětlení v duchu [zásady] „a nihilo nihil fit“ se vysvětluje samo z nekonečné moci bytí substance. Stejně nutné jako nekonečný přírodní mechanismus, který má substance jakožto *causa immanens* zdůvodnit, je i lidské úsilí o sebezáchovu začleněno jako modifikace božské moci bytí do dění, které věčně krouží v sobě, bez účelu a bez záměru: „slepý osud“ (II, 51).

Na rozdíl od všech dřívějších interpretací Spinozy obnažuje Jacobi poprvé nejen Spinozovu systémovou racionalitu, nýbrž ji také s největší střízlivostí obdivuje: totiž jako niveau, pod které už nyní nemůže myšlení ustoupit zpátky, nechce-li být naprosto naivní. „S čistou metafyzikou jsem nemohl,“ čteme v dopise Hemsterhuisovi, „nikdy získat (nad Spinozou) převahu“ (Spin 156). Z tohoto pohledu se musela jevit osvícenská školská filosofie takového Mendelssohna téměř nevyhnutelně jako myšlení, pokud jde o ně samo a o potřeby doby, zcela neosvícené.

Zároveň se ovšem Jacobiho přes jeho obdiv k Spinozovi – podobný obdivu, který poutal po celý život Adorna k Hegelovi – zmocňovala, a to doslova, „hrůza“.<sup>20</sup> Jistě by nemohl svou rekonstrukci Spinozy s takovým přesvědčením vykládat, kdyby nebyl o Spinozově systému skutečně přesvědčen. Nebyl by to však mohl také dělat, kdyby ho nechávaly myšlenkové výsledky této filosofie, pokud jde o jejich význam pro „sebeporozumění“ života, lhostejným.<sup>21</sup> „Spinoza je mi do-

<sup>19</sup> Jak působil Jacobiho rekonstruktivní postup na generaci pokantovských filosofů, vyplývá např. z Fichtova dopisu Jacobimu z 26. dubna 1796: „...neboť Vy jste na Spinozovi ukázal, že dokážete oprostít systém od jeho umělého aparátu a vyvednout čistého ducha, že umíte usuzovat z částí na celek, k němuž náležejí.“ J. G. Fichte, *GA*, III, 3, str. 18.

<sup>20</sup> Srv. Jacobiho dopis Wizemannovi z 21. ledna 1784, in: F. H. Jacobi, *Briefwechsel*, in: *GA*, I, 3, str. 268 n.

<sup>21</sup> K tomuto komplexu křížících se motivů četby a jejich výsledků podstatně náleží Jacobiho odmítnutí každé pouze vnější reflexe o nějakém stanovisku: „U mne šlo o to: ne udělat opačné tvrzení *nesmyslným*, nýbrž udělat je *rozumným*. Musil jsem důvod omylu odhalit v dobré hlavě a dokázat se natolik vpravit do způsobu myšlení mýlícího se, že jsem byl s to mýlit se s ním a sympatizovat s jeho přesvědčením.“ (II, 186) Tento postup, odlišnou pozici neoslabovat, nýbrž ukázat v její síle, sledoval ostatně Jacobi i ve svých románech. Vždy to také vedlo ke sporům o jeho vlastní pozici.

cela dobrý; přesto je to špatná spása, kterou nacházíme v jeho jménu!“ (Spin 22)

Tou špatnou spásou je svobodné jednání prohlášené Spinozovým systémem za fikci, což je něco jiného než mechanické úsilí o identickou sebezáchovu. Co má Jacobi na mysli, je Spinozou v zárodku vyloučená *causa finalis*, schopnost samovolného započetí nějakého osobního, úmyslného jednání v čase. Racionalitu slepého osudu nazývá Jacobi „fatalismem“ a Boha, prohlašovaného Spinozou důsledně za *deus sive natura*, nazývá „atheismem“ – výtky, které ovšem nejsou jako takové nijak originální. Rozdíl tkví ovšem v tom, že Jacobi už neargumentuje z [pozic] nějaké protimetafyziky nebo neotřesené zbožnosti. Se Spinozou se mu naopak odhalil nutný proces moderny zbavené všeho kouzla: neexistuje už žádná pevná bašta, z níž by bylo možno bez okolků reklamovat účelové příčiny spolu s osobním Bohem. Jediný možný „důkaz Boha“ podal Spinoza.

To je stav věcí, který Jacobi střízlivě diagnostikuje. Vzhledem k přemocné systémové racionalitě mechanismu trvá na něčem, co ovšem může nyní nazývat už jen *intuicí, vírou, nejživějším přesvědčením, citem*: na přesvědčení o svobodném jednání, za něž osobně odpovídáme, které není v systémové identitě vždy již zprostředkováno, a proto vyžaduje nějakou jinou orientaci, než jakou poskytuje moderní metafyzika systému. Odkud ji ale vzít, aniž bychom se ocitli v nebezpečí, že mineme nahlédnutý stav věcí vinou špatného, nebo dokonce žádného myšlení?

\*

V tomto bodě podniká Jacobi své pověstné-zloповěstné, ale zřejmě dobře promyšlené „salto mortale“. Je to skok do filosofie, která ví, že jako opak filosofického výkladu světa může být jen „nefilosofie“ (III, 9) a jen v podobě *rozumu citu* [*Vernunft des Gefühls*] se může vyhnout naznačenému dilematu. „Podle mého soudu je největší zásluhou badatele,“ zní jistě nejprominentnější diktum Jacobiho, „když odhaluje a vyjevuje jsoucno. Vysvětlení je mu prostředkem, cestou k cíli, nejbližším – nikdy posledním – účelem. Jeho posledním účelem je to, co se nedá vysvětlit: to nedělitelné, bezprostřední, jednoduché.“ (Spin 42)

Jacobiho skok není nějaký jednoduchý, nýbrž značně komplexní odvážný kousek. Neboť nemůže spočívat v tom, že proti vysvětlování nepostaví nic jiného než iracionální citění pocitů. Pro samé „odhalová-

ní a vyjevování“ jsoucná by bylo možné snadno přehlédnout, že Jacobi mluví o zásluze *badatele*. Bereme-li toto slovo vážně, jak si mu přál rozumět Jacobi, pak je zřejmé, že protiklad mezi vysvětlováním a odhalováním není protikladem mezi osvícenou modernou a sentimentálním protiosvícenstvím. Trvat na intuici svobody a osobní „existence“, znamená pěstovat *jiné osvícenství*, takové, jež se neorientuje na racionální systém.

Co musí nutně zmizet, chceme-li vše vysvětlit, to samo proto ještě není „nic“. Nějakým jiným způsobem o-svícení to můžeme naopak odhalit, totiž obnažit a odkrýt. Jacobi nazývá toto odkrývající vyjevování jsoucího, o kterém musíme být jen pak přesvědčeni, že tu není, když jsme je v konstrukci souvislosti [všeho] zprostředkování naprosto zničili – Jacobi nazývá toto vyjevování *nalézáním*. „Miluji Spinozu, protože mě víc než kterýkoli jiný filosof přivedl k dokonalému přesvědčení, že určité věci nelze odvodit; před kterými proto nesmíme zavírat oči, nýbrž je musíme brát, jak je nalézáme.“ (Spin 40)

Pro docenění toho, co Jacobi svým „nefilosofickým“ rozumem citu sledoval, by musil být rozhodující tento *přechod myšlení od konstruování k nalézání*. Že něco pochopíme jen tehdy, když jsme s to konstruovat to z podmínek jeho možnosti: o tomto kritériu chápajícího rozumu je Jacobi se Spinozou, Kantem a Fichtem hluboce přesvědčen. Vysvětlit nebo pochopit nějakou věc znamená ozřejmit její mechanismus konstruujícím ovládnutím důvodů jejího vzniku. „Ty věci, u nichž nahlížíme, co je zprostředkovává, to jest, jejichž mechanismus jsme odhalili, ty můžeme, jsou-li prostředky samy v našich rukách, také vytvořit. Co můžeme tímto způsobem alespoň v představě zkonstruovat, to chápeme; a co nemůžeme zkonstruovat, to také nechápeme.“ (Spin 424) Osobní existenci nemůžeme tudíž v její „nedělitelnosti, bezprostřednosti a jednoduchosti“ takto konstruovat, aniž bychom ji v zprostředkování hledajícím důvody zrušili: v její *bezdůvodnosti* [Grundlosigkeit] ji můžeme pouze nalézat. Tuto přeměnu myšlení bychom mohli s odvoláním na Jacobiho slovo „badatel“ nazvat také změnou logiky bádání: jako kontrast k logice konstrukce staví Jacobi *logiku nalézání*. Tedy *inventio*, které *vynalézajíc* nevytváří, nýbrž *nalézá* a v tomto smyslu „vynalézá, co jest“ (III, 293). Badatel je hledáč pokladů: „Tak mě také nech,“ čteme v dopise Erhardovi O. na konci románu *Allwill*, „zápatit o pravdu, hledat svůj poklad a neztratit víru v jeho nalezení.“ (I, 231)<sup>22</sup>

Jacobi si přirozeně ztížil pojmenování této změny myšlení skutečné v salto mortale. Člověk nesmí „rozhodně stavět sum až za cogi-

to“ (Spin XXV), říká s ohledem na Descarta. Pokouší se opřít o skotský empirismus. Vzhledem ke Kantovu a Fichtovu „idealismu“ označuje svoji pozici jako „realismus“. To vše je pochopitelné, ale také snadno zavádějící, protože to nakonec vyvolává dojem, že se jedná jen o nějaký problém teorie poznání nebo vědění. Pointa Jacobiho „realismu“ nalézání toho, „co tu jest“, je však právě v tom, že dimenze teoretického postoje byla opuštěna. Logiku nalézání vyznačuje *postoj bytí-tu* [Da-Sein], který je možno zaujmout, nebo ne. Když jej zaujme, je to nutně praxe – a jako každá praxe je nezastupitelně vázaná na toho, kdo ji osobně provádí. Jacobiho „vyprávěcí“ texty v „Kobylkách“ [„Heuschrecken-Gang“] (III, 17) mluví, jak říká s odvoláním na Hamanna, ze zkušenosti bytí-tu a apelují na zkušenost.<sup>23</sup> Ve fundamentálním smyslu není jsoucná žádným předmětem. Odhalit předmět v jeho věcném obsahu vždy již předpokládá, že jsoucná jest a že je to to, co spadá v jedno s praxí sama odhalování. Tento kruh je nevyhnutelný.

\*

Nalézat znamená cítit: nikde jinde než v citu se neproказuje nalézání toho, „co jest“. Ale co vlastně na tom pak má být rozumného? Jacobi odpovídá protiotázkou: „*má člověk rozum, nebo má rozum člověka?*“ (Spin 422) Proměně myšlení z konstruování v nalézání vděčíme především za nález tohoto rozlišení. A spolu s ním může Jacobi vykázat na podané diagnóze „přirozených dějin spekulativní filosofie“ také svůj skok.

Rozum, „který člověk má“, není nic jiného než ona instrumentální racionalita, která se nutně rozvinula v průběhu dějin. Jacobi ho nazývá „adjektivním“ rozumem, „nástrojem“ (Spin 423), který si člověk „do jisté míry vymyslí, kterého používá a který k němu patří podobně, jako je mu nástrojem řeč, kterou mluví“.<sup>24</sup> Později je tento rozum-nástroj

<sup>22</sup> Jacobiho rozlišování mezi konstruováním a nalézáním je podstatně spjata s reflexí modalit *možnosti* a *skutečnosti*. Proti konstrukci skutečnosti z modální možnosti (která je jako „potentia“ zároveň také *mohutností* [Vermögen], tedy moci *natura naturans*, srv. Spin 61), je postavena skutečnost, kterou je třeba nalézt a která je vždy pro sebe kvalitativně určitá (srv. k tomu celé pojednání o svobodě, Spin XXVI–XLVIII). V blízkosti tohoto rozlišování se nachází rovněž rozlišování důvodu a příčiny.

<sup>23</sup> „Smím-li mluvit přísně filosoficky“, jsou zkušenosti „jednáními“, píše Jacobi Forsterovi (v dopise z 26. ledna 1783, *Briefwechsel*, in: *GA*, I, 3, str. 118).

<sup>24</sup> Příloha II spisu *Sendschreiben an Fichte*, in: *Transzendentalphilosophie*



nazván rozvažováním. Bereme-li „dialektiku osvícenství“ vážně, nemůžeme si myslet, že by se dal opět vrátit zpátky vývoj rozvažování, který byl nastoupen v „nejranějších potřebách“ člověka. Neboť potom bychom se vrátili v nebezpečnou „nestálost“ přírody, v níž nemohli lidé z existenciálních důvodů zůstat.

Rozvažování pak ovšem zakouší rozumem, „který má člověka“, rozhodující omezení své moci. „Substantivní“ rozum, jak ho Jacobi nazývá, není žádný nástroj, nýbrž „duch, z něhož je udělána celá živá přirozenost člověka“ (Spin 423). Je-li to tento skutečně pouze nalezi-  
telný, poněvadž vždy již předcházející rozum živého ducha, který omezuje panství rozvažování na oblast „přirozeného“ a konečnosti (Spin 422), pak k němu patří také intuice svobody: cit osobní existence, v němž se existence prokazuje. Existence je duch, a vědomí, které existence o sobě má, je sebevědomí ducha v bezprostředním „citu“ sebe sama (Spin 420).

Co Jacobi vnáší tímto substantivně rozumným *duchem-citem* do hry, vidíme zřetelněji vzhledem k alternativě, kterou tím Jacobi strukturálně prolomuje: totiž alternativu rozvažování a citu nebo reflexe a vášně, ovládající diskusi o osvícenství. Jde o dualismus, který má víceméně tentýž význam jako [pokus] vést do boje cit jako přirozený a původní proti abstraktnímu a umělému rozvažování. Jak známo, byl to především Rousseau, který zformuloval tuto alternativu do podoby modelu a spojil s ní ideu šťastného přírodního stavu prostého reflexe, jehož *opuštění* mělo kontingentní důvody a nebylo tedy samo, jak se domnívá Jacobi, „nestálé“.

Jacobiho rozum citu jako ujištění o osobní existenci nemá s tímto vášnivým entusiasmem přírody nic společného. Nejenom idea přírodního stavu, v němž by bylo možno zůstat, je v Jacobiho „přírodních dějinách spekulativní filosofie“ jasně vyloučena. Nesmyslné je podle něho především považovat přirozené afekty a vášně jako takové za indikátory svobody. Dovědčují pouze osvobození od rozvažování – nic jiného tedy než to nestálé v přírodě, které člověka „proniká“ a s nímž nelze v Jacobiho očích ani přežít, neřku-li dobře žít. Oba romány *Allwill* a *Woldemar* musíme chápat v neposlední řadě jistě také jako proniknutí dimenzí citu, jímž si chtěl Jacobi sám zjednat jasno o tom, jak by bylo možno uniknout „hrůze“ racionality systému. Co to tedy může znamenat, odvolávat se na intuici citu, která leží mimo vše,

und Spekulation, cit. d., str. 26., pozn. 10.

co je pochopitelné a vysvětlitelné, a má být odhalena ve svobodě existence – nikoli však v libovolně kolísajících a neurčitých afektech.

Jacobi nepopírá vášně a s nimi spjatou tělesnost člověka; právě tak málo upírá rozvažování jeho omezené právo. Na čem však záleží, pokud jde o strukturu, je substantivně rozumný duch, který „má člověka“, jako něco od obou odlišného třetího. Něco třetího, jež směřuje do té míry k svobodě, jako jím teď už není nalézáno nic přirozeného, nýbrž odhalujícím způsobem něco *nadpřirozeného*.

Polarizace filosofie a nefilosofie, konstruktivní logiky a nalézající logiky, uskutečněná v „salto mortale“, je proto tak komplexní, protože odhaluje vně dualismu citu a rozvažování<sup>25</sup> svobodnou dimenzi ducha nebo rozumu – a sice nikoli jako nějakou „poznávací mohutnost“, nýbrž jako substanciální *duchovní bytí* [*Geistsein*] samého jsoucna.

Potvrzení tohoto konkrétního bytí ducha v afektu je znamením jeho živoucnosti, do níž se *přesadila* živoucnost přirozených vášní. (I, 237) Tím ale také živoucnosti, která zaznamenává v citu ducha zasaženost, které nemůže myšlení předcházet. V tomto smyslu mluví Jacobi později o „objektivních“ citech (II, 63) – což je jen jiný výraz pro to, že to, co má být nalezeno, nalézání samému vždy předchází.

\*

„Nezměrná vysvětlovací mánie nás nutí tak horečně hledat to společné, že si kvůli němu nevšímáme různého; chceme pořád jen spojovat, kde bychom často s nepoměrně větším prospěchem rozdělávali.“ (Spin 43) Zdá se být pravděpodobné, že člověk, který nalézá a nekonstruuje, pozorně sleduje rozdíly. Rozdíly ovšem nenachází pomocí rozvažování, nýbrž v citu ducha.<sup>26</sup> Takovému diferencování se dosud

<sup>25</sup> K tomuto dualismu, který označuje jen dvě strany jedné medaile, se v románu *Allwill* praví: „Přitom mě napadá, co jsem Vás často slyšel říkat o *vědění*. Srovnával jste velký houf našich studujících s lidmi, kteří velice horlivě běhají sem a tam, aby hledali – co neztratili. Ochotně jsem se s Vámi smál pošetilosti takového pracovitého maření času kvůli bezmyšlenkovité *vševědoucnosti* bez *vědění*. Řekněte mi však, milý Eduarde, je snad lepší mařit čas hromaděním počítků, snahou *počítky* – *pocítovat*, *city* – *čtitit*?“ (I, 213) Zdá se, že to byl hlavně Platonův *Filébos*, kterého Jacobi použil při objasňování těchto vztahů. Srv. I, 247 nn.

<sup>26</sup> Mohutnost rozlišování je tradičně „ingenium acutum“ nebo „acumen“, *ostrovtip* (srv. Baumgarten, *Metaphysica*, § 573). Jacobi zde provádí zajímavou změnu: proti ostrovtipnosti, označené nyní jen za vnějškovou a formální, staví

již mnozí oddali. Svou vlastní dimenzi však získává toto rozdělování protikladně veškeré „vysvětlovací mánií“, teprve když sledujeme strukturu logiky nalézání až do jejího konce.

Neboť s tím, co Jacobi nazývá „substantivním“ rozumem, jsme se mezitím přirozeně dávno octlí v „metafyzičnu“: v metafyzičnu ve smyslu nadpřirozena, o němž již byla řeč. A jestliže s „čistou metafyzikou“ nebylo možno proti Spinozovi vystačit, pak je zde třeba objevit pokud možno „nečistou“ metafyziku, kterou by bylo lze postavit ne filosoficky proti systému z „jednoho kusu“ (III, 19). Bude zde ovšem stále hrozit notorické nebezpečí: kdybychom museli připustit, že cit ducha se nakonec převrátí v blouznivou mystiku citu.

Je to však právě „rozdělování“ odpovídající nalézání, tedy zřetel k diferencím, který trval nejen již proti Spinozovu „bytí ve veškerém jsoucnu“ na citu difference [jako znaku] svobody. Toto rozdělování zabraňuje též tomu, aby si Jacobiho „nečistá“ metafyzika, jak by ji snad bylo lze jednou nazývat, nyní mohla i jen přát něco takového jako sjednocení s božstvím rušící všechny hranice. Proto tím také nemůže být míněna – ani když Jacobi mluví o citu ducha jako o *lascie* (Spin XLIV) – nějaká cituplná varianta Spinozova „amor intellectualis Dei“.

Co má Jacobi na mysli, směřuje k nálezu „substantivního rozumu“. Jako je jisté, že tímto duchem-rozumem, nadřazeným instrumentálnímu rozumu, znovu ožívuje tradici plátinovského *nús*, tak je zajímavý také obrat, který tomuto strukturálnímu komplexu skutečně dává. Že se personální jsoucno v citu své svobody odhaluje jako substantivní bytí-ducha, neznamená totiž vůbec, že by tím bylo dávno zabočilo do substantiální *všeobecného* ducha-rozumu. Rozum, který „má člověka“, není nějaký nadosobní rozum, který se v lidském bytí-osobou [Person-Sein] jen modifikuje – že by je tedy vzdor citu své samostatnosti popravdě vždy již byl překročil. Jacobi chápe substantivní rozum spíše jako nanejvýš osobní rozum každého jednotlivce. Spolu s Leibnizem si jej myslí jako *individuální monádu*. „Jednoduchost, nezničitelnost a bezprostřednost“ – tedy to, co badatel má a může odhalit jako existenci: a to jsou také momenty, které měly u Leibnize vyznačovat monádu v její konkrétní individualitě.

*hlubokomyslnost*, mohutnost schopnou vidět rozdíl i jednotu zároveň. Její obraz podává kruh [skládající se] z bodu středu a „různých bodů periferie“, od nichž vedou různé paprsky do středu, aniž by se navzájem protínaly (Spin 17).

Vyskočil tedy Jacobi ze Spinozova systému jen proto, aby bez újmy dorazil do Leibnizovy metafyziky? To jistě ne. Neboť ve svém nástinu „čisté metafyziky“ Jacobi vůbec nedůvěřuje Leibnizovu konceptu monády, a navíc považuje Spinozu za podstatně důslednějšího (Spin 34 nn., 224). Právě v myšlence monády jako interpretačním modelu rozumu, který „člověka má“, je proto ale dobře vidět, jak fungují Jacobiho ne filosofické „kobyly“. Jestliže totiž představují praxi logiky nalézání a nezobrazují snad jen nějaký *common sense*, pak je jim třeba filosofických konceptů, aby to nalezené přiměly k řeči nebo vyložily. V tomto smyslu *slouží* Jacobimu monáda jako strukturální koncept, který může substantivní rozum jakožto osobní do jisté míry ochránit, aby nebyl stržen proudem do nadosobna. Proto však ještě není „Leibnizovcem“.<sup>27</sup>

Raději v hledání rozdělovat než v „nezměrné mánií vysvětlování“ příliš rychle hledat to společné: když Jacobi říká „osobní“, potom to tak také myslí. Lépe: potom to tak také *cítí*. City jsou vždy moje city – a existence, která může být jen cítěna, je nezastupitelně *moje* existence. Nepochybně to bylo toto Jacobiho tvrdošijné trvání na duchu-citu toho vždy mého [des Jemeinigen], co bylo pro pokantovské idealisty nejméně přijatelné – zároveň s Jacobiho neméně tvrdošijným trváním na osobním Bohu. Obojí patří k sobě. Proč byli zároveň Jacobim tak fascinováni, lze z dosud řečeného snadno uhádnout. Zprostředkování Spinozova systému jako nejmodernější metafyziky současně s kritikou logiky konstruování, která jsoucno ničí, mohlo snadno vyvolat vzletnou ideu. Totiž nápad spojit obojí dohromady: Jacobim „nalezený“ substantivní duch-rozum chápat jako všeobecný rozum, s nímž je třeba převrátit Spinozovu slepou nutnost v duchaplné sebeuskutečňování svobodného-bytí sama. Jestliže pak takto vzniklý systém-čekle není nic než svoboda sama, ať už má být konkretizována jakkoli, potom by musel být – tak lze parafrázovat tyto idealistické úvahy o struktuře – Jacobiho kritice logiky konstruování vlastně ulomen hrot. Praxe odhalování se stává praxí nadindividuálního ducha samého.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Je zajímavé, že Jacobi připomíná takto diferencovaně, v neposlední řadě proti Kantově *Kritice čistého rozumu*, zároveň se Spinozou také Leibnize, mj. ve spise *David Hume*, takže např. Schelling může v průběhu své polemiky s Kantem, Spinozou a Jacobim navázat opět i na Leibnize (srv. zejména jeho *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, 1797).

<sup>28</sup> Tak píše např. Fichte 26. dubna 1796 Jacobimu: „Jen vydobývejte na denní světlo ducha jako *ducha*, pokud to jen lidská řeč dovoluje; mým úkolem je

*Otevřený dopis Fichtovi* ukazuje exemplárně, že Jacobi považoval takové úvahy nejen za pravděpodobné, nýbrž dokonce za nutné – když už člověk jednou chce, a také musí konstruovat, má-li existovat *věda*. Jinými slovy: Jacobi dešifruje Fichtovo *Vědosloví* skutečně jako „obrácený spinozismus“ (III, 12) a neobdivuje proto Fichta méně, než obdivoval Spinozu. Tím je však pro něho také rozhodnuto, že se právě na Spinozově *strukturu*, kterou tak kritizoval, vlastně nic nezměnilo. Přesazení substance do absolutního „Já jsem Já“ nemůže učinit obrat myšlení od konstruování k nalézání již proto zbytečným, jelikož osobní existence právě není objektivně cítěna jako neoklamatelná, nýbrž je konstruována z absolutního bytí-Já jako „pletená punčocha“, která má, dodává Jacobi, jako všechny punčochy „tendenci“ „překračovat svoje meze, aby vyplnila nekonečno“ (III, 26). „Dělám veliký skok“, píše Jacobi Jeanu Paulovi, „a říkám: jako je Fichtovi všechno subjektivitou, tak je mně všechno objektivitou“.<sup>29</sup> Praxe konstruování zůstává odlišná od praxe nalézání: „*Personalitu*, s vyloučením *osoby a existence*“ (I, XIV), považuje Jacobi za „myšlenkovou věc“ (Spin XLIII) „nejvyšší abstrakce“ (I, XIV).

\*

Avšak jestliže se to tedy má se substantivním rozumem takovým individuálně-osobním způsobem, kde potom vlastně zůstává Bůh? Jacobi nedává na tuto otázku nikdy jinou odpověď než tu, že se Bůh přece dávno zjevil právě v tomto citu svobodné existence a v obdivu a úctě k jiné svobodné existenci. Kdo to necítí, „s tím se není o co přít“ (II, 76). Je to snad přece jen ujištění založené na víře?

Co Jacobi požaduje, je nevykrucovat se až do konce z postoje nalézání v citu. Právě tato bezdůvodnost totiž, v níž rozum, „který má člověka“, vždy již předchází existenci, a která není zprostředkovatelná pomocí důvodů: tato bezdůvodnost zjistitelná jedině v citu, právě proto nezdůvodňuje sebe samu. Kdybych se mohl posadit sám sobě na záda, říká Jacobi, a sám sebe stvořit jako substantivní duchovní bytost, jakou se cítím, potom bych byl svým vlastním Bohem. Právě cit

pojmout ho do formy systému...“ (J. G. Fichte, *GA*, III, 3, str. 18). Srv. též dopis z 30. srpna 1795 (*GA*, III, 2, str. 392).

<sup>29</sup> Dopis z 16. března 1800, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*, cit. d., str. 79., pozn. 16.

existence však vylučuje, že bych mohl kdy sedět na svých vlastních zádech a sám sobě předcházet (III, 176 n.).

V citu svobodné existence se tak ukazuje nesplnitelný „předpoklad“ (Spin 423 n.), bez něhož by existence sama nemohla být – o němž se však lze také naopak ujistit jenom v existenci substantivního rozumu. Jestliže proto Jacobi říká, že rozum je „mohutností předpokládání pravdivého“ (III, 32), pak je tím v největší myslitelné míře vzdálen tomu, co Kant nazývá postuláty praktického rozumu. Jacobiho logika nalézání odhaluje a zjevuje existenci *jako* odhalování a zjevování božsky pravdivého v jeho „ozvěně“ nebo v jeho „výrazu“ (Spin XLV).

Pokud jde o strukturu, pohybuje se tak Jacobi v největší možné blízkosti k Spinozovu „bytí ve veškerém jsoucnu“. Na čem ale trvá, je *rozdíl zlomku*: jsoucnu není modifikované sebeuskutečnění bytí, nýbrž jako odhalený výraz božského bytí je s ním pouze *analogické* (Spin 428).<sup>30</sup> Substantivně osobní rozum, který „má člověka“, se vykládá – protože se v citu nemůže dohonit – jako vytvořený obraz osobního Boha. Toto analogické obrazové-bytí [Bild-Sein] jsoucnu brání rozdílu stvoření mezi praobrazem a zobrazením, tomu, aby předpoklad pravdivého, zaznamenaný v bezdůvodnosti svobody, mohl kdy být *prezentní* jako pravdivé samo. „Vždycky je něco mezi námi a pravou podstatou: cit, obraz nebo slovo. Všude vidíme jen něco skrytého; jako skryté však vidíme a *cítíme* [spüren] totéž.“ (III, 209)

Jacobiho „nečistá metafyzika“ je metafyzická, protože zavádí odhalování jsoucnu [pomocí] logiky nalézání do nutného předpokladu pravdivého, bez něhož by jsoucnu nebylo. Je však „nečistá“, protože *pravdivé* samo nedospívá nikde k přítomnosti: to se nachází vždy již v rozporu s individuálním výrazem. Přítomnost *pravdy* existuje jen ve vědě, která pravdu konstruktivně vytváří – tím ale vytváří, jak se Jacobi domnívá, obraz, který znázorňuje Nic, anebo konstruování samo. Něco jiného je setrávat nefilosoficky v bezprostřednosti rozumu citu. To znamená projasňovat jsoucnu: o tom totiž, že pravdivé je v něm přítomně nepřítomně – nebo naopak nepřítomně přítomně.

Lidé musejí, praví se na začátku Jacobiho „přirozených dějin spekulativní filosofie“, z důvodů své sebezáchovy pátrat po tom stálém. Mají sklon ztotožňovat toto stálé s nutným, které sami vytvářejí podle

<sup>30</sup> Jacobi chápe analogii jako koncept rozdílu a může ji proto zároveň „symbolicky“, tj. právě pomocí „tvrdě antropomorfizujícího výrazu“ (I, 250) radikalizovat.

zákonů rozvažování. Toto „nadvpřirozeně“ stálé, kterému chce Jacobi zjednat platnost [pomocí] logiky nalézání, je nakonec *historický úkol*, který přesahuje stálost rozvažování. Jde o to přivést toto obrazně rozlomené pravdivé k *vyjevení* v zlomu „přirozeného“ a v tomto jevu je vysvětlit (I, 277). Tento skok do nefilosofie není skokem do nějakého protisvěta vně smyslu a rozvažování. Vyjadřovat rozum citu ve vášních a znameních rozvažování znamená rozumět a mluvit řečí, která – jak to Jacobi formuluje – „drží slovo“ (Spin XLII) individuálnímu výrazu pravdivého. Nic jiného než takové držení slova však není míněno původní intuicí svobody samé, o jejímž *smyslu* [nás] mělo odhalení jsoucna vyrozumět.

A odkud mám vědět, zda je tomuto citu vůbec možno důvěřovat? „Právě“, říká Jacobi, „pak ti nemohu pomoci.“

*Přeložil Jaromír Loužil*

## JSME NA SVĚTĚ<sup>a</sup>

Marc Richir

Jsme na světě: víme o tom ne nějakým pozitivním poznáním, protože, aniž bychom to museli nějak zdůvodňovat, víme, že naším zrozením naň přicházíme a že jej umírajíce musíme opustit, že na nás svět nečekal a že na nás nikdy ani nepočká. Způsob, jak to víme, je přesto velmi neurčitý, ba zmatený. Fenomenologie nás naučila, že když svět pojmem jako totalitu toho, co jest (jsoucen), již jej v této přeměně v koncept univerza mjíme – v univerzu lze pak sice vytvořit vědu, ale jen tak, že se z jeho předpokládané totality a z bytí vydělí to, co se zdá jejímu projektu odpovídat. Fenomenologický svět, horizont vši zkušenosti a našeho bytí-na-světě, pojmem není a není na něj ani redukovatelný. Není ani „objektivním“ korelátém, věcí nebo strukturou věcí – přitom tento termín chápeme v co nejobecnějším významu: věci, protože se situují ve světě jako vnitrosvětská jsoucna, vždy nějaký svět či horizont světa předpokládají, a to i tehdy – což, jak vždy již temně tušíme, může nastat – když se ta či ona věc sama „světem“ stane. Neboť pak ztrácí svou podstatu „věcí“.

Celá potíž se světem pochází tedy z toho, že je třeba jej uchopit mimo veškerou předběžnou představu, což je vnitřně rozporné. Navíc se tyto představy v naší každodenní zkušenosti jen rojí – počínaje tím, co se běžně chápe jako „předsudky“, až po velmi subtilní „substrukce“ vědecké kultury, s nimiž se potýkal Husserl v *Krizi* – tj. různé racionalizace univerza našich myšlenek a technicizace našeho bezprostředního okolí, jež často zaměňujeme, ne-li se světem vůbec, tedy alespoň s nějakým světem. Ve zpětném pohledu se tedy zdá jen přirozené, že zakladatel fenomenologie jako vůbec první začal doufat, že přístup k fenoménům světa se otevře pomocí co možná nejradikálnější *epoché*: vyřazením a neutralizací vši zdánlivě přirozené pozitivivity, tj. koneckonců vši pozitivivity, která se jeví jako samodaná, mimo okruh myšlení a světa. Dnes, po 80 letech fenomenologie rozumíme, že tento pohyb není ani zdaleka

<sup>a</sup> M. Richir, *Nous sommes au monde*, in: *Le temps de la réflexion*, X, 1989, str. 237–258.