

na první pohled nápadné je to, že Kant zde prostorový rozměr i jejich počet neurčuje metricky pomocí kartézských souřadnic jako eukleidovský prostor, ale obecněji a blížeji k naší zkušenosti, tj. topologicky pomocí výrazu „meze“. K tomuto výrazu by sice bylo možné najít určité analogie v antickém matematickém myšlení, ale nezapomeňme, že toto matematické myšlení se týkalo pouze roviny a nikoli prostoru, takže neznalo žádné prostorové souřadnice (srov. M a x J a m m e r, *Concepts of Space*, něm. překlad: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt 1960, str. 25–26).

Závěr: Za nejsilnější část považují Martinovy rozbory problematiky Kantovy teorie vědy, zde Martin shrnuje dosud dosažené výsledky i jím samotným, z jeho inaugurační disertace, snad jen s jedinou výjimkou: nepřihlíží k výsledkům H. Scholze z oblasti topologie času. Za nepřesvědčivý a nedoložený považují Martinův pokus o nalezení souvislosti Kantovy transcendentální filosofie se starou ontologií ve vztahu k centrálnímu pojmu objektivní reality (realitas objectiva) a s ním souvisejícím pojmem analogie, a to zvláště proto, jak samotný Martin naznačuje, že pro Kanta není pojem objektivní reality nejvyšším pojmem, ale pojmem, který má svůj základ a zdůvodnění v normativním mětí, o němž se sotva dá hovořit ve staré ontologii z toho prostého důvodu, že to byl právě Kant, který se poprvé zabýval normativním mětím; protože však Martin předpokládá primát *Kritiky čistého rozumu* proti ostatním *Kritikám*, zejména proti *Kritice praktického rozumu*, který je ovšem rovněž z téhož důvodu neopodstatněný, je jeho cesta ke staré ontologii snadnější. Za vědecky problematické považují rozbory problematiky původu a významu nauky o analytickém a syntetickém soudu, neboť Martin v nich směšuje teorii soudu s teorií důkazu, tj. za syntetický soud a priori považuje takový subjekt-predikátový soud, jehož predikát není logicky dokazatelně obsažen v subjektu, a proto je axiomem, zatímco v samotné teorii soudu by mělo jít spíše o takový syntetický soud a priori, který již není subjekt-predikátovým soudem. Velkou a dnes nedocenitelnou předností celé Martinovy monografie je, že své výsledky nedogmatizuje, ale ponechává je otevřené pro další badatelskou práci.

Ladislav Menzel

Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften, Band 20, dritte Abteilung: *Personenindex zu Kants gesammelten Schriften* (zu Band I–XXIII); Walter de Gruyter & Co., Berlin 1969, 142 stran.

K *Obecnému Kantově rejstříku ke Kantovým sebraným spisům*, z něhož vyšel 17. a 18. díl, které jsem recenzoval v SPFFBU 1970, B 17 (str. 177 a n.), přibyl nyní 20. díl, a to *Osobní rejstřík ke Kantovým sebraným spisům*.

Tento rejstřík je vypracován stejnou metodou jako předcházející rejstříky – v předmluvě je metoda uvedena a rovněž i návod k používání – a vztahuje se na tříadvacet svazků Kantových sebraných spisů, tj. na Kantovo vlastní dílo (sv. 1–9), korespondenci (sv. 10–13), pozůstalost (sv. 14–20), *Opus postumum* (sv. 21–22) a zbytek pozůstalosti s nově objevenou korespondencí (sv. 23).

Další 21. díl bude osobní rejstřík z Kantových přednášek, které vyšly nebo ještě vyjdou jako sv. 24–29 Kantových sebraných spisů.

Tak jako v B 17 se i nyní přimlouvám za to, aby byly vydány i další dva stupně tohoto rejstříku, v nichž budou prameny, ze kterých Kant čerpal. 20. a 21. díl tvoří jen první stupeň, kdežto zmíněné stupně mají být vydány jen jako skriptum pro potřebu bonnské university.

V tomto rejstříku jsem neshledal na rozdíl od ostatních žádnou závadu. To je o to významnější, že na rozdíl od ostatních svazků je tento pro širší potřebu nejdůležitější.

Ladislav Menzel

Wolfgang Janke: Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft; Walter de Gruyter & Co., Berlin 1970, XV + 428 stran.

Tato monografie představuje jakýsi volný komentář k některým Fichtovým spisům o vědosloví (*Wissenschaftslehre*), k němuž Janke samozřejmě používá i ostatních

Fichtových spisů jak o vědosloví, tak i jiných. Vedle předmluvy (str. I–XV) a rozsáhlého úvodu (str. 1–66) je celá monografie v závislosti na výslovně uvedených Fichtových spisech o vědosloví — jejich znění ponechám v originálu — rozčleněna na tři díly.

První díl: Podstata já — vypracování absolutní reflexe (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794/95, § 1–5), str. 69–204; druhý díl: Absolutní vědění — meze absolutní reflexe (Darstellung der Wissenschaftslehre. Aus dem Jahre 1801), str. 207 až 298; a třetí díl: Pravda a jev — zničení reflexe a absolutno (2. Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1804), str. 301–417.

Na konci je připojen seznam použité literatury a věcný, nikoli však bohužel jmenný rejstřík. Z přehledu rozčlenění monografie je rovněž patrné i to, že postrádá nezbytný závěr obsahující výsledky, k nimž autor dospěl. Čtenář se tak musí po přečtení práce znovu vracet k úvodu, aby si ověřil, zda autor alespoň prokázal své výchozí teze. Ale to ho donutí, aby ji znovu četl celou. V badatelské práci, zvláště jako je tato, by závěr neměl chybět.

Zároveň předesílám, že Jankeho práce je přes tematickou uzavřenost tak obsahově bohatá, že omezení referát jen na její ústřední téma, tj. na výklad Fichtova řešení základní filosofické otázky. To omezení má však zároveň tu výhodu, že mi dovolí uvést širší souvislosti a pokusit se o kritiku.

Janke se již ve své habilitační práci o Leibnizovi představil jako heideggerovsky inspirovaný cílý a originální metafyzik, kterému v jeho badatelské práci jde o „proniknutí z metafyziky do podstaty metafyziky“ tak, aby připravil půdu pro „Lichtungsgeschichte des ‚Seins‘“.¹ Již tím autor naznačuje, že mu jde o dlouhodobý badatelský program, na jehož konci nebudou již asi *dějiny* — alespoň ne ve smyslu externích dějin filosofie — ale samotná *Lichtung* bytí. Přestože se autor nezřídka toho programu ani ve svém komentáři k Fichtovi,² ani ve studiích o něm — publikovaných v časopisech —, které završuje nyní zde recenzovaná monografie, zjevně se již ukazují jeho meze, jež platí i v souvislosti s jeho monografií o Leibnizovi.

Na půdě novověké filosofie počínaje Descartem lze sotva provést pokus o „proniknutí z metafyziky do podstaty metafyziky“, aniž bychom jej korelovali s pokusem o proniknutí z reflexe do podstaty reflexe — smím-li parafrázovat autorovu formulaci, a to pomocí autorova výrazu *reflexe* z práce o Fichtovi. Ten výraz je sice dost vágní, dost často se spojuje — zvláště u nás — s německým *Verstand* a na rozdíl od výrazu *Vernunft* se překládá jako *rozvažování*, kdežto *Vernunft* jako *rozum*. Janke činí tomu rozdílu zadost výrazy *relativní reflexe* a *absolutní reflexe*, užívaných někdy v nynější německé filosofii. Je však otázka, jestli lze pomocí toho rozdílu, resp. pomocí výrazu absolutní reflexe proniknout z reflexe do podstaty reflexe.

Ta otázka je o to závažnější, že to byl právě Heidegger, jímž se nechává Janke i nyní inspirovat (59), který se pokusil o proniknutí z reflexe do podstaty reflexe právě na půdě novověké filosofie počínaje Descartem a který na základě toho pokusu charakterizoval celou tu filosofii jako metafyziku subjektivity, a ve smyslu uvedeného rozlišení rozlišil i metafyziku podmíněné subjektivity od Descarta až po Fichteho³ a metafyziku nepodmíněné subjektivity Hegela a zejména Nietzscheho. Pro Heideggera je to ovšem metafyzika, která přes tento specifický rozdíl sdílí osud celé západní metafyziky, počínaje Platónem a konče Nietzsche, v němž pokus o proniknutí z metafyziky do podstaty metafyziky znamená tak principiální překonání metafyziky, že spolu s ní je překonána i filosofie vůbec — jestli skutečně, to je otázka, o níž se díky Jankemu budu moci ještě zmínit.

Janke samozřejmě respektuje subjektivitu jak u Leibnize, tak i u Fichteho do té míry, že ji považuje za „místo zjevování bytí“ (59), aby tím ulomil hrot tzv. „deklara-

¹ W. Janke, *Leibniz. Die Emendation der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1963, str. 8.

² W. Janke, *J. G. Fichte. Wissenschaftslehre 1804, Text und Kommentar*, v řadě: *Quellen der Philosophie* ed. R. Berlingerem, sv. 2, Frankfurt am Main 1966.

³ M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, str. 301. Odkazují zde zvláště na místo o Fichtovi, aby byl patrný rozdíl mezi Heideggerem a Jankem. Zároveň upozorňují, že termín metafyzika subjektivity má stejný význam jako termín metafyzika reflexe, neboť subjekt je reflexí — nebo tím jástvím — a v té podobě definuje podstatu (tamtéž, str. 163). Tímto upozorněním nevykládám ovšem své pojetí.

o zhroutení se německého idealismu“, neboť subjektivita jako místo zjevování bytí má charakter „konečnosti a existence“ (50). Autor nenechává tak nikoho na pochybách, že v jeho pokusu o proniknutí z metafyziky do metafyziky do podstaty metafyziky jde rovněž o metafyziku, v níž má své místo i subjektivita, ale již jen jako místo zjevování bytí. Aby se však stala jen tímto místem, k tomu je zapotřebí, aby se přestala „chápat jako princip bytí“, aby provedla „svobodné sebepřekonání“, stala se „negativní svobodou“ (46). Jestliže jsem se ptal, zda se autor pokusil o proniknutí z reflexe do podstaty reflexe, ptal jsem se tím eo ipso, zda se pokusil o proniknutí ze subjektivity do podstaty subjektivity. Meze autorova programu, o nichž jsem se v tom kontextu zmínil, vyjadřují a precizují výrazy právě zde citované, jimiž dokazuje, že — navíc — vedle pozitivní subjektivity a spolu s ní zavádí i subjektivitu negativní.

Zavedení negativní subjektivity umožňuje Jankemu nejen udržet kontext s novověkou filosofií, ale na jedné straně polemizovat s „deklarací o zhroutení se německého idealismu“ — nepřímou s Heideggerem a přímo s marxistickou filosofií — a na straně druhé pokusit se o novou formulaci základní filosofické otázky.

Jankeho nepřímá polemika s Heideggerem má svůj pendant v jeho přímé polemice s marxistickou tezí o Fichtově subjektivním idealismu.⁴ Marxistickou tezi o Fichtovi chápe Janke jako „zaujaté odsuzování“, které si v tom podává ruce nejen s „novopozitivistickou pozicí“, ale dokonce již i s Schellingem (str. X). Přitom se Janke opírá o některé fichtology z NDR a o sovětského filosofa T. Ojzermana, ale neuvádí, že tu tezi razil již V. I. Lenin, aby právě naopak zvýraznil souvislost subjektivního idealismu s filosofickou podstatou všech pozitivistických proudů.⁵ Teze o Fichtově subjektivním idealismu je přes určitou problematičnost, kterou objevili samotní marxističtí filosofové, aniž by ji ovšem zcela zamítli,⁶ historicky o to přesnější než Heideggerova, že je v ní zachován kontext s Kantovou „věcí o sobě“ v tom smyslu, že její popření, které provedl Fichte, implikuje právě subjektivní idealismus.

Janke se domnívá, že lze odmítnout tzv. dogmatismus Kantovy „věci o sobě“ (např. 393) a přitom nepropadnout subjektivnímu idealismu. Jestliže tomu tak je, pak by Janke pomohl překonat slabiny marxistické interpretace Fichteho (cit. v pozn. 5), ale problém je opět v tom, že marxističtí filosofové kladou důraz na tu činnou stránku ve Fichtově filosofií, v níž je recipována Kantova *Kritika praktického rozumu*, která podle Jankeho nepatří do základů Fichteho filosofie. Neměl by zde Janke polemizovat se samotným Fichtem v jeho jménu ve smyslu Kantovy věty, kterou uvádí v předmluvě ke své monografii o Leibnizovi, že „lze lépe chápat filosofa, než se chápal on sám“ (8)? Janke také s Fichtem polemizuje v duchu této věty, vyžaduje „pádnou revizi“ primátu praktického rozumu (176 a n.), která vyústí v nové formulaci základní filosofické otázky. Ta sice nezni jako již Platónem formulovaná základní filosofická otázka přijatá i Engelsem, které bytí je základní neboli prvotní, jestli duch nebo hmota⁷ — snad proto, že se v ní nereflektovaně (naivně, nekriticky, bez účasti subjektu) předpokládá primát bytí jako bytí — ale přesto je řešena a vyřešena v Pla-

⁴ Nepřehlížím specifické rozdíly mezi těmi tezemi, to, o co mi jde, je to společné mezi nimi — teze o subjektivním idealismu a teze o metafyzice subjektivity mají to společné, že v nich má primát subjekt.

⁵ V. I. Lenin, *Materialismus a empiriokriticismus*, Praha 1952, str. 54 aj. Fichtology z NDR uvádí Janke jen některé, zcela opomíjí práci M. Buhra, *Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution* (Berlín 1965) a obecnější práci M. Buhra a G. Irritzze, *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus I* (Berlín 1968).

⁶ M. Sobotka, *Člověk a práce v německé klasické filosofii*, Praha 1964, str. 54 až 70; viz rovněž nové zcela přepracované vydání *Člověk, práce a sebevědomí. Problém práce v německé klasické filosofii*, Praha 1969, str. 21–38. Též R. Garaudy, *Kari Marx*, Paris 1964, český překlad Praha 1968, str. 29–39.

⁷ Platón, *Sofistes 248 a–c*, český překlad Fr. Novotného, Praha 1933, str. 48 n. Rovněž B. Engels, *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*, Praha 1949, str. 17 a n. — z tohoto tzv. engelsismu nelze uhnout tím, že poukážeme na neexistenci místa pro člověka v něm a pokusíme se v domněnlém rozporu s ním vybudovat filosofickou antropologii, neboť i zde se vrací otázka po filosofických fundamentech: je prvotní duchovní nebo hmotné bytí člověka?

tónův prospěch, ve prospěch primátu ducha, a to do té míry, že Janke hovoří o Fichtově filosofii jako o „vlastní definitivní podobě platónské metafyziky“ (KV).⁸

Fichtova formulace základní filosofické otázky nezní již prý tak nalivně nebo dogmaticky, že by se Fichte ptal, které bytí je prvotní, jestli duch, nebo hmota, ale reflektované čili kriticky, jestli je prvotní vůbec bytí, nebo nicota – asi v tom smyslu, jak jí v německé filosofii nadhodil Leibniz v otázce „pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?“⁹ ale definitivně prosadil až Friedrich Heinrich Jacobi, tentýž Jacobi, který hrál velkou roli v tehdejší sporu o panteismus a který patrně prosadil i panteismus v německé filosofii jako filosoficky relevantní. Byl to snad Jacobi, který jako první zavedl výraz *nihilismus* (30), aby filosoficky vyjádřil podstatu novověké filosofie jako filosofie reflexe transformující veškeré bytí na bytí reflexe neboli nicotu, a tím eo ipso vyjádřil základní filosofickou otázku v ostré alternativě: „Bůh jest, a jest mimo mne, žítoucí, pro sebe existující podstata, nebo já jsem Bůh. Tertium non datur.“ Nebo krátce: „Buď nicota, nebo Bůh“ (32 a n.).¹⁰

Autor přesvědčivě dokládá, jak Fichte byl tímto problémem nihilismu, který zavedl Jacobi, bytostně zasažen. Píše: „Pod tlakem své vlastní základní filosofické otázky (Grundlagenproblem) přijímá velké Vědosloví z r. 1794 Jacobiho alternativu.“ Na doklad toho cituje z Fichteho: „Právě to byla obtíž veškeré filosofie . . . , že buď musel zahynout člověk (wir), nebo Bůh. Člověk (wir) nechtěl zahynout, Bůh neměl zahynout.“ A pokračuje: „Kritickému přemýšlení o reflexi se stalo zřejmé, že radikalizace principu reflexe ztrácí veškerou realitu a řítí se v nicotu.“ Zároveň tu základní filosofickou otázku zobecňuje jako „nejzávažnější“ otázku pro celý německý idealismus Fichtovými slovy: „Existuje nějaký pravý prostředek, aby bylo možné uniknout tomuto pádu reality, tomuto nihilismu?“ (33).

Nechci vše měřit Heideggerem, od toho mám osobně dost daleko, ale heideggerovsky inspirovaného Jankeho se nelze nezeptat, jestli se zde nedostává do toho bludného

⁸ Problém platónismu v klasické německé filosofii počínaje Kantem je starý, v souvislosti s Kantem o něm hovořili Fr. Paulsen, M. Wundt a nejnověji H. Heimsoeth (viz *Kant und Plato*, v: *Kongressbericht*, II. Internationaler Kantkongress 1985, Köln 1986, str. 349–372). Není mi však známa studie, která by pojala německou klasickou filosofii jako platónismus tak, aby byla patrná její úloha jako společenské opozice, podobně jak to činí R. Kalivoda v souvislosti s husitskou ideologií, tj. jako pokroková společenská opozice. O opozitnosti klasické německé filosofie není pochyb, ale její platónismus, jak se ukazuje zejména pod vlivem Popperovy práce, naznačuje spíše to, že jde o konzervativní, ne-li reakční opozici (R. K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, I–II, London 1945). Nedávno tu souvislost naznačil český platonik Fr. Novotný, jemuž vděčíme za kompletní překlad Platóna (v: *O Platónovi IV. Druhý život*, Praha 1970, str. 767 a n. a pozn. 1 na str. 768).

⁹ Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en Raison*, v: *Die philosophischen Schriften* 6, ed. Gerhardt, Berlin 1885, v nezměněném přetisku Hildesheim 1965, str. 602, odst. 7. Tuto souvislost s Leibnizem ponechává heideggerovsky inspirovaný Janke stranou, ačkoli to byl právě Heidegger, který – pokud vím – na ni poprvé upozornil (veřejně v r. 1949 v *Einführung zu „Was ist Metaphysik?“*, nyní v: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, str. 210).

¹⁰ Fichte byl Jacobim ovlivněn z korespondence s ním (30 a n.). Janke sice upozorňuje, že to byl M. Guérault, který poukázal již v roce 1930 na souvislost Jacobiho korespondence s Fichtem v tomto kontextu (31 v pozn. 5), ale slouželo by se, aby se alespoň zmínil, že v německém okruhu upozornil na tu souvislost Heideggera O. Pöggeler při korektuře jeho díla o Nietzschevi (M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, str. 31). Pokud jde o spor panteismus, autor se o něm rovněž zmínuje (47), ale neuvádí, že to byl Heinrich Scholz, který vydal s rozsáhlým historickokritickým a hluboce zasvěceným úvodem *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlin 1916) a který v mnohém antcipoval jeho výklad Fichtovy filosofie ve své *Religionsphilosophie* (Berlin 1921) i v dřívější drobné pregnantní studii o samotném Fichtovi, která je přičleněna jako úvod k Fichtově spisu, *Die Anweisung zum seligen Leben* (str. V–LV, Berlin 1912). V ní je zdůrazněn význam platónismu pro Fichtovu filosofii, ale v jeho podle mého názoru přesnější plotínské podobě (XLVI i v pozn. 1) a zároveň i metafyzický význam Spinozova pojmu *amor intellectualis Dei* (XXXIX v pozn. 2), na němž staví Janke (47).

kruhu, který vyznačil Heidegger tvrzením, že „Platónova metafyzika není o nic méně nihilistická než Nietzscheva“, které odvozuje z obecného tvrzení, že „metafyzika jako metafyzika je vlastním nihilismem“.¹¹ Tato otázka po bludném kruhu je o to závažnější, že v souvislosti s Kantovou *Kritikou praktického rozumu*, na níž navazuje Fichte, platí třetí, tj. neplatónská a neleibnizovská (či nejacobiovská) formulace základní filosofické otázky, v níž jde o to, jestli je vůbec primární bytí ve všech jeho způsobech až po nicotu, nebo *méti* (Sollen). Tato formulace měla na Fichteho velký vliv, jak dokazují nejen jeho spisy o vědosloví až po určitou dobu, ale především jeho ostatní spisy týkající se politiky, přirozeného práva a státu, v nichž je tak či onak recipována francouzská revoluce.

Janke přesvědčivě dokazuje, že Fichte se rozhodl pro jacobiovskou formulaci základní filosofické otázky, ale zcela a naprosto opomíjí Fichtovu recepci její Kantovy formulace, a co to dalo Fichtovi za práci, aby tuto překonal a přiklonil se k oné. V každém případě se zdá, že na definitivním Fichtově rozhodnutí ve prospěch jacobiovské formulace měl vliv další spor, tentokrát spor o ateismus, v němž Fichte hrál vedoucí roli svým drobným a ještě Kantovou formulaci podmíněným pojednáním. Je to drobné pojednání, které je na začátku sporu a nazývá se *O základu naší víry v božské řízení světa* (1798).¹² Ještě v něm Fichte odmítá pojímat Boha jinak než jako morální řád světa (ordo ordonans), který není třeba transcendovat a navíc hypostázovat v té transcendenci nějakou zvláštní bytost jako jeho příčinu. Pojednání bylo zabaveno a Fichte odchází po dlouhém sporu z Jeny do Berlína v r. 1800 a v r. 1801 zmlká definitivně, literární epocha jeho života končí.¹³

Janke sice nevykládá Fichteho pojetí absolutního bytí (Boha) jako mimosvětakovou příčinu světa, Fichtovu nauku o bytí vidí ztělesněnu v jediné jeho větě, že „bytí je veskrze v sobě uzavřené singulum života a bytí, které nemůže nikdy ze sebe ven“ (394), ale přesto je to bytí, které existuje vně neboli mimo reflexi – subjekt. V tom Janke vidí jeden z pádných argumentů proti výkladu Fichteho jako subjektivního idealisty i jako metafyzika subjektivitu. Zároveň mu však tato existence absolutního bytí (Boha) vně neboli mimo reflexi dovoluje, aby chápal i ordo ordonans mimo reflexi, ale nikoli již jako morální, nýbrž „živoucí řád, který zajišťuje působení morálního činu“ (282).¹⁴ Ano, v tom kontextu je proveden – myšlenkově, nikoli historicky s příslušným datem – definitivní odvrát od Kantovy formulace a rovněž definitivní přiklon k jacobiovské. Pravda, Jacobiho rozhodující dopisy o nihilismu jsou až z března r. 1799 (30 a n.) neboli z doby probíhajícího sporu o ateismus, ale je to doba Fichtova definitivního rozhodnutí?

¹¹ M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, str. 343.

¹² J. G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an die göttliche Weltregierung*, v: *Fichtes Werke III*, ed. Medicus, Leipzig 1910, str. 119–133. Uvádím znění tohoto pojednání proto, že Janke, ačkoli je snad reprodukuje, je výslovně neuvádí (282). Odvolává se sice na spor o ateismus (281 a pozn. 43), ale nikde neuvádí ani edici Fichtových spisů ke sporu o ateismus pořízenou v r. 1912 Hansem Lindauem.

¹³ Srov. H. Scholz, úvod k Fichtově spisu *Anweisung zum seligen Leben*, Berlin 1912, str. XI. Později zveřejňuje Scholz *Ein neues Dokument* (v: *Kantstudien XXII*, 1918, str. 421), je to Fichtův dopis, v němž se Fichte vyjadřuje již daleko mírněji o Bohu, jeho vědomí popírá prý jen ve smyslu „formy lidského (unseres) diskursivního vědomí“, aby se nedotkl osobního Boha nadaného vědomím.

¹⁴ Je sice zřejmé, že již tady někde Fichte začíná definitivně opouštět Kantovu formulaci základní filosofické otázky, ale jak správně upozorňuje Scholz, Fichte ještě v *Appellation an das Publikum* (1799) trvá na „absolutní soběstačnosti rozumu“. Proto se Scholz kloní k tomu, že „odhalení posledních vystupňování bytí (Seinerhöhungen)“ jako existujícího bytí „mimo-jakoukoli moralitu“ je záležitostí až přednášek *Anweisung zum seligen Leben* (1806) – viz Scholzův úvod (pozn. 13, str. LIII, pozn. 1). Ve srovnání se Scholzem je neudržitelné Jankeho tvrzení, že „pozice sporu o ateismus“ znamená, že „půda jistoty morálního přesvědčení je doplněna náboženskou vírou“ (282). Důvod je zřejmý v tom, že Janke hypostazuje „životní řád“ mimo morální řád jako příčinu tohoto, kterou by Fichte v tomto období zcela určitě odmítl už proto, že v jeho pojmu ordo ordonans se jako ve Spinozově pojmu natura naturans jasně ozývá pojem příčiny jako causa sui, ovšem v morální transpozici. Pokud vím, nebyl dosud tento Fichtův svérázný a hluboce originální *morální pantéismus* vůbec analyzován.

Jaký je vlastně osud reflexe, jak vypadá absolutní bytí poté, co úspěšně (?) prošlo zkouškou nihilismu? Reflexe musí padnout „na vzestupu k bytí“, ale „na sestupu k zjevování se bytí je rehabilitována — a nyní se vyjeví i destrukce Kantovy formulace — a to proto, že principy svobody a reflexe spadají pod zákon měti (Soll), na němž spočívají veškeré světové jevy. Analýza reflexibility otevírá tedy možnost vědeckokritického vypracování fenomenologie absolutního ducha“ (46), která již nepatří k základní filosofické otázce (in das Feld der Grundlagenerörterung — 47). Tak je měti vyřazeno ze základní filosofické otázky a přiřazeno k fenomenologii, ale tak, že vymezuje celou její oblast, universum, neboť na jeho zákonu „spočívají veškeré světové jevy“. Absolutní bytí tím, že je mimo reflexi, je zcela nutně i mimo fenomenologii. Protože Janke si nedal za úkol vypracovat tu fenomenologii, nevypracovává ji, ale poskytuje alespoň „výhled“ do ní (47–66), a to se zcela kuriózním začátkem — na začátku vychází až z dosti pozdních Fichtových přednášek *Anweisung zum seligen Leben* (1806), jejichž ústředním pojmem je nejen — řečeno Fichtovými slovy — „svazek ryziho bytí... a reflexe, láska Boží“ (47), ale i negace jako sebestrukce a „sebezahubení“ (Selbstvernichtung), které je podmínkou „vstupu do vyššího života“ (viz v pozn. 10 cit. Scholzovo vydání, str. 136).

Křesťané rádi v tomto kontextu vzpomínají na biblické zemři, abys živ byl, ale jak vypadá absolutní bytí, které nevstupuje do světa jako láska, nýbrž jako vůle — praktický rozum, imperativ (176)? Když Janke vypracovává Fichtovu nauku o bytí, kterou opírá o Fichtovu větu, že „bytí je v sobě veskrze uzavřené singulum života a bytí, které nemůže ze sebe nikdy ven“ (394), tvrdí — ještě než přijde k překvapujícímu závěru — toto: „Absolutní je to, co je vyřazeno z jakékoli relace. Čisté bytí a život je absolutno, pokud je skutečně vyvázáno z jakékoli relace, která fixuje bytí do vztahu k sebevědomí. Vztah k subjektu vytváří z bytí bytí objektu a předvádí jej v tomto protikladném vztahu (Entgegenstellung). Tak je v sobě strnulé a mrtvé. Absolutní bytí je nezávislé na tomto ustrnutí a je samý (lauter) život. A proto mají všichni jméno Bůh. Život je tradiční titul pro božstvo samo. V každém případě je to teologická výchozí teze metafyziky... V tomto smyslu chápe Fichte boha filosofů (i zjevení) jako „samý čin a život...“ (395).¹⁶ Ale — a nyní začíná překvapení — „jestliže stojíme v bezprostředním životním aktu, pak je to My žiouvícím bytím a „bytí samo absolutním Já nebo My“. Disjunkce mezi námi a bytím se ruší“ (398). Proto „Ryzi bytí znamená My-v-sobě, a ryzi My znamená v sobě uzavřené bytí. Zde je zrušen odstup, který chápaljíc rozum (begreifender Verstand) a sebevědomí promítající zdání klade mezi nás a bytí. Zmoudřeli jsme (wir sind vernünftig geworden). Je vytvořeno nahlédnutí, „v němž prostě zaniká (aufgeht) rozum i pravda“ (399) — sloveso aufgehen je víceznačné, tento překlad jsem zvolil z kontextu, neboť vlastní pravdu metafyziky určuje Janke pomocí Heideggerova výrazu *wesst* jako „totožnost zjevení a skrytosti“ (405).

Tak jsme se vrátili k otázce bludného kruhu metafyziky jako nihilismu. Na některých autorových výrazech jsem se pokusil prokázat, že Jacobioho formulace základní filosofické otázky, a tím i Fichteho není možná bez zavedení pojmu negativní subjektivit. Protože subjektivita je významově totožná s reflexivitou, znamená to rovněž, že ta formulace není možná bez pojmu negativní reflexe. Autor píše: „Kritické osvětlení vede reflexi až k jejímu původu a k jejím mezím. Reflexe se omezuje a ničí v průchodu skrze vědomí mezi (Grenzbesinnung), v němž se jí vyjevují konkrétní bytí a absolutní nicota jako její meze“ (36). Opět jako v případě negativní

¹⁶ Spor o ateismus bývá někdy korelován se sporem o křesťanství, a to nejen v souvislosti s Fichtem, ale s celou klasickou německou filosofií — český čtenář má např. k dispozici knížku, kterou již v r. 1858 napsal francouzský bojovný katolík E. Hello, *Renan, Německo a ateismus XIX. stol.* (Praha 1948), v níž jde o Hegela, ale problém je stejný, je to prý ateismus — jak ujišťuje pisatel záložky — na jehož „konci stojí Hitler“. Literatura na to téma je již nepřehledná a i ta nejserióznější se nemůže shodnout na východiscích. Janke v sobě nechce zapřít filosofa a pokouší se distancovat od nejnovějšího pokusu E. Coretha využít Fichtovu teologii založenou na spekulativním rozumu pro cíle nové křesťanské filosofie tím, že tvrdí: „Křesťanství a Vědosloví se nemohou vzájemně dokazovat,“ nýbrž „se musí každé samo osvědčit v souhlasu s rozumem“ (395, pozn. 64). Jenže je otázkou, jestli ta distanc k oficiálním křesťanským konfesím je i filosofickou distancí.

subjektivity používá i zde autor neurčité výrazy — tam jsou to výrazy „svobodné sebezpečenání“, „negativní svoboda“ aj. (46), zde „kritické osvětlení“, „reflexe se omezuje a ničí“ nebo „kritické promyšlení reflexe“ (33) aj. Přitom již počínaje předmluvou zdůrazňuje, že nejde o to, reflexi zastavit, ale naopak dotáhnout ji (XIII), a to až k jejímu vrcholu, aby mohla založit „transcendentálně fundovanou docta ignorancia“ (40, 416).

Přestože ty výrazy jsou neurčité a v badatelské práci se stávají takřka jen sémantickou vatou užívanou podle potřeby na zdánlivé přiřazování významu k výrazům, které znějí prázdnotou, jsou bezobsažnými metaforami, přesto je možné alespoň z kontextu se pokusit o rekonstrukci jejich významu. Ta rekonstrukce bude představovat stručně provedený pokus o proniknutí z reflexe do podstaty reflexe neboli ze subjektivity do podstaty subjektivity tak, aby bylo patrné, co znamená Jacobiho a Fichteho formulace základní filosofické otázky v Jankeho podání.

Reflexe, která reflektuje sebe samu neboli reflektuje svou podstatu a v tom reflektování se omezuje a ničí, nepřestává být reflexí, tou zůstává i nadále, jenže to není reflexe, jež se klade, ale právě popírá. Potud by Janke přisvědčoval. Jenže jinak a přesněji řečeno, je to reflexe, která, aby se mohla popírat, musí se klást, a to jako sebezpopírající reflexe. Sebezpopírající reflexe není však už tou prostě se kladoucí reflexí, ale reflexí, kladoucí se až v tom sebezpopírání. To znamená, že reflexe se musí ve svém sebekladení zdvojit na reflexi, která se prostě klade, a na reflexi kladoucí se v sebezpopírání, což je transpozice platónského zdvojení do oblasti reflexe, ale jako takové vždy nejtěžším kamenem úrazu zejména tehdy, když absolutno má mystický charakter, resp. reflexe se stává mystickou reflexí (304 — zde autor hovoří o „filosofické mystice“). Zdvojení reflexe v tomto kontextu pak neznamená její hierarchizaci na nižší a vyšší reflexi, ale na pozitivní (prostě se kladoucí) reflexi a negativní (v sebezpopírání se kladoucí) reflexi, resp. jestliže hierarchizaci, pak až po tom rozlišení, a pak bude pozitivní reflexe nižší reflexe a negativní reflexe vyšší reflexí. Nevím, jestli by zde Janke přisvědčil, ale v každém případě je úvaha natolik konzistentní, že mohu tvrdit, že negativní reflexe jako vyšší reflexe je zamlčeným předpokladem Jankeho výkladu Fichtovy filosofie.¹⁶

O pojmu negativní subjektivity jsem se již zmínil, o něm platí totéž, co o pojmu negativní reflexe. Proto jen velice stručně. V Jankeho výkladu Fichteho nacházíme jednu velice lapidární, ale zároveň s toutéž neurčitostí vyslovenou formulaci. „Velikost a důstojnost já — píše Janke — spočívá v tom, že já se zcela a naprosto sesadí, aby nebylo ničím jiným než obrazem, v němž se zjevuje (zur Erscheinung kommt) božské bytí“ (391). Je to zřejmé: musí to být opět já samo, které poté, co se ustavilo, se musí sesadit. Jestliže se však já sesazuje, znamená to, že se ustavuje jako sebesesazující se já. Dialekticky by se dalo říci, že já je a zároveň není principem bytí, ale to by byla přinejmenším simplifikace. S čím lze bezpochyby souhlasit je to, že já přestalo být pozitivním principem bytí, ale z toho neplyne, že by přestalo být principem bytí vůbec. Naopak, konzistentní úvaha vede k tomu, že já se stalo negativním principem bytí: já se ztotožňuje s absolutním bytím jako sebesesazující se já neboli jako negativní já — jako negativní subjektivita. Tak jako negativní reflexe je i ne-

¹⁶ Nemohu zde podrobně probírat, jak se celá tato problematika obráží ve vztahu reflexe k jiným disciplínám. Tak třeba již samotný vztah reflexe a logiky, při jehož analýze (1–7) se Janke opírá o problematiku práce G. Günthera, H. Kringse, P. K. Schneidera a M. Zahna (7, pozn. 1), by přinejmenším zdvojnásobil rozsah recenze, neboť právě jde o téma tzv. „filosofické logiky“ a „formální logiky konsekventně rozvinuté v logistice“ (6). K tomu mohu jen poznamenat, že jistě není třeba přijímat Scholův platónismus v oblasti tzv. formální logiky, vypracovaný zejména v jeho *Metaphysik als strenge Wissenschaft* (Köln 1941), v níž se Kantovy „formální pravdy“ prohlašují za „metafyzické pravdy“ (152), ale není jej možné právě jako platonismus přezírat, když platonismus zdůrazňujeme. I novější práce G. Kühniga *Ontologie und logistische Analyse der Sprache* (Wien 1963) dovolává se platonismu v naději na „obnovu tradiční filosofie, v níž by tato byla přeložena do jazyka dnešní vědy“ (157). Za pomoci platónského jazyka moderní logiky byly podniknuty i logicky korektní důkazy existence Boha dokonce i v jeho tomášovsko-aristoteltské podobě — nejnověji viz W. K. Essler, *Einführung in die Logik*, Stuttgart 1966, str. 166–173. Autor zřejmě trpí předsudkem o definiční totožnosti tzv. logistiky a novopozitivismu z třicátých

gativní subjektivita zamlčeným předpokladem Jankeho výkladu Fichtovy filosofie.

Nyní lze tedy již zcela obecně říci, že já (reflexe, sebevědomí, subjekt či subjektivita) není zdrojem a principem bytí, avšak pouze a výhradně jako pozitivní či ještě lépe zpozitivnělé já, ale na místo toho já nastupuje nyní negativní já, a to se stává tím pravým zdrojem a principem bytí. Je to právě to negativní já, které se zpozitivňuje, a tím eo ipso zkonečňuje, ale zároveň se zachovává ve své negativitě jako nekonečné a absolutní já jako podmínka a možnost svého zpozitivnění a zkonečnění. Poněvadž však já je vždy já bez ohledu na to, jakou má povahu — pozitivní nebo negativní — nemůže být absolutní bytí, s nímž chce jako já „vzájemně nerozlišitelně splývat“ čili být s ním v „dokonalé identitě“ (403), absolutním bytím, bytím zcela vně a mimo něho, nýbrž jen bytím jako jinobytím, bytím v relaci k němu neboli bytím objektu jako součást subjekt-objektové relace — řečeno s Fichtem: bytím *ne-já*. Je třeba prohlédnout metafyzickou lest, pomoci níž předvádí (negativní) já absolutní bytí jako život, neboť už to, že se absolutní bytí odhaluje ve světle negativního já rovněž jako bytí v relaci, odhaluje se tím eo ipso i jako bytí ustrnulé a mrtvé, je to mrtvola, která by chtěla zatančit zmrtvýchvstání poté, co ji člověk uložil do hrobu a v hrobě ji drží, a to její zmrtvýchvstání jen předstírá v tanci nad jejím hrobem, doufaje ve své zmrtvýchvstání, ale ten hrob je ve skutečnosti jeho hrob, hrob jeho negativní subjektivity — absolutního negativního já (nebo: absolutního negativního my) jako té pravé nicoty. Úlohu té pravé nicoty přebírá tak vlastně absolutní Bůh nebo bůh či božstvo (filosofů i zjevení) v Jankeho podání Fichtovy filosofie.

Tím už jsme u samotného jádra základní filosofické otázky. Marná sláva, východisko zůstává i v tomto Jankeho podání Fichtovy filosofie, která vychází z Jacobiho formulace „buď nicota, nebo Bůh“, v subjektu (já, reflexi, sebevědomí), je to subjektivní idealismus (Lenin) či metafyzika subjektivity (Heidegger), ale tak, že to východisko má opačné znaménko: není pozitivní, nýbrž negativní. Leninovu charakteristiku není proto třeba zcela opustit, ale jen zpřesnit: nejde o pozitivní subjektivní idealismus (příklad na tento je Berkeleyova věta „esse est percipi“ — to je pozitivní, ale empirický subjektivní idealismus), nýbrž o negativní subjektivní idealismus. Obnova nebo restaurace či „definitivní podoba platónské metafyziky“ (XV) je nyní možná už jen na základě transcendentalismu, ostatně samotný autor použil termín „transcendentální definitivní podoba platónsko-křesťanské metafyziky“ (221), ale ten transcendentalismus je ryze negativní transcendentalismus. V něm se neuplatňuje — řečeno s Heideggerem — Hegelova nebo Nietzscheova nepodmíněná (pozitivní) subjektivita, nýbrž nepodmíněná negativní subjektivita. Pojem nepodmíněné negativní subjektivity nezapadá do Heideggerova schématu metafyziky subjektivity, a tím ani do jeho schématu celé západní metafyziky. Protože však definuje metafyziku nepodmíněné negativní subjektivity — tu nám zde v anonymní podobě předestřel Janke jako Fichtovu metafyziku — rozbíjí i Heideggerovo schéma tak, že odhaluje jeho samotný zdánlivě anti-metafyzický a antifilosofický postoj jako zatím nejhlubší fázi metafyziky nepodmíněné negativní subjektivity. Nechat se inspirovat Heideggerem jako Janke nemusí být vždy k prospěchu, zejména ne Heideggerovi.

Bez pokusu o proniknutí z reflexe do podstaty reflexe, která je v novověké filosofii vůbec a u Fichteho zvláště pokusem o proniknutí z metafyziky do podstaty meta-

let, neboť jinak by asi sotva mělo smysl postulovat mimo ní ještě další a vyšší „filosofickou logiku“ jako zřejmě platónskou logiku, jenže tentokrát v podobě dialektiky. Vedle vztahu reflexe a logiky by sem patřil i *vztah reflexe a dialektiky* (109–121), ale ten by vyžadoval dokonce samostatnou studii, neboť autor dává podnět k pochopení specifičnosti pojetí dialektiky nejen u Fichteho, ale i v celé klasické německé filosofii, přičemž u Fichteho má ještě bezprostřední souvislost s rozhodnutím se proti Kantově formulaci základní filosofické otázky, která se později stává nezfetelnou. Nejde ani tak o to, že pomocí dialektiky se u Fichteho ustavuje měří tím, že dialektika přesahuje oblast teoretického rozumu a zasahuje oblast praktického rozumu — jako oblast měří — neboť to je cesta vzhůru, ale právě v kulminačním bodu, když se má vrátit zpět, ještě než se začne vracet, se ukáže, že měří nemá nic společného s absolutním bytím, tu začíná pomocí téže dialektiky destrukce měří spočívající v tom, že měří je ponecháno světu (121), neboť veškeré světové jevy spočívají na zákonu měří, pod něhož spadají principy svobody a reflexe (46). O vztahu reflexe k ostatním disciplínám se již nemohu ani zmiňovat.

fyziky, by se jak Fichteho metafyzika, tak zejména jeho fenomenologie – rozumí se v podání Jankeho – mohly zdát dosti optimistické, vždyť vše – hlavně jáství – se rehabilituje (46, 417) před tváří absolutního božstva jako jeho obraz,¹⁷ ale ve světle toho pokusu je třeba se zeptat, jestli zde filosofickou řečí nehovoří ty nejrůznější, ale zároveň nejprozaičtější síly nihilismu jako síly samotného člověka v situaci sebevyhubení celého lidstva a světa, před nimiž by zbledla i ideologie „zániku Západu“?

Ladislav Menzel

Karl-Heinz Volkmann-Schluck: Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie; Walter de Gruyter, Berlin 1969, 152 stran.

Kniha K.-H. Volkmanna-Schlucka, profesora filosofie na kolínské universitě, zaujme historika filosofie již tím, že svou látku čerpá z německé klasické filosofie, která je stále živým badatelským tématem. Tentokrát se setkáváme se Schellingem, který je přece jen nejméně vyhledávanou a připomínanou postavou z této vývojové fáze německé filosofie. Schelling se totiž často chápe jako přechod k Hegelovi, v jehož filosofii jako by se plně uplatnilo, rozvinulo a překonalo vše, co v Schellingově díle bylo cenného. Mlčky se předpokládá, že Schellingova naturfilosofie (a tím spíše jeho pozitivní filosofie¹⁸) nemůže již přinášet žádné významnější podněty pro dnešní filosofické a vědecké myšlení. Na práci Volkmanna-Schlucka je však patrné, že dějiny filosofie jsou trvale otevřeny našim interpretacím.

V první části práce se autor zabývá samotným postavením problému (opírá se zde o Schellingův Úvod do filosofie mytologie), v druhé části sleduje vlastní Schellingovu filosofii mytologie – zejména z toho hlediska, jak je v ní formulováno základní určení

¹⁷ Jestliže fichtologové z NDR si nezatěžují hlavu problémem z Fichtova tzv. předchůdcovství k fašismu a chápou ho jako velkého revolucionáře a vlastence ve filosofii, Janke jej sice nepřehlídí, ale na základě několika poválečných prací o Fichtovi, z nichž jedna používá i meineckovské schéma o „světoobčanství a nacionalismu“ (83, pozn. 10), tvrdí něco na první pohled lákavého. Totiž, že „nikdy nemůže být určením člověka, aby byl se svým tělem i duší pohlcen státním organismem. To je to rozumné a zajímavé, co Fichte rozvinul na rozdíl od státního socialismu svého ‚Uzavřeného obchodního státu‘ nebo dokonce na rozdíl od pozdějších myšlenek o národně mocenském a výchovném státu ve svém přirozeném právu jako ideu právního státu: instituce státu zatížená nátlakem a násilím se ukázala jako přebytečná; je určena k zániku ve prospěch společnosti, v níž je vzájemný vztah rozumných bytostí nejdokonalejším vzájemným působením svobody vykoupené z jakéhokoli nátlaku“ (63). To je jediné místo, kde Janke nejen přísně rozlišuje význam Fichtových spisů, ale zároveň z nich volí jeden jediný. Ale tezi o zániku státu nedokládá a pochybuji, že by ji mohl doložit. V pozdějších přednáškách *Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche* (1813) Fichte rozvíjí tezi o zániku státu jako instituci nátlaku a násilí, ale ve jménu nové podoby státu jako „křesťanského státu“ (viz *Fichtes Werke VI*, ed. Medicus, Leipzig 1912, str. 202–209). V obecných souvislostech nemohu nepoznát, že i nacismus si zakládal na tom, že ruší instituci státu a při různých příležitostech kritizoval v dané souvislosti Hegela jako filosofa „absolutního státu“ (srov. A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1935, str. 525 a n.). A přední právní teoretikové, jako třeba H. Kelsen, nás nepřestávají ujišťovat, že i nacistické právo bylo právo a tudíž nacistický stát právním státem (viz *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, v: Internationales Forschungszentrum für Grundrecht der Wissenschaft in Salzburg, 1963, str. 148) – z českých právníků to byl filosofující publicista E. Svoboda (v: *Věčná otázka svobody*, Praha 1948, str. 108). Ne, to jistě nebyl Jankův úmysl, ale ne každý dobrý úmysl vede do nebe, zvláště tehdy ne, když se předkládá filosofie, z níž povstává anonymní metafyzika nepodmíněně negativní subjektivity. Jestliže Heidegger dává tušit, aniž by to výslovně řekl, že vlastní kořeny fašismu jsou v západní metafyzice, vrcholící jako metafyzika nepodmíněně (pozitivní) subjektivity u Hegela a především u Nietzscheho, co pak má kořeny v této metafyzice nepodmíněně negativní subjektivity, jejíž vrcholným exponentem je právě Heidegger?