

CRUSIOVO ZALOŽENÍ DĚJINNOSTI JAKO PROCESU SEBEKULTIVACE V KONTEXTECH NĚMECKÉHO OSVÍCENSTVÍ

Martin Bojda

Crucius's Conception of Historicity as a Process
of Self-Cultivation in the Context of German Enlightenment

Marking a double anniversary of the German Enlightenment philosopher and theologian Christian August Crusius, this study aims at presenting his contribution to a modern understanding on historicity and culture. The author explains Crusius's opposition to the direction of German Enlightenment represented by Leibniz and Wolff, and emphasises the originality of Crusius's concept, which takes as its starting point the organicism of metaphysics based on Christian foundations, while rejecting many influential logical methods. The exposition focuses on deducing historicity from reflexivity that transcends organicity in the sense of mere reproduction and integrates its creative potential by cultivating the understanding of derivativeness and contextuality of its own development. In bringing together the principle of historicity with ethics, Crusius's project can be compared to Schleiermacher's later undertaking, while its basic focus on cultural and social immanence is shared with the work of Herder and other German authors of the second half of the 18th century.

Keywords: Christian August Crusius; Enlightenment; historicity

Martin Bojda (*1991) is a Ph.D. student at the Faculty of Humanities of Charles University in Prague, Bojda.Martin@seznam.cz

Cílem této studie je přiblížit u příležitosti 300. výročí narození a 240. výročí úmrtí myslitelský odkaz Christiana Augusta Crusia (1715–1775) jako jednoho z nejpronikavějších, zároveň však neprávem nejpomíjenějších představitelů německého osvícenství. Crusius, jenž působil nejprve jako profesor filozofie a poté

teologie na univerzitě v Lipsku, vypracoval jeden z nejučenějších a nejpracovanějších, zároveň však vůči leibnizovské linii německého racionalismu nejostřejší se stavějících soustavných filozofických konceptů a v některých ohledech jej lze chápat jako hlavního předchůdce Kantovy reformy, ba možná inspirátora v reinterpretaci leibnizovsko-wolffovské metafyziky a logiky. Přesto jeho hlavní díla již ve třetí třetině 18. století upadla do svého druhu zapomnění a vývoj německého myšlení se zdál ubírat jaksí mimo, „okolo“ něj, bez potřeby se s jeho odkazem kriticky vyrovnávat.¹

Postačí jen poukázat na nejednosměrnost německého filozofického vývoje, jak bývá leckdy zplošťován na linii od Kantova „překonání“ leibnizianismu přes idealismus k hegelovské a pohegelovské dialektice, kdy právě myšlení druhé třetiny 18. století, mezi Leibnizem a („kritickým“) Kantem, zůstává redukováno na mezidobí „doznívání“ křesťansky fundovaného racionalismu a osvícenství, na abstraktně univerzalistické pokrokářství. Právě v německém osvícenství byla

1 Za zmínku stojí Crusiova myslitelská výměna s básníkem a morálním filozofem Christianem Fürchtgottem Gellertem (1715-1769), jenž na lipské univerzitě přednášel (též mladému Goethovi) mimo jiné o poetice (srov. v edici *C. F. Gellerts Briefwechsel*, (ed.) JOHN F. REYNOLDS, Berlin 1983, 5 svazků); přinejmenším jako autora ovlivnivšího Kanta (a Goetha) jej znal, jak víme ze 79. *z Dopisů na podporu humanity*, i J. G. Herder. Goethe o Crusiovi jako představiteli opozičního pólu vůči tomu raženému Gottschedem, resp. Ernestim, v době svých studií v Lipsku píše ve svých pamětech *Dichtung und Wahrheit*. Ze strany moderních výkladů geneze dějinného myšlení v německém osvícenství, ba i ve filozofické literatuře vůbec, se Crusius bohužel setkává s téměř naprostým zapomněním. Pojednání o něm nenajdeme ani v lexikonech jako *Geschichtliche Grundbegriffe* (srov. jinak tamtéž k pojmům *Entwicklung, Evolution*, sv. 2, Stuttgart 1998, s. 199n.), ani u autorů spojujících teoretický a historický přístup při výzkumu formování paradigmat dějinného myšlení jako Koselleck či Blumenberg. Jak poznamenává i autorka záslužné a – pokud je mi známo – jediné knižní monografie o Crusiovi MAGDALENE BENDEN, *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*, Bonn 1972, existuje spíše pouze několik analýz zabývajících se Crusiovým vlivem na Kanta, jeho logikou, kdežto praktické filozofii (dodejme filozofii dějin a kultury) se věnovala pouze dizertace ANTONA SEITZE, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffischen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung und systematischem Zusammenhang*, München-Würzburg 1899. Kromě Seitzovy práce existují tyto crusiovské dizertace: HEINZ HEIMSOETH, *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, Berlin 1926; ANTON MARQUARDT, *Kant und Crusius. Ein Beitrag zum richtigen Verständnis der crusanischen Philosophie*, Kiel 1885; CARL FESTNER, *Christian August Crusius als Metaphysiker*, Halle 1892. K osvícenskému myšlení v nejrůznějších polohách, od teologie přes logiku až po estetiku, teorii dějin či národa, srov. zejména mimořádnou edici *Studien zum achtzehnten Jahrhundert* vydávanou hamburským nakladatelstvím Felix Meiner. Crusiovi se dále věnují ve svých knihách *Herderova filosofie kultury. Herder a německé osvícenství*, Praha 2015; *Hölderlin und Heidegger*, Freiburg 2016.

přítom připravena půda pro nové promyšlení celé řady filozofických a širě společenskovědních témat, jež se stanou zásadními v 19. století: ideje organicity a výjovosti, historičnosti, jazykové podmíněnosti rozumění světu nebo imanence sociální a nacionální určitosti dějinného bytí. Reformulace těchto filozofémat vyznačují německé osvícenství (ať už berlínské, hallské, lipské nebo výmarské) ve zcela jiném ohledu, než tomu je v převážně materialisticky a často mechanisticky orientovaném osvícenství pařížského encyklopedismu. Obtíž však činí jejich uchopení, rekonstrukce z leckdy na velkých a tematicky rozmanitých plochách vyjadřovaných, dobovou diskusí nesených artikulací, a totiž ne pouze systematicky vědeckých, nýbrž i reprezentace básnické, jak tomu bylo u Lessinga, Herdera, Goetha, Wielanda nebo Schillera, působících dalekosáhlým vlivem. Ernst Cassirer, jež jako málokdo plédoval za kontinuální uchopování vývoje filozofie a teorie vědy od pozdní renesance až k novokantovství, sice vzácně docenoval přínos Leibnizův a ukazoval, nakolik na jeho organicismu byla závislá sebereflexe jednak historismu, jednak mimetického reprezentativismu estetického, nevěnoval bohužel soustavnější studii Crusiovi, jakkoli si byl vědom dosahu jeho kritiky leibnizovské linie a především anticipací kantovských.²

S příkladně reduktivními přístupy se naopak setkáváme u jeho současníků dokonce formátu Henri Bergsona či – přímo v polemice s Cassirerem – Benedetto Croceho. Ten zpochybňuje Cassirerovo vyvracení obviňování osvícenství z „antihistorismu“, který považuje za „obsažený“ „v samotné přirozenosti osvícenství a v jeho názoru“,³ jako obracející se spíše k současníkům, ne-li protinožcům osvícenství, aniž by však sám vymezil, koho osvícenstvím/osvícenci sám rozumí a na jakém základě. V „rigorózním a kritickém smyslu“ měl mít historismus v 18. století „jediného skutečného předchůdce, Giambattistu Vica“.⁴ Croce, vyzdvihující – samo o sobě jistě záslužné – Vicovo zahrnutí iracionality, imaginativního a nereflektovaného citového, přitom však sociálně-historicky spoluurčeného prožívání mezi fundamenty dějnotvorné diferenciaci, osvícenství vágně spojuje s karteziánsky školeným abstraktním racionalismem. Jeho nedorozumění (opakovaná ve zkoumání teoretické emancipace estetiky) vycházejí z povrchního čtení Leibnize, které se jako takové podobá zmíněnému Bergsonovu a zůstává dodnes pro zkratkovitě rozumění leibnizovské filozofii typické, a stojí za připomínku též pro lepší osvětlení promyšlenosti *dobové* kritiky Crusiovy. Leibnizovo

2 Srov. ERNST CASSIRER, *Gesammelte Werke 8: Kants Leben und Lehre*, Hamburg 2001, s. 69.

3 BENEDETTO CROCE, *Historie jako myšlení a čin*, Praha 2006, s. 49.

4 B. CROCE, *Historie jako myšlení a čin*, s. 50.

„ujišťování o původní hodnotě individuality“ považuje Croce za odporující vlastnímu stanovisku „spekulace o monádách“, „neboť Leibnizova monáda je pravý opak historické individuality, jež je individualitou činů, a nikoli duší-substancí. Ideu monády je tudíž nutno stále odhánět, a dokonce ničit, abychom mohli historicky rozmyslet o procesu individualizace a dezindividualizace, o životě a smrti a novém životě, které jsou během dějin“.⁵

Podobně motivuje svou argumentaci Bergson, když prohlašuje, že „učení o účelnosti ve své krajní formě, jak je nalézáme například u Leibnize, zahrnuje o sobě, že věci a bytosti toliko uskutečňují jistý jednou pro vždy naznačený program. Není-li však ve vesmíru nic nepředvídaného, žádná invence ani tvoření, pak se stává čas opět zbytečným. Podobně jako v domněnce mechanistické předpokládá se i tu, že *vše jest dáno*. Finalismus takto chápáný jest pouze mechanismus naruby.“⁶ Croce i Bergson přehlízejí, že u Leibnize nejsou organismy jako stvořené entelechie *před-určeny* ve svém *vývoji/ve svém působení*, nýbrž toliko na-dány organickou mohutností: „otevřeny“ k silově-působné vztahovosti, nikoli završeně „zhotoveny“ na způsob atomů. Podle – kantovstvím přece zase poutaného – Cassirera Leibniz dokonce, stýká se zde se Spinozou, naopak položil základ modernímu vědeckému myšlení, když vřadil dějinnost inteligibilní sebestrukturace člověka do dynamismu *jednoty* přírodního celku: tím také přenesl na trvalost působení sil v tomto celku nesmrtnost duše.⁷ Spojení lineární kontinuity s funkcionalitou organických relací, resp. jejich historických, ano dějino-tvorných sebereflexí, umožnilo překročení statickosti identických korespondencí vrozených pojmů a předmětů zkušenosti směrem ke kulturně intendovaným aktům *souzení*.

Crusius, působící v opozici vůči leibnizovsko-wolffovské, v Lipsku v Gottschedově škole, nezpochybňoval její pojetí organicity a vývojovosti z pozice vágně povšechné a už vůbec ne z pozice ustavované rezignací na metafyzický, teologický základ křesťanský. Jeho výjimečnost spočívá ve vypracování soustavně

5 B. CROCE, *Historie jako myšlení a čin*, s. 53.

6 HENRI BERGSON, *Vývoj tvořivý*, Praha 1919, s. 62. Srov. TÝŽ, *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*, Praha 1994, s. 117.

7 ERNST CASSIRER, *Gesammelte Werke*, díl 1: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, (ed.) Birgit Recki, Hamburg 1998, s. 374. Ke Cassirerově výkladu učení o monádách srov. TÝŽ, *Gesammelte Werke*, díl 7: *Freiheit und Form*, (ed.) BIRGIT RECKI, Hamburg 2001, s. 39n.; TÝŽ, *Gesammelte Werke*, díl 15: *Die Philosophie der Aufklärung*, (ed.) BIRGIT RECKI, Hamburg 2002, s. 29–33, 86.

alternativy zahrnující všechny filozofické disciplíny své doby, od kosmologie až po státovědu, a zachovávající jednotu teleologie nábožensky vykládané kreativity a kauzalizmu systematicko-vědecky deskriptovatelné kreaturality: historická procesualita nastávání a jejího racionálního, kulturně diferencovaného uchopování je vykládána ve shodě se zjeveným náboženstvím. To, vůči čemu v leibniz-wolffovském učení Crusius protestoval, byl element směřující k svého druhu – z hlediska Crusia – *hypostazování harmonie* mezi realitou a pojmem, k identifikování reality povahy metafyzického určení předmětu poznání a projekce její struktury subjektem poznání, tzn. reálného ontologického základu (důvodu) a logicky uchopované příčiny. Podle Crusia se v leibnizovském racionalismu usuzuje stále dál z řádu poznávaného ze souvislosti konkrétního, což vede k tomu, že se zřetězení logických indukcí, konstrukce pojmů z čistě formální logické práce, ztotožňuje s poznáním. Na skutečnost nelze usuzovat na způsob poznání z potenciality vyplývající z ustrojení jiného. Rozšiřování poznání nemá moci probíhat pouhým rozvíjením analogií, nýbrž vyžaduje – a nejen evidenci ve smyslu subsumpce pod vidinu systému, jejíž neapodiktičnost hrozí zůstat na půdě pouhé fantazie, nýbrž východisko v názoru reálných obsahů. V tom se Crusiova kritika racionalismu shoduje s tou Rüdigerovou, Reimarovou či Lambertovou.

Předzjednaná harmonie v monadologickém systému podle Crusia zapovídá otevřenost pole historického jednání jako svobodného rozhodování a hrozí ahistorismem a determinismem. Necháme-li stranou, že tato kritika leibnizianismu (a domníváme se, že i ve tvaru systematicky Gottschedovy) křivdí, přehlíží důsledný dualismus, v němž pro vztah předmětu a pojmu reflexe platí totéž co pro vztah pojmu reflexe a pojmu jazyka u – důsledně leibnizovského, nepanteistického – Herdera, že totiž je „obrazem“ (*Gemälde*), výrazem, vyjádřením, a to adekvace jako rezultátu rozumění, v němž člověk bytostně hledá, nikoli „klade“ identitu, natož aby ji určoval jako kladoucí se skrze něj na způsob idealistického monismu (tzn. že inteligibilita lidského rozumu je jiného živlu než ta „rozumu“ dění v přírodě a že kantovské řešení dilematu konstituce pojmu povede k novému a opravdovému ahistorismu schématu apriorní syntézy), je třeba vidět, že Crusiovo stanovisko naprosto nebylo důsledkem příklonu k empirismu, nýbrž kultivací „realismu“ kreativistického hlediska, výrazem obavy z rozpuštění superiority božského působení v na sebe imanentně vztažených a ze sebe i objasnitelných korelacích.

Crusius své učení rozvinul ve třech monumentálních spisech, psaných německy podobně jako Wolffovy *Vernünfftige Gedancken* a patřících jako takové k prvním a nejrozměrnějším filozofickým systematickým německého jazyka, a to nahlíženo ve smyslu iniciačním, tak i terminologicky: *Anweisung vernünfftig zu*

leben (1744), *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745) a *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß* (1747).

Crusius chápe substanci podobně jako Leibniz jako imanentně organickou, silově na-danou (stvořenou) elementární materiálně-duchovní jednotku. Substance je „úplná věc“⁸ v tom smyslu, že je jakožto entelechie a neredukovatelná na jednotku materiální (atom) odvozena od teleologie působení stvořitelského, nikoli přírodního/přirozeného. Pojem síly jako fundamentu organicity nelze chápat jako vedoucí k imanentismu, k destrukci metafyziky, nýbrž je u Crusia – v tomto stejně jako u Leibnize a jeho pokračovatelů – spojen s principem odvozenosti od nenutného tvůrčího pohybu. Každá věc má dle Crusia mít sílu, a totiž „každá pozitivní vlastnost je silou“⁹. Věc je totiž imanentně kvalitativně určitá, rozmanitá, a jako taková konečná. Obzvlášť důležité je domýšlet do důsledků hned při těchto základních výměrech Crusiem implikované charakteristiky, které kupř. pro něj byly ještě samozřejmými, zejména v idealismu však radikálně relativizovány: když Crusius vymezuje pojem síly, nazývá ji „možností věci B, která je navázána na jinou věc A“,¹⁰ a ukazuje se tak jako jasný ontologický realista, spojující působení s jeho určujícím a jen takto dále určovat mohoucím činitelem (v tradici aristotelské), ne s imanentní konstitucí určování v nutných ko-relacích, v nichž pak identita předmětu a pojmu je zároveň imanentně identická a imanentně subjektivně-relativní, jak začal činit, předcházaje Hegelův sebe-zprostředkovávající se fenomeno-logismus, Kant.

Tak se ale pro Crusia hned zkraje stává důležitým rozlišení „ideálního“ a „reálného“ důvodu/základu (*Idealgrund/Realgrund*), jež také patří k jádru jeho protipozice vůči leibnizianismu. Podle věty o dostatečném důvodu shledává Crusius nutným usuzovat jako na „první nutnou existující substanci“,¹¹ resp. jako na „nekonečnou substanci“,¹² na Boha, nesmí se ale zaměřovat vyvozená logická konsekvence se samotnou skutečností. „Poznávací důvod je, který vytváří s přesvědčením poznání nějaké věci a je takto uvažován. Reálný důvod je, který

8 CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, Leipzig 1767, s. 32: „Ein vollständiges Ding, wie ferne es als aus Subject und Eigenschaften bestehend betrachtet wird, heißt, heisst eine *Substanz*. Der Begriff der Substanz ist einfach, und läßt sich also nicht weiter zergliedern, sondern nur aus den Exempeln abstrahiren.“

9 Srov. CHRISTIAN AUGUST CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, Leipzig 1745, s. 46.

10 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 46.

11 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, 105.

12 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, 333.

zcela nebo zčásti vytváří nebo činí možnou věc samu mimo myšlenky.¹³ „Ideální důvod není vždy reálným důvodem. Každý reálný důvod je ale současně ideálním důvodem.“¹⁴

Tak Crusius protestuje proti přebírání matematických určení jednoduchého a složeného do filozofie, proti identifikaci možnosti nekonečného dělení prostoru v myšlenkách s dělitelností reálně existujícího; dle jeho příkladu tak nelze z toho, že konkrétní pole pojme 10 000 mužů, usuzovat jako na jistotu na to, že regiment pole reálně obsadivší vskutku čítá přesně 10 000 vojáků: z možného dělení nelze usuzovat na reálné jednoty.¹⁵ Na nekonečnou substanci se usuzuje jako na jediné identitní a všechna dílčí jsoucna předcházející, podmiňující, tvořící jednotu, která odůvodňuje možnost jejich rozmanitosti, a totiž pravidelnosti a účelovosti v jejich ustrojení, které nepochází z konečné existence samotné, nýbrž tuto vždy již charakterizuje. Takto přináleží podle Crusia všemu organickému „náhodnost“: ve smyslu ne-nutnosti, odvozenosti jeho bytí, kdežto nutnost, nepodmíněnost, přináleží pouze nekonečnu, které samo není způsobeno, nýbrž působící. „Donekonečna postupující řada příčin a působení je totiž rozporná,“ říká Crusius. „Všechn pohyb vychází vposledku z činnosti, která je něčím jiným než pohybem.“¹⁶

V tomto určení metafyzickém koření Crusiova etika, resp. učení o dějinnosti, stejně jako teorie organicity. Zásadní je vidět právě nedílnost tohoto konceptu, ontologické báze rekonstrukce empirického pohybu a reality této jako působící příčiny právě v řádu strukturace nastávání. Důkaz boží existence Crusius vyzovuje z „náhodnosti světa“, ze spojení rozmanitého jednotou neurčovanou jím samým, nýbrž naopak patřící k určitosti jednotlivého, a přece s jinými sdílejícího společné (druhové) znaky. Kreaturalita přírodního podle Crusia odkazuje ke kreativitě předcházející přírodu, traktující její řád a jako takové sloužící za měřítko, nerelativní instanci reflexivního vztahování lidského.

Linearismus Crusiova pojetí organicity je třeba vidět nejen v ohledu na působící příčinu počáteční, nýbrž i na horizont budoucnostní. Zde se stává pozicí protikladnou významné osvícenské myslitelské linii kombinující věčnost leibnizovské vývojové otevřenosti a spinozovského „v-sobě-spočívání“, „sebeuskutečňování“

13 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 53.

14 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 55. Srov. TÝŽ, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß*, Leipzig 1747, s. 255–256.

15 CH. A. CRUSIUS, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß*, s. 188–189.

16 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 374.

nekonečného v konečném, když koriguje perspektivu jak – bergsonovsky řečeno – perpetuální finality, tak finalitní perpetuality nastávání, nemluvě o těžišti její identity v subjektivním vědomí, k němuž dospěje právě tato stanoviska překlenout usilující idealistický monismus Fichtův a Hegelův. Crusius však zůstal stranou hlavního proudu diskuse o otevřenosti, nekonečnosti dějin, jak se v německém prostoru rozvíjela, resp. především se nedožil její eskalace v 80. letech 18. století, kdy k ní došlo v reakci na poslední dílo Gottholda Ephraima Lessinga *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), na Mendelssohnovu a následně Jacobihovo polemičku s ním a na vystoupení Kantova či Herderova. Lessing rozvinul představu věčného vývoje chápaného jako postup vpřed, stále zdokonaňování „lidského rodu“. Tomu rozumí jako pohybu probíhajícímu skrze aktivitu člověka, skrze rozvíjení lidského rozumu, postup lidského osvojování si světa a sebeuskutečňování, přítomna však zůstává i stopa vize nadosobní síly *řídící* individuální vztahování. Centrování dějnotvorné aktivity do reálného působení člověka, byť fundovaného transcendentálně, bylo společné Leibnizovi i Crusiovi v tom ohledu, že sebeuskutečňování člověka probíhá právě jako osvojování světa a osvojování světa jako sebeuskutečňování člověka. Toto tak ale překračuje pouhé sebe-prosazování individuálního sklonu: vývojovost jednotlivého odkazuje k licenci jeho emancipace v souladu jednoty žité souvislosti. Lessing však přece tenduje k té monizující perspektivě, z níž vývoj probíhá zákonitě ke stále dokonalejším formacím. Proti tomu se polemicky postavil jeho berlínský přítel Moses Mendelssohn ve spise *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783). Mendelssohn věří v řízení dějin prozřetelností, neztotožňuje je ale s nutným progresem, nýbrž počítá se závislostí dění na člověku, a to jako ne-dokonalém, chybujícím, ano i opakujícím stejné chyby či dopouštějícím se ještě horších chyb, než byly ty, jež přece měly být již s poznáním a časem překonány.¹⁷

Stěžejní moment, na nějž chceme upozornit, je sdílení spojování prozřetelnostního rozvrhu, zjevení božského plánu, s řádem pohybu organického, které přitom není fundováno spinozovským pan-en-theismem, nýbrž klasickým dualismem Stvořitele a Stvoření. Tento dualismus zapovídá místo každé absolutizaci historicky dosažených forem jako *sebe*-uskutečnění Dějin/Absolutna

17 Srov. MOSES MENDELSSOHN, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, (ed.) Michael Albrecht, Hamburg 2005, s. 97–98: „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken, auf und nieder, behält aber im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend.“

vůbec, protože pohyb v rámci konečného je kvalitativně neidentický s tím, jenž jej jeho organickou silou nadal. Tak i teleologičnost náleží jeho nadanosti, ne individuálnímu rozvrhování. Otevřenost charakterizující život vychází z určnosti toliko mohutnostmi, ne ve vlastním jednání. Metafyzickým rámcem tohoto pohledu bylo zdůvodnění možnosti zla ve světě – právě ze stvořenosti světa jako jeho odlišení od Boha, jenž jediný je dokonalý. Proto nelze budoucnostní horizont klasického racionalistického – ani například herderovského – progresivismu zdaleka ztotožňovat s tím idealistického monismu či jej tomuto předřazovat jako jeho přímého předchůdce:¹⁸ v idealismu, u Fichta či Hegela, totiž dějiny neplatí za proces různého vztahování stvořeného ke Stvořiteli, nýbrž za k-sobě-přichází, sebevztah, který je zároveň ontotvorný a dějiny kultury jsou kvazi theogonií. Pokud Herder říká, že „celé lidské dějiny jsou čistými přírodními (přirozenými) dějinami lidských sil, jednání a pudů podle místa a času“,¹⁹ nelze to chápat tak, že by lidská kultura jako ano nejvyšší, reflexivně inteligibilní forma organicity byla sebevědomím přírody ve smyslu sebeurčování *se* přírody jako esence skrze své jednotlivé subjekty: božský „rozum“ v základu bytí světa není totožný s pohybem totality existujícího. „Ve stvoření naší Země“ sice „panuje řada vzestupných forem a sil“,²⁰ zároveň ale platí, že k humanitě se člověk teprve musí kultivovat.²¹ „Největší část lidí je zvířaty; k humanitě si na svět přinesla pouze schopnost a musí si ji teprve osvojit skrze námahu a píli! a i u těch nejlepších, jakkoli jemná a něžná je jim vysazená božská květina! Celoživotně chce zvíře panovat nad člověkem a většina je nechává nad sebou vládnout podle libosti. [...] Život je tedy bojem a květ čisté, nesmrtelné humanity těžko dobytou korunou.“²²

Crusius nahrazuje leibnizovský důkaz boží existence skrze nutný princip dostatečného důvodu větou dostatečné příčiny, již chápe jako jednu z „hlavních vět, jež musí být předpokládány při důkazech skutečnosti Boha“: „věta o rozporu“, „věta o dostatečné příčině“, „věta o náhodnosti“ a „věta o závaznosti rozumného

18 Typickým příkladem extrémně zjednodušující interpretace, kladoucí do jediné linie vývoj německého promyšlení „historicismu“ od Herdera až po Hegela a Marxe, je ta představená v – tendenčně jinak v mnohém správné – knize KARLA RAIMUNDA POPPERA, *The Open Society and Its Enemies*, (1945).

19 JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Werke*, díl 6, (ed.) Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, s. 568.

20 J. G. HERDER, *Werke*, díl 6, s. 166.

21 J. G. HERDER, *Werke*, díl 6, s. 194.

22 J. G. HERDER, *Werke*, díl 6, s. 194–195.

jednání“. Crusius jasně nemonisticky a neimanentisticky²³ – a stavěje se kriticky vůči spinozismu – „rozumí Bohem rozumnou a od světa odlišenou substancí, která je přinejmenším do určité míry působící příčinou a pánem světa“. ²⁴ Jako působící příčina není Bůh ani imanentní ve smyslu indiferentní, sebe sama v sobě uskutečňující, ani toliko vnější základ.

Crusius nejen soustavně kritizuje ateismus i spinozismus, nýbrž i aristotelismus a platonismus. Ateismus podle něj stojí v rozporu sám se sebou, nechává-li matérii jako „nekonečnou substancí“ plodit duše, neboť v účincích, ve způsobeném, nalézalo by se tak nesrovnatelně více, než bylo v působení samotném, nemluvě o nezdůvodnitelnosti povstávání a smysluplného, nenahodilostního zaměření takovýchto omnipotentních působení z hmoty. Řád a pravidelnost souvztažnosti konečných věcí ukazuje podle Crusia nutně k neimanentní příčině vůbec *možnosti* jejich existence, vysvětlování a organizace jejich vnitřních korepondencí. Kdežto Spinoza měl Boha se světem ztotožňovat (totiž, upřesněme, kvantitativně, nikoli kvalitativně: tvořící a stvořená substance jsou rozlišené, ale v sobě, jako sebe-určení), Aristoteles stejně jako Platon se podle Crusia dopouštěli té chyby, že kladli svět a Boha (Tvůrce, Hybatele) jako souvěčné, jako korelativní. Sám Crusius zdůrazňuje vždy znovu, že Bůh působí mimo sebe, byl před světem a stvořil jej nenutně.²⁵ K otázce teodiceje přispívá řadou logicky orientovaných náhledů. Kdyby svět nebyl odlišen od Boha, tzn. kdyby nebyl nedokonalý, neobsahoval možnost zla, nebyl by a ani by nikdy vznikl.²⁶ „Bůh není příčinou zla,“ říká Crusius.²⁷ „Jen možnost zla je od Boha, která je ale také možností ctnosti.“²⁸

Stvořenost a vývojovost světa pro Crusia ze sebe navzájem vyplývají. Důležitým rozdílem oproti leibnizovské škole je však opět distinkcí mezi ideálním a reálným důvodem vedená kritika stanoviska věčnosti vývoje: svět nelze prolašovat za reálně nekonečný, nýbrž toliko možnosti spojování organismů za

23 Srov. též CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 439–440: „Nekonečno je od konečna odlišné ne pouze co do stupně, nýbrž co do bytnosti.“

24 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 349.

25 Srov. CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 478.

26 Srov. s vyjádřením CHRISTIANA WOLFFA, *Gesammelte Werke*, díl 7: *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge, den Liebhabern der Wahrheit Mitgetheilet* („Deutsche Teleologie“), Hildesheim–Zürich 1980, s. 7: „Kdyby byl svět nutný, nemohli bychom z něj už poznat, že je Bůh, tj. od světa odlišná byt(n)ost, v níž se nalézá základ jeho existence.“

27 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 348.

28 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 353.

ideálně neomezené. Crusius odmítá mezi Bohem a světem jak vztah identity, tak i nutné korelace. „Neboť všechno, co je mimo Boha, je nahodilé a jím stvořené (...) tak je každý svět stvořen Bohem a jednou neexistoval. [...] ... Bůh je a musí být reálným důvodem (základem), a sice působící příčinou každé konečné věci. Vidíme-li ve světě před sebou smyslovou řadu změn, z nichž jedna plodí druhou, pak je jednou z největších hloupostí považovat tuto řadu za nekonečnou. Říká se tím něco rozporného. [...] Síla, skrze niž je možné stvoření světa, je v Bohu věčná. Jakmile ale klademe věčné stvoření, rozporujeme sobě samým a říkáme něco veskrze nemožného.“²⁹

Leibnizovu teorii o nejlepším z možných světů Crusius vyvrací s tím, že „žádný svět nemůže být naveskrz nejlepší“.³⁰ Právě tak nemá být víc než myšlenkovým konstruktem nekonečná dělitelnost či pohybovost konečných věcí: zdání nekonečnosti *možného* dělení, vývoje, nemusí být ve shodě s *realitou*. Touto svou kritikou se Crusius nápadně odlišuje od většiny osvícenských (více či méně z leibnizovsko-wolffovské verze křesťanské metafyziky vycházejících) myslitelů, kteří s neustálostí změny a pohybu počítali především jako s nutným vysvětlením neexistence prázdného prostoru: Wolff například ve své *Německé fyzice*,³¹ Baumgarten ve své *Metafyzice*,³² Mendelssohn ve shodě s dovolávaným Platonem a s poukazem právě na Wolffa ve svém *Faidonu*,³³ Herder v *Idejích k filosofii dějin lidstva*³⁴ apod. Herder rozpracoval tuto představu též na poli kos-

29 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 658–660.

30 CH. A. CRUSIUS, *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*, s. 744.

31 Srov. CHRISTIAN WOLFF, *Gesammelte Werke*, díl 6: *Vernünfftige Gedancken von den Wirkungen der Natur, den Liebhabern der Wahrheit Mitgetheilet* („Deutsche Physik“), Hildesheim–Zürich 2010, s. 19: „Materie in den Körpern ist unendlich zertheilet.“; s. 19–20: „Damit wir die Nothwendigkeit sehen, warum alle Materie beständig in Bewegung seyn müsse; so müssen wir für alle Dingen erkennen, daß zwischen den Theilen der Materie, die sich in einem Körper befinden, keine Räumlein seyn können, die von aller Materie leer sind.“; s. 22: „Alle Materie ist in steter Bewegung.“

32 Srov. ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN, *Metaphysica/Metaphysik*. Lateinisch-deutsch, (edd.) Günter Gawlick, Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, s. 39, 41, 51n.

33 MOSES MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, (ed.) Dominique Bourel, Hamburg 1979, s. 145: „Ist etwa dieser Satz Wolffisch: daß alles Veränderliche keinen Augenblick unverändert bleibe? – Nicht doch, die Schriften des Plato sind voll davon. Alle vergängliche Dinge, sagt dieser Weltweise im Theätetus und an vielen andern Stellen, sind in beständigem Wechsel von Gestalten, und bleiben keinen Augenblick sich selbst ähnlich.“

34 J. G. HERDER, *Werke*, díl 6, s. 33: „Alles ist auf der Erde Veränderung...“.

mologickém,³⁵ v němž jej prve o organickém progresu skrze ustavičné vzájemné silové působení inspiroval jeho královecký učitel Immanuel Kant,³⁶ s nímž se ale filozoficky zdaleka rozešel: bylo by velmi zkratkovitě klást do jednoduché příbuznosti Kantovy „všeobecné dějiny přírody“ a nauku Herderovu, protože kde Kant, později navíc s oporou ve své „kritické metafyzice“, otevřel cestu monistickému imanentismu (a jako na takového se na něj případně vztahuje ano i Friedrich Engels),³⁷ mechanisticky zabarvenému relacionismu, zachoval Herder vzdor všem obviněním ze spinozismu jednoznačně prioritu a nepodmíněně kreativní a soudící superioritu Stvořitele.

Pokud v otázce nekonečné dělitelnosti/pohyblivosti mohla mezi jmenovanými mysliteli panovat rozdílná stanoviska, pak u všech, u Crusia stejně jako u Wolffa a Baumgartena stejně jako u Herdera či Wielanda, nalezneme postulát imanence *vývojovosti* jako takové, a takto metafyzicky je fundován i imperativ *integrace* toho, co je jako organické navíc sebevědomé, tj. člověka. Sdílení tohoto filozofematu by bylo lze rekonstruovat i z hledisek uplatňovaných beletristicky, ne nutně exaktně formulovaných (například v románech, popřípadě v *Vorschule der Asthetik* (1804) nejbližšího přítele Herderova stáří Jeana Paula), nicméně osvícenští myslitelé je s charakteristickým důrazem sami definovali, a to s nápadnou vzájemnou podobností (třebaže rozhodně ne závislostí). Citovaný Herderův výrok, že člověk se lidským, „humánním“, teprve stává, že je sice biologicky vždy již zrozen, ale takřkajíc bio-logicky se rozvojem své kultury teprve pozvedá od smyslovosti ke „smyslu-plnosti“, nejen opakuje, co bylo stanoveno již dlouho před ním, nýbrž v novém kontextu revitalizuje emancipativní impetus, jež v pozadí této teorie nelze přehlédnout: je to rozhodující odkaz na individualitu hodnotové sebeintegrace, na to, že měřítkem člověka je míra jeho lidskosti a že tato je aktivně dosahována každým jednotlivcem, nemá co dělat nejen s institucionálně či stavovsky potvrzenou pozicí, nýbrž není ani nutně identická s „pouhým“ poznáním. Ani pouhý rozum, ani pouhá emoce, ani pouhé všeobecné, ani pouhé dílčí konkrétno, nýbrž kvalita skutečnosti jejich žité jednoty je kýženým cílem, totiž právě na úrovni reálně zvláštního, historického, které povstává právě z rekonstelací

35 Srov. J. G. HERDER, *Werke*, díl 6, s. 39: „Das ganze Himmelssystem ist ein Streben gleich- oder ungleichartiger aber mit großer Stärke getriebener Kugeln gegen einander; und nur die Eine große Idee der Allmacht ists, die dies Getriebe gegen einander wog und ihnen in ihrem Kampf beistehet.“

36 Srov. spis *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755).

37 Srov. KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Über Geschichte der Philosophie*, (edd.) Gerd Irrlitz, Dieter Lübke, Leipzig 1985, s. 396.

partikulárního a obecného. Podle Gottschedova opakovaného vyjádření „si s sebou na svět nepřinášíme nic víc než pouhou schopnost“,³⁸ podle Mendelssohna „všichni koneční duchové mají stvořené schopnosti, které cvičením rozvíjejí a zdokonalují. Člověk zpracovává svou vrozenou mohutnost pociťovat a myslet s podivuhodnou rychlostí.“³⁹ Podle Wolffa pak je člověk „zavázán, činit svou vůli dokonalejší“.⁴⁰ Tento přístup k stvořenosti, vrozenosti mohutností v osvícenském myšlení nelze vzhledem k jeho nekonečným banalizacím jako vybavenosti hotovými buď božsky dokonalými, nebo naopak beznadějně nedokonalými, od Boha odlišenými kvalitami, dostatečně zdůrazňovat. Božství zde platí za dárce a soudce toho, co ve své organičnosti, ve svém rozvíjení svého nadání podléhá relacím reálně empirickým. Je to ale pouze člověk jako bytost nadaná vůlí a rozumem, kdo disponuje svobodou rozhodování, reflektivní vlastní tvořivostí.

Crusiusův důraz na racionální fundament etiky/dějinné existence, na rozum kultivující konkrétní prožívání, se opírá o ve své originalitě opět nedoceněnou tezi o noetické prioritě výkonu rozumu před výkonem vůle, reflexe před emocí. Chtění předpokládá představu o chtěném v rozumu.⁴¹ Vůle však není s rozumem totožná a nelze vyložit ani ji z něj, ani rozum z vůle, neboť pak by podle Crusiovy logiky bylo v působení více než v příčině. V rozlišení pojmů rozumu *Verstand* a *Vernunft* Crusius předchází Kanta: *Verstand* (v kantovském – Crusiovi v tomto v podstatě odpovídajícím – smyslu tradičně překládáno jako „rozmysl“ či „rozvažování“) je definován jako „schopnost substance mít ideje“, jako schopnost „duchovních“ „sil“ vytvářet „představy“, *Vernunft* („vyšší“, spekulativní „rozum“) jako „ten stupeň dokonalosti rozmyslu, v němž dokáže vědomě poznávat pravdu jako pravdu“, v němž je možné „vědomě poznání pravdy“.⁴²

38 JOHANN CHRISTIAN GOTTSCHED, *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, Leipzig 1730, s. 105. Dále srov. TÝŽ, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Erster, theoretischer Band*, Leipzig 1733, s. 6: „Diejenige Kraft unsrer Seelen womit wir alle Vollkommenheiten betrachten, ja die Weltweisheit selbst fassen müssen, heisset der Verstand. Dieser ist nun zwar dem Menschen angebohren: doch bringen wir sonst nichts, als die blosser Fähigkeit verständig zu werden, mit uns auf die Welt.“

39 M. MENDELSSOHN, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, s. 105.

40 CH. WOLFF, *Gesammelte Werke*, díl 6, s. 245.

41 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 7: „Ein iedwedes Wollen setzt die Vorstellungen derienigen Sache im Verstande voraus, welche wir wollen, und in soweit hanget die Möglichkeit etwas zu wollen allezeit von dem Verstande ab, welcher zuvor die darzu gehörigen Vorstellungen denken muß. Denn man würde sich sonst selbst widersprechen.“

42 CH. A. CRUSIUS, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß*, s. 108-109: „Unter dem *Verstande* verstehet man in der western Bedeutung eine iedwede Fähigkeit einer Sub-

Crusius téměř stejnými slovy jako jeho lipský kolega Gottsched konstatuje, že „se rodíme s pouhými schopnostmi“, které musíme teprve realizovat. „Příroda nám podává skoro všechny matérie, které chceme potřebovat, ještě hrubé a nevypracované, ano skrývá před námi jejich poklady a tajemství. Ničeho nemůžeme dosáhnout bez těžké námahy a práce. [...] Protože Bůh musí žádat, aby tato snažení byla přiměřena pravidlům dokonalosti, je právě tímto dokázáno, že ctnost je hlavním účelem lidského života.“⁴³ Na této tezi je obzvlášť markantní, jak, řečeno s názvem jednoho z hlavních Crusiových děl, „navedení k rozumnému životu“ zprostředkovává rozvoj poznání, na jehož konci stojí zase víra, a jak prohlubování poznání přirozeně vede k pochopení eticky normativních principů. Poznání může vést k etice pouze proto, že probíhá jako prohlubování kontaktu se světem, osvojování si vlastního místa v něm, řádu projevujícího se ve fungování prožívaných organických vztahů, který je shledáván jako nenahodilý, nesvévolný, nýbrž právě manifestující odvozenost relativního kreaturálního od kreativního absolutního (dokonalého). „Estetický horizont“ souladné reprezentace jednoty v nazírané rozmanitosti, výskyt krásy, krásného souladu v přírodě, byl právě tak vysvětlován ze stvořené přírody, z dokonalosti v jejím základu, která umožňuje chápat ji jako „knihu“, zápis stvořitelského slova. Tuto osvícenskou vizi přírody jako božského „písma“ či chrámu, rozvíjenou zejména Hamannem a Herderem, předešel nejnápadněji Jan Amos Komenský.

Určenost nadanosti organismu, který je sám mocen reflexivně fundovaného určování, koriguje uvědomění, uplatnění jeho svobody. Crusius shledává „pravou svobodu v nás“:⁴⁴ kdyby nebylo této svobody, nebylo by podle Crusia ani moci směřovat k Bohu, nýbrž pouze fatalismu – buď nerozlišenosti, identitnosti s jeho dokonalostí, nebo nepřekonatelné, předurčené bezhodnotnosti existence vzhledem k Bohu. V prvním případě by svět nebyl od Boha vůbec odlišen, stvořen, druhý případ popírá boží milost. K závazku následování mravního ideálu Boží dokonalosti dospíváme skrze poznání zákonů, jimiž Bůh nechává řídit se svět.⁴⁵ Rozvíjení vrozených schopností jako jejich kvalitativní formování, totiž rozvíjení

stanz, Ideen zu haben. Sie bestehet in endlichen Geistern allezeit aus mehreren Grundkräften; daher kan man auch sagen, der Verstand sey der Inbegriff der Kräfte eines Geistes, wodurch es sich etwas vorstellt. Die *Vernunft* heisset derjenige Grad der Vollkommenheit eines Verstandes, wodurch er geschickt ist, Wahrheit als Wahrheit mit Bewußtsey zu erkennen. Sie ist also in endlichen Geistern derjenige Inbegriff ihrer erkennenden Kräfte, wodurch die Erkenntniß der Wahrheit mit Bewußtsey möglich wird.“

43 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 298.

44 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 57.

45 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 226n.

subjektivně nelibovolné, má povahu kultivace a právě ono se stává fundamentem kultury: tím, že zprostředkovává mezi strukturami a (re-)konstrukcemi ve formách. Emancipace sebevědomé mohutnosti, jako historická, je sebeintegrací, přirozeně spojující kognitivní zisk s nárokem etickým. Vývojovost toho, čím je živoucí, resp. reflexivní subjekt nadán, jako postup od určitosti k svobodnému individuálnímu projektování naznačuje nedílnou vazbu dějinnosti na etiku.

Crusius je spolu s Wolffem a Gottschedem, avšak aniž by sdílel jejich leibnizovskou základnu, první, kdo z ontologie substance jako vztahového organismu vyvodil teorii kultury (mluví o „kultivování“ lidského vztahování)⁴⁶ jako osvojování si žitých relací jejich činnými subjekty, jako strukturace existence coby významového průsečíku mezi nepodmíněnými minulým a budoucím. Objev svobody určování, která je ale umožněna jen jako sama už určité nadána, nebyl v idealistické prioritě nepodmíněného vědomí následován; svého druhu se k němu vrátil Karl Jaspers odkazem na podmíněnost existence transcendencí a na nebytí člověka ze sebe sama. Závaznost adekvace subjektivního vztahování vyplývá z na něm nezávislé, jej předcházející určitosti nastávání, jehož součástí je. Tak mohlo dojít k teoretické sebereflexi hermeneutiky a sémiotiky, rozumění souvislostem z konstelací jednotlivého jako reprezentace dynamických vztahových působení je konstituujících.

V těchto disciplínách mělo iniciační význam působení Friedricha Schleiermarchera, u kterého stojí za to se v souvislosti s Crusiem zastavit přinejmenším ve dvojnásobném ohledu. Schleiermacher, jenž se stal již v posledním berlínském období svého života ikonou německého protestantismu, novým teoretikem jeho těžiště v náboženském pocitu jako „bezprostředním názoru absolutna“ i novým systematikem na poli dogmatiky, dialektiky, etiky a pedagogiky, vytvořil originální koncept dialektiky „alternativní“ vůči tomu Hegelovu, totiž podržující primát Boha-Stvořitele zakládajícího nastávání, jehož bytnost je jedinou identitní jednotou, díky jejímuž působení mohou povstávat relativní jsoucna. S romantikou, resp. spíše s romantikou spřízněný Schleiermacher plně převzal osvícenský koncept fundamentu dějinnosti v procesu sebekultivace člověka a promyšleně jej rozvinul, aniž by se přitom jako dědic osvícenství chápal či vědomě navazoval už jen na Herdera. Licenci ontologického a tak i měřítka dějinného pohybu však Schleiermacher kladl do božství se zvláštním „kompromisem“ mezi křesťanským dualismem a spinozovsko-hege-

46 CH. A. CRUSIUS, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß*, s. 52: „Die Offenbarung, welche uns Gott übernatürlich gegeben hat, kan uns deswegen von unserer natürlichen Verbindlichkeit, den Verstand zu cultiviren, und Gott, so viel wir vermögen, aus seinen Werken zu erkennen, nicht lossprechen.“

lovským monismem. I přes distanci od identifikace Boha a světa Schleiermacher polemizuje s možností boží existence jako nezávislé na světě, resp. nenuťně tvořící svět. Chápe Boha a svět jako koreláty, aniž by je však na jakýkoli způsob identifikoval: svět je mnohostí, Bůh jednotou, ale nikoli jednotou mnohosti světa, nýbrž identitou, nerozlišenou jednotou, která sama není procesuální a pohybová, nýbrž je zřídlem, „o sobě“ možnosti rozmanitosti a výjovosti konečného.

Podle Schleiermachera nelze myslet svět bez Boha, ale stejně tak ani Boha bez světa, neboť jednota bez mnohosti je „prázdným fantasmatem“.⁴⁷ Omezené lidské poznání se má moci k Bohu vztahovat právě toliko jako ke korelátu rozmanitého dění v absolutní jednotě. Bůh bez světa by byl principem nebytí a svět bez Boha ne víc než materií podřízenou náhodě. „Svět ne bez Boha, Bůh ne bez světa, tato formule nás ujišťuje, že jedna idea se neruší skrze druhou,“ říká Schleiermacher.⁴⁸ Důležité je nepřehlédnout, že tento *immanentistický* element v nauce přece o *teleologii* Stvoření je docela jiný než ten, jenž Boha a svět, absolutno a konečno, ontotvorný a organický/historický pohyb ztotožňuje. U Schleiermachera je kladení této korelace založeno právě neidentičností jejich členů, závislostí skutečnosti jednoho na té druhého. Bůh je zde více než „ideální“ *princip reálného* a z tohoto se k němu vztahuje jinak než jako k pojmu pouhé totality.

Toto „alternativní“ řešení ontologické fundace principu dějinnosti a etiky je jedním z pozoruhodných, avšak tradičně přehlížených výkonů v německé filozofii, jejíž výklady se většinou omezují na jedinou linii Kant-Fichte-Schelling-Hegel(-Feuerbach-Marx), o docenění zakladatelství, resp. nezohledňovaného předchůdcovství Crusiově nemluvě. Stanovení identitní metafyzické bytnosti v božské jednotě coby nutně jsoucího a uvědomovaného korelátu evidence konečného umožňuje Schleiermacherovi integraci subjektivního sebe-vědomí jako charakterizovaného pocitem závislosti, odvozenosti: relativita protikladů se vztahuje na nepodmíněnou jednotu, kdežto dialektika je naukou o zprostředkování

47 FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik*, (ed.) Andreas Arndt, Hamburg 1988, s. 68–69 „Beide Ideen Welt und Gott sind correlata. 1. Identisch sind beide nicht denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. 2. Zu denken ist aber eines nicht ohne das andere. Die Welt ist nicht ohne Gott. [...] Gott ist auch nicht ohne die Welt zu denken; so wie man ihn gleichsam vor der Welt denkt merkt man daß man nicht mehr dieselbe Idee hat sondern ein leeres Phantasma.“

48 F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik*, „Die Welt nicht ohne Gott, der Gott nicht ohne die Welt, s. 284.

mezi metafyzikou a logikou, etika má být naukou o sebestrukturaci sebevědomého konečného bytí, tj. člověka: naukou o žití na základě sebeuvědomění vlastní podmíněnosti. Etika tak vztahuje konečné na nekonečné, je teorií „praxe“ dějinného jako realizovaného v napětí jeho sebeadekvace vůči věčnému, „znázorněním konečného bytí pod potenci rozumu“.⁴⁹ „V konečné existenci tak jako v konečném vědění jako znázornění absolutna je protiklad jen relativní. V završení je tedy etika fyzikou a fyzika etikou. Proto je na cestě život ideálu jednáním na reálno a život reálna jednáním na ideálno.“⁵⁰

„Etika je vědou principů dějin; tato je tedy předpokládána při každém teologickém studiu a ono se na ní zakládá.“⁵¹ Dějinnost tak povstává žitím rekonstelační principu a skutečnosti, obecného ideálu a konkrétní reality. Korektiv rozumu není přítom tím jakési abstrahované konstrukce pro restrukturaci existujícího světa, nýbrž smysluplnosti uchopované v řádu smyslového. U Schleiermachera je rozvíjeno, co u Crusia zůstává pouze naznačeno, implikováno, totiž že nejen dějinnost a etika patří k sobě jako určitá procesuální horizontovost, intenčnost, a její strukturace, nýbrž že hodnotově orientované, rozumově a volně, rozhodováním řízené jednání je imanentně historické, odehrává se v konkrétní dějinné chvíli. Smysl pro dialektiku – lukácsovsky řečeno – „společenského bytí“ na způsob sociálních myslitelů 19. století ještě ani v Crusiově osvícení stínu stále feudálního nenajdeme, nicméně emancipativní sociálněkritickou, resp. normativní notu jeho etiky nelze přehlédnout tak jako u ostatních osvícenských myslitelů či ano básníků. Je totiž pouhým vnějšně rétorickým zdáním u samotných idylků typu Gleima či náboženských hymníků typu Klopstocka a Herdera, že by idealizující, harmonizující tendence, obrácená tradičně k poetice chvály, oslavy krásy v souladu, byla slepá k disparitě historické reality, že by nepřipouštěla vyjádření tísně, trápení, nesouladu. Aristotelicky fundovaná střednost, spočívající v pozadí požadavku reprezentace a reprezentativity, naopak v oplodnění probuzeným dějinným (a s ním sociálním či nacionálním) vědomím vytvářela východisko pro vztah ke skutečnosti žité, k aktivně dosahované a nerelativisticky hodnotově (sebe-)vymezené jednoty konkrétní existence a jejího ideálu.

49 F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik*, s. 80–81.

50 F. SCHLEIERMACHER, *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik*, s. 81.

51 FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, in: Týž, *Kritische Gesamtausgabe*, díl 1/6, (ed.) Dirk Schmid, Berlin-New York 1998, s. 254.

Ani Crusius nesmíruje člověka se světem ve smyslu nutného přijetí historicky daného, nýbrž naopak konfrontuje toto s ideou jeho nadání, pořádek světských věcí se zjevovaným řádem meta-fyzickým. Rozlišuje „nutné“ a „náhodné“ povinnosti, přičemž mezi první patří ty vyplývající z bytnosti připisované ostatním lidem a Bohu (tj. milovat a ctít je), mezi druhé např. poslušnost vůči vrchnosti.⁵² U Crusia není člověk automaticky zavázán současnému pořádku společensko-politickému, mnohem spíše Bohem vtisknutému pozemskému bytí. „Konečný účel světa“ ve vztahu k člověku definuje Crusius jako uskutečňování a pěstování ctnosti,⁵³ v níž také člověk přivádí k pravému určení sebe sama: neboť „všichni lidé jsou posledními účely Boha“,⁵⁴ „absolutními posledními účely Boha“.⁵⁵ V každém z těchto určení zní u Crusia emancipativní *demokratický* étos, kladoucí hodnotu člověka („všech lidí“) do kvality jím rozvinuté humanity (neprojektované přitom svévolně, nýbrž, jak jsme viděli, v adekvaci vůči neimanentnímu ideálu), připisující všem lidem „stejná přirozená práva“ a odmítající pojednávat druhého, resp. ctnost samu, jako pouhý prostředek, nýbrž humanitní účel o sobě. „Hlavní povinnost přirozeného práva je tak na lásce k Bohu založená všeobecná lidská láska.“⁵⁶ Crusius takto nedeklaruje „pouze“ všeobecnou rovnost lidí, nýbrž z jejího základu ve svébytné hodnotovosti odvozené od společné stvořenosti vyplývá (kromě regulativu individuálního jednání) i nesevélné zacházení s mimo-lidským živým světem, se vši přírodou.

Vzájemná rovnost a úcta má charakterizovat též vztahy jednotlivých národů, států,⁵⁷ a korigovat poměry ve vnitřní společenské hierarchii. Podobně jako Wolff Crusius tradičně rozlišuje „tři druhy vlády“: „monarchii“, „aristokracii“ a „politiku“ (republiku) neboli „demokracii“, jež se mohou zvrhnout do „tyranie“, „oligarchie“ a „ochlokracie“ (vlády lůzy).⁵⁸ Ani Crusius neurčuje některou z těchto forem za jedinou správnou, nýbrž spojuje legitimitu státního zřízení s pravidly v něm uplat-

52 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 262.

53 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 287.

54 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 495–496.

55 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 677: „Im Rechte der Natur darf sich auch das Eigenthumsrecht nicht etwan auf Menschen erstrecken, welche vielmehr selbst allerseits absolute Endzwecke Gottes sind, und wegen ihres Wesens gleiche natürliche Rechte haben.“

56 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 499.

57 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 817: „Alle freye Völker haben einerley Recht.“ „Keines darf sich über das andere zum Richter aufwerfen.“

58 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. s. 926n.

ňovanými, což pro něj znamená především zachování rovnováhy a spravedlnosti, nezneužívání moci žádným jednotlivcem ani skupinou obyvatel. V rámci monarchií Crusius podporuje existenci poradních orgánů eliminujících možné zneužívání moci suverénem. To ale považuje u dědičné vlády za menší riziko než v případě voleb, hrozících v jeho očích populismem a partajnictvím. Crusius odmítá „machievellisty“ i „republikány“: jeho ideálem je osvícená monarchie, v níž vládce je garantem a příkladem ctnosti, na níž soudržnost společnosti spočívá. „Nejvyšší základní přírodní (přirozený) zákon“ Crusius definuje imperativem: „Z poslušnosti vůči příkazu tvého Stvořitele jako tvého nutného pána čiň všechno to, co je přiměřeno dokonalosti boží a dále podstatné dokonalosti tvé vlastní přirozenosti a všem ostatním stvořením, konečně i vůči vztahům věcí, jež vytvořil, a zanech opaku.“⁵⁹ V rozvrhu společenského spolubytí lidí Crusius dovádí do důsledků nauku, která dějinnost pochopila jako tu reflexivní (sebe-)strukturaci organičnosti, jejíž významovost se opírá o licenci individuálního tvoření v jeho vlastní stvořenosti. Tento otevřený a zároveň nerelativistický koncept vývojovosti jako svobodného, ale nikoli libovolného pohybu byl u Crusia vypracován paralelně s dalšími osvícenskými mysliteli a různě rozvíjen zůstal až do 20. století (exemplárně u Pierra Teilharda de Chardin), jakkoli bez původní báze křesťanské metafyziky.

59 CH. A. CRUSIUS, *Anweisung vernünftig zu leben. Die dritte und vermehrte Auflage*, s. 249.