

DUCH A ORGANISMUS

Schellingovy teze k pojmu ducha v *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví* z let 1796–1797

Jindřich Karásek

Je známou skutečností, že Schelling rozvíjí své vlastní filosofické myšlení pod vlivem Fichtova vědosloví. Jeho první filosofické spisy *O možnosti formy filosofie vůbec* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794) a *O Já jakožto principu filosofie čili o nepodmíněném v lidském vědění* (*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, 1795) jsou Fichtovým vědoslovím ovlivněny, byť již zde se začínají objevovat difference.¹ Uvědomíme-li si však, že Schelling v té době znal jen začátek Fichtova spisu *Základ všeho vědosloví* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*), jak je zřejmé ještě z jeho dopisu Fichtovi z 3. 10. 1801, budeme moci souhlasit s tezí, že se v jejich případě nejedná o nějaké „žakovské práce“, nýbrž o samostatné myslitelské výkony.²

Něco podobného platí i o vztahu Schellingovy filosofie přírody k Fichtovu vědosloví: Tato filosofie není koncipována jako opozice vůči filosofii subjektivity, jež domněle nedokáže problematiku přírody adekvátně artikulovat. Schellingovi nejde o prosté popření filosofie subjektivity, nýbrž o „předdějiny sebevědomí“, tj. o nalezení souboru podmínek, jež jsou na sebejistotě sebevědomí nezávislé a musí být splněny, aby sebevědomí mohlo vzniknout, byť z nich sebevědomí nelze

¹ Např. již Hermann Zeltner ve své monografii o Schellingovi z r. 1954 upozorňuje na to, že Schelling ve spisu *O Já jakožto principu filosofie* hypostazuje Já v metafyzickou entitu. Schelling již zde interpretuje Fichtovy teze týkající se Já, jež mají u Fichta výlučně epistemický význam, pod jiným dominantním vlivem, totiž pod vlivem Spinozovy ontologie. Teze o Já, které Fichte formuluje v rámci tázání po podmínkách našeho vědění, tedy Schelling interpretuje ontologicky. Srv. H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart 1954, str. 74.

² Srv. W. Wieland, *Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, vyd. M. Frank – G. Kurz, Frankfurt a. M. 1975, str. 245–246.

v přísném smyslu odvodit.³ Podle Wolfganga Wielanda platí teze o „doplnění“ filosofie subjektivity filosofií přírody zejména pro třetí pojednání z řady *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví* (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*), v němž se Schelling podle něj pokouší zabudovat filosofii přírody do transcendentální filosofie.⁴

Uvedeným názvem opatřil Schelling své recenze soudobé filosofické literatury, které anonymně vycházely v osmi částech ve *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* vydávaném Friedrichem Immanuelem Niethammerem v letech 1797–1798 pod názvem *Obecný přehled nejnovější filosofické literatury* (*Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*). Za zmínku stojí v této souvislosti místo ze Schellingova dopisu Niethammerovi z 22. 1. 1796: „Vaše zadání, abych napsal recenzi Fichtova *Vědosloví*, přijímám s o to větším potěšením, že sám jsem dosud neměl dost času, abych toto dílo vskutku *studoval*. Jeho praktickou část jsem dosud ještě ani nečetl. V tomto ohledu je Váš příznivý soud, jako bych se zcela seznámil s Fichtovou filosofií, příliš příznivý. Přesto se domnívám, že jsem jeho ducha v obecnosti pochopil, byť s detaily a literou vědosloví jsem až dosud velmi málo obeznámen.“⁵ Již tento dopis tedy ukazuje, že v době vzniku *Obecného přehledu* znal Schelling jen teoretickou část prvního vědosloví, tedy spisu *Základ všeho vědosloví* z let 1794–1795. Z dopisu je také patrné, že se jednalo o „práci na zakázku“, zadanou vydavatelem časopisu Niethammerem, jenž se obrátil na Schellinga zjevně proto, že Schelling byl považován za znalce Fichtovy filosofie, a to nepochybně kvůli charakteru svých prvních dvou již zmíněných filosofických děl. A do třetice je z dopisu patrné, že v Schellingově recenzi půjde mj. o postižení „ducha“ vědosloví, tedy nikoli o přesnou textovou interpretaci jeho „litery“. Schelling pochopil, že aby dosáhl záměru postihnout ducha vědosloví, musí objasnit nejen Kantovu pozici, ale v základních obrysech i dobovou diskusi iniciovanou Reinholdovou elementární filosofií. V tomto smyslu je srozumitelné, proč Schelling pro vydání *Obecného přehledu* v r. 1809 změnil jeho název na již uvedený titul *Po-*

³ Srv. tamt., str. 254–255. Podle Wielanda je v této souvislosti důležité zejména II. pojednání z *Pojednání k výkladu idealismu vědosloví*. Srv. tamt., str. 276, pozn. 17.

⁴ Srv. tamt., str. 254. Dále jen jako: *Pojednání*.

⁵ Srv. F. W. J. Schelling, *Dopis F. I. Niethammerovi z 22. 1. 1796*, in: *Materia-
lien zu Schellings philosophischen Anfängen*, str. 140.

jednání k výkladu idealismu vědosloví (Sepsáno v letech 1796 a 1797) a výrazně ho redakčně upravil.⁶

Nelze přehlížet, že právě v době, kdy Schelling koncipuje své první texty k problému filosofie přírody, publikuje recenzní texty, které ve zpětném ohlédnutí z r. 1809 označí jako pojednání, jejichž cílem je vysvětlit, v čem spočívá idealismus vědosloví. Ačkoli je v r. 1809 Schellingův rozchod s Fichtem již dlouho hotovou věcí – korespondence s Fichtem umlká již v r. 1802 a ve spisech identitního období (1801–1806) prezentuje Schelling poměrně ostrou kritiku Fichtovy filosofie jako radikalizace konečnosti –, nelze jen tak přejít okolnost, že v tomto roce nahlíží Schelling svůj myšlenkový vývoj ve druhé polovině 90. let jako rozvoj takové formy idealismu, jež je s Fichtovým idealismem přinejmenším kompatibilní.⁷

⁶ K tomu srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart – Weimar 1993, str. 189–201. Kuhlmann zde provádí srovnání obou verzí a názorně dokládá, k jakým posunům dochází. Nejen že tři články Schelling vypustil a původních osm článků zredukoval na čtyři pojednání, ale ve verzí z r. 1809 zastírá „úzký dialogický vztah k textům Fichtovým, Reinholdovým, Beckovým a některým dalším“ (tam., str. 191). Schelling navíc podle Kuhlmannova novým názvem zastírá svůj původní záměr, totiž provést syntézu Kanta a Leibnize. Vliv Leibnizovy monadologie je v literatuře skutečně podceňen ve prospěch Spinozovy ontologie. Podle Kuhlmannova je to, co si Schelling na Leibnizovi – na rozdíl od Spinozy – cení, aperceptivní struktura monády, kterou Leibniz sám označuje termínem „esprit“ a má pro Schellinga v této době „Vorbildfunktion“ (tam.). To považuji za velmi důležitý poukaz: Svůj pojem ducha (Geist) odvíjí Schelling mimo jiné z Leibnizova pojmu monády. To však naopak nesmí vést k podcenění Spinozova vlivu na Schellinga, který je zprostředkován Jacobihou knihou a dokumentován v dopisech Hegelovi z ledna a února 1795. K této korespondenci srv. B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen 1990, str. 28–37.

⁷ Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 194–195. Schelling ne recipuje v této době jen praktickou část *Základu všeho vědosloví*, ale také první a druhý úvod do vědosloví, takže lze říci, že teprve nyní se vskutku zabývá Fichtovou filosofií. Srv. B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*, str. 66–67, pozn. 3. Podle Kuhlmannova lze ve vztahu k *Pojednáním* rozeznat dvě protikladné interpretační tendence. Buď je Schelling chápán jako „dogmatický fichtovský renegát“, nebo je jeho zásluha spatřována v tom, „že prolomil omezení subjektivistického vědosloví“. V druhém případě jsou však ignorovány zjevné shody Schellingových úvah v *Pojednáních* s Fichtovými úvody do vědosloví, jež jsou psány a publikovány ve stejné době. V prvním případě se musí jako rušivé momenty jevit s Fichtem příbuzné aperceptivně-teoretické náznaky. Podle Kuhlmannova je třeba Schellingův vztah k Fichtovi zbavit dogmat, aby přišla ke slovu jeho „inovativní funkce“, a to zejména pokud jde o metafyziku ducha. Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 200–201, srv. též str. 201, pozn. 15 a 16.

Na Schellingových *Pojednáních* je nicméně nápadné něco jiného. Schelling v nich totiž vypracovává pojem ducha (Geist) způsobem, který nemá obdoby ani u Kanta, ani u Herdera, ani v následujícím pokantovském vývoji idealistické filosofie. Fichte sice pojem ducha příležitostně používá, ale nikoli jako specifický termín,⁸ nýbrž spíše jako konvencí ustavené označení, podobně jako když se například mluví o „duchu zákona“. Schelling navíc sám tento pojem ve svých předchozích spisech nepoužívá, ve spisech následujících ho opět opouští a vrací se k němu teprve v pozdním období.⁹ Lze mít za to, že v *Systému transcendentálního idealismu* z r. 1800 je nahrazen termínem „intelligence“. O motivech, které Schellinga vedly k tomu, aby v *Pojednáních* věnoval značnou pozornost pojmu ducha, se lze jen dohadovat.¹⁰ A bylo by rovněž značně ukvapené, kdybychom tvrdili, že Schellingovým pojetím byl inspirován a ovlivněn Hegel při rozvoji svého pojmu ducha. Abychom něco takového mohli tvrdit, museli bychom provést detailní srovnávací analýzu Schellingova a Hegelova pojetí, pro kterou zde není místo. V této studii se chceme zaměřit výlučně na analýzu sledu kroků, v nichž Schelling v *Pojednáních* pojem ducha vypracovává a následně dává do souvislosti s pojmem organismu.¹¹

1. Zavedení pojmu ducha

Pojem ducha zavádí Schelling poprvé ve II. pojednání a následně ho vypracovává, a sice ve formě tezí, v nichž vychází z elementární definice

⁸ K tomu srv. tamt., str. 216: „... verdichtet sich Fichtes Sprachgebrauch in bezug auf den ‚Geist‘ nicht in der Weise, dass hier von einer terminologischen Prägung ausgegangen werden könnte.“

⁹ Výjimkou jsou jen *Dopisy o dogmatismu a kriticismu*. Srv. tamt., str. 189, pozn. 1. Snadno se lze však přesvědčit o tom, že výskyt tohoto termínu v *Dopisech* nemá charakter používání vypracovaného pojmu.

¹⁰ Viz pozn. 5. Kuhlmann poukazuje rovněž na to, že Schelling je nepochybně ovlivněn úvahami, které rozvíjí Kant v *Kritice soudnosti* v rámci zkoumání umění, jeho vlastní zkoumání není však těmito úvahami „zapříčiněno a spuštěno“. Srv. tamt., str. 190. Dokonce i první terminologický výskyt výrazu „Geist“ v *Pojednáních* působí takřka „spontánně“ a „velmi překvapivě“ (tamt., str. 189).

¹¹ Budu vycházet z textu *Pojednání*, nikoli z textu *Obecného přehledu*. A i zde se omezím na II. a III. pojednání. V I. pojednání se Schelling vztahuje ke Kantovi a IV. pojednání již nemá charakter samostatného systematického pojednání – vypracování pojmu ducha se uzavírá ve III. pojednání –, nýbrž charakter kritického referátu konkrétních doktrinálních součástí jiných teorií (zejména Kanta, Fichta a Reinholda).

ducha, jejímž *definiens* je pojem sebevědomí, a toto elementární pojetí postupně prohlubuje. Konkrétním filosofickým kontextem, v němž Schelling pojem ducha zavádí, je kantovský kontext tázání po podmínkách našeho vědění. Schelling se nejprve vztáhne k Reinholdově rozlišení formy a matérie našeho poznání, aniž by byl Reinhold explicitně zmíněn. Reinhold přejal Kantovo rozlišení matérie a formy poznání, spočívající v tom, že forma našeho poznání má svůj původ v subjektu, tj. v nás samých, zatímco jeho matérie má svůj původ v poznávaném objektu, tj. v něčem mimo nás. Schelling tak opožděně zasahuje do diskuse týkající se Reinholdovy elementární filosofie. Avšak na rozdíl od Schulzeho kritiky, podle které nemá Reinhold k tomuto podřazení dostatečné argumenty,¹² spatřuje pozitivní moment již v samotném poukazu k protikladu matérie a formy. Neboť, argumentuje Schelling, v našem poznání jsou sice matérie a forma „nejniterněji sjednoceny“, avšak „filosofie toto sjednocení *hypoteticky* ruší, aby ho mohla *vysvětlit*“.¹³ Veškeré naše poznání má formu jednoty subjektivní formy a objektivního obsahu, což je v souvislosti s Reinholdem třeba interpretovat kantovsky: formou našeho poznání jsou formy názoru a formy myšlení předmětů – kategorie, zatímco jeho obsah je dán v podobě počitků (*Empfindungen*).¹⁴ Již za tímto základním zjištěním, naznačuje Schelling, stojí hypotetické zrušení (*Aufheben*) jejich jednoty v aktu reflexe.

Podle Reinholdem provedeného podřazení má mít matérie poznání svůj původ ve věcech mimo nás, tj. ve věcech světa. Schelling se vztáhne k filosofické tradici a zkritizuje její přednovověkou představu, že filosofie se má zabývat původem věcí, jak jsou nezávisle na našem myšlení. Jestliže Schelling řekne, že i když pochopíme původ světa *mimo nás*, stále ještě nebudeme chápat, jak *do nás* představa světa „vstoupila“,¹⁵

¹² Srv. G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Berlin 1911, str. 156–157.

¹³ *Pojednání* (a jiné Schellingovy spisy) budu citovat podle Frankova vydání v nakladatelství Suhrkamp s udáním svazku a stránky. Srv. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Frankfurt a. M. 1995², I, str. 135–244, zde str. 156.

¹⁴ Schelling však nakonec Reinholdovo rozlišení matérie a formy odmítne jako takové, a v tomto ohledu je jeho kritika radikálnější než kritika Schulzeho-Aenesidema: „Kdo tedy vychází pouze z vědomí (jako skutečnosti), vytvoří nevhodný (ungereimtes) systém, podle kterého je naše vědění složeno na jedné straně z bezobsažných forem, na druhé straně z nezformovaných věcí.“ Srv. tamt., str. 164–165.

¹⁵ Tamt., I, str. 156.

přejímá tím novověkou představu, že filosofie má především vysvětlit původ našich mentálních stavů, percepcí či představ, kterou mohl nalézt ve vyhrocené podobě u Reinholda.¹⁶ Nejde tedy nyní ve filosofii již více o to vysvětlit, jak vznikly vnější věci nezávisle na nás, nýbrž jak vznikla jejich představa v nás. Když Schelling v závorce dodává, že tomu, jak vznikly věci nezávisle na nás, vůbec nerozumíme, „protože věci samy jsou posledním substrátem všech vysvětlení vnějších daností“, tj. něčím pro nás, pak dovozuje důsledek implikovaný již zmíněným omezením filosofie na výklad původu představ věcí v nás. Nechápeme-li totiž, jak vznikla představa věcí v nás, nemůžeme ani chápat, jak vznikly vnější věci nezávisle na nás. Abychom totiž tento vznik mohli pochopit, musí být vnější věci něčím pro nás. Bytí věcí pro nás tedy nelze suspendovat a nezávislost vnějších věcí na nás je nárok, kterému nelze dostat. Výklad vzniku vnějších věcí je vždy právě naším výkladem.

Problémem se ovšem nyní stává výklad jednoty našich představ s představovanými věcmi. Vycházíme z toho, že máme představu věci, a ptáme se, na základě čeho jsme nuceni vztahovat představu věci k vnějšímu předmětu jako jejímu reálnému, neimaginárnímu korelátu. Podle Schellinga tak činit musíme, neboť své poznání považujeme za *reálné* pouze tehdy, pokud se shoduje s předmětem. To je ovšem pozice „obyčejného rozumu“ (der gemeine Verstand), dodává Schelling. Adekvátní teorie pravdy je tak „vrozenou“ ideou obyčejného rozumu. Pozice spekulace, tj. filosofie, je taková, že sama myšlenka adekvace vede k nahlédnutí, že „předmět sám není ničím jiným než naším nutným poznáním“. Obyčejný rozum věří ve vnější svět, protože ve svém každodenním provozu není schopen „odlišovat předmět během představy od představy“ (während der Vorstellung von der Vorstellung), a *ztotožňuje* tudíž své představy věcí s věcmi samými.¹⁷ Filosofie má za úkol tuto identitu představy a předmětu, kterou obyčejný rozum „ve všech svých

¹⁶ Reinhold píše: „Pokud všechno vědění závisí na představování, a věda je možná jen prostřednictvím představ, *potud* musí být důvod vzniku představ také důvodem určujícím vědění.“ Srv. K. L. Reinhold, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, vyd. W. H. Schrader, Hamburg 1978, str. 13. Řečeno jinak: Aby se filosofie stala vědou, což je hlavní problém, na který se Reinhold zaměřil, musí se zaměřit především na výklad původu našich mentálních stavů – představ.

¹⁷ Zde nacházíme ohlas diskuse mezi Reinholdem a Schulzem. Schulze ve své třetí námitce proti Reinholdově větě vědomí přišel s tím, že během (während) aktu nazírání, a dokud tento akt trvá, není odlišen od názoru jeho objekt, a věta vědomí je ve vztahu k tomuto případu vědomí neplatná. Srv. G. E. Schulze, *Aenesidemus*, str. 54 n.

soudech vždy předpokládá¹⁸, vysvětlit a za tím účelem ji nejprve „zrušit“. Tím je řečeno dvojí: obyčejný rozum má správné „tušení“, ale nedovede ho explikovat, protože nerozlišuje představu a předmět, a zároveň je tím řečeno, že základ této identity nelze hledat někde ve vnějšku, ve věcech vnějšího světa, nýbrž pouze v subjektu poznání, protože nemůže být odvozena v rámci výkladu vzniku věci mimo nás.

Schelling skutečně udělá následující fichtovský krok: Zeptá se nejprve, zda je taková identita předmětu a představy vůbec možná. A následně řekne, že snadno (*sic!*) zjistíme, že je možná pouze v jediném případě, totiž existuje-li bytost (Wesen), pro kterou platí, že nazírá samu sebe, což podle Schellinga znamená, že je zároveň představujícím a představovaným, nazírajícím a nazřeným. „Jediný příklad absolutní identity představy a předmětu nacházíme tedy v nás samých.“¹⁹ Člověk je tudíž tou bytostí, která nazírá samu sebe, a proto představuje *jediný* případ či příklad absolutní identity představy a předmětu, protože v aktu sebenázoru je zároveň obojím v identitě sebe sama. Schelling ovšem nechce v *Pojednáních* provozovat *primárně* antropologii a zároveň si uvědomuje, že svou řeč o tom, že příklad absolutní identity představy a předmětu nacházíme v nás samých, musí zpřesnit, neboť pouhý poukaz „v nás samých“ je poměrně vágní. I za tímto zpřesněním se zjevně – alespoň na první pohled – skrývá Fichte: „To jediné, co poznává sebe a co rozumí sobě bezprostředně, a teprve tím poznává všechno ostatní a rozumí všemu ostatnímu, je Já v nás.“²⁰ Já jako bezprostřední sebeporozumění je *absolutní* identitou subjektivna a objektivna. V tomto jediném exkluzivním případě se nemusíme ptát, „čím je zprostředkováno bytí objektu s představou“.²¹ Ona otázka, jak do nás vstoupila představa vnějšího světa, tedy není vyřazena jako nesmyslná. Schelling pouze odhalí Já jako exkluzivní případ, u kterého nemá smysl ji klást. To, co tím získává z hlediska artikulace struktury vědění, lze interpretovat v termínech celku a části následovně: Strukturou vědění či poznání je parciální identita subjektu a objektu, či formy a matérie, jak může být vyjádřena ve standardní formě soudu „S je P“, a která tedy říká, že S je jen v nějakém aspektu rovno P. Schelling ji označuje jako jednotu (Ver-einigung). Vychází zjevně z toho, že aby ji vysvětlil, musí najít takový

18 Tamt., str. 157.

19 Tamt., str. 158.

20 Tamt.: „Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns.“

21 Tamt.

případ vědění, ve kterém není jednota subjektu a objektu jen částečná, ale úplná. Proč si to myslí? Domnívám se, že to lze vyložit v následující úvaze, kterou ovšem v *Pojednáních* nenalezeme: Lze vyjít z toho, že částečná jednota je také zároveň částečnou nejednotou, nebo také: částečná shoda je také částečnou neshodou. Kdybychom u toho zůstali stát, nebylo by patrné, proč tento typ jednoty či shody vůbec vznikne, jinými slovy, proč u entit, které nejsou identické, nýbrž diferentní, by mělo dojít ke shodě, byť by to mělo být i v jednom jediném aspektu. Aby bylo možné vznik jednoty diferentních entit vysvětlit, je třeba ji odvodit z jednoty, která není částečná, nýbrž úplná – absolutní. Tento typ jednoty nachází Schelling v sebevědomí Já, jež nazírá samo sebe, a je tudíž sobě samému subjektem i objektem, nazírajícím i nazřeným, a nazírá samo sebe tak, že „vidí“, že subjekt i objekt jsou v tomto názoru numericky identickou entitou, jak můžeme termín „absolutní identita“ také vyložit.

Fichtovský je rovněž důraz, který Schelling klade na imanenci či nezpředmětnitelnost tohoto sebenázoru: Na rozdíl od matérie není Já původně pro nějaký poznávající subjekt mimo sebe, nýbrž samo pro sebe. A jelikož je tomu tak, nemůže mít Já jiný predikát než sebevědomí,²² tj. na otázku, co je Já, lze dát jedinou odpověď: Já je sebevědomí. Například není možné o Já říci, že je věc (*res*) či substance apod., protože bychom tím o něm predikovali vlastnost, kterou by sdílelo s něčím mimo sebe. A po této výpovědi, že Já nemůže mít jiný predikát než sebevědomí, pro čtenáře poměrně překvapivě Schelling prohlásí: „Právě v tom spočívá podstata (*Wesen*) ducha, že pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama.“²³ Tedy: Duch je Já. Já je však sebevědomím, tj. bezprostředním a nezvnějšnitelným názorem absolutní identity subjektivna a objektivna. To, co je na dosud analyzovaném Schellingově postupu v *Pojednáních* překvapivé, není tedy jen abruptní zavedení pojmu ducha, nýbrž také to, že pojem Já Schelling explikuje zjevně jen proto, aby mohl vysvětlit, co je duch. Neboť od tohoto momentu je „na pořadu dne“ již jen pojem ducha.

2. Duch a jeho vývoj

V rámci rozvoje pojmu ducha Schelling čtenáři nejprve vysvětlí, jak má myslet souvislost mezi poznáním věci a sebevědomím ducha. Podle

²² Tamt.

²³ Tamt.

naši interpretace přišel Schelling s tezí, že poznání věci je *částečnou* identitou představy a předmětu a že tuto částečnou identitu je třeba odvodit z jejich *absolutní* identity, jež je dána exkluzivně v sebevědomí Já. Není zatím jasné, jak tuto tezi myslet, tj. jak myslet u Schellinga vztah mezi exkluzivní absolutní identitou ducha a částečnou identitou představy a předmětu, jež tvoří strukturu každého poznatku. Bylo by možné chápat tuto tezi například kantovsky: podle Kanta byla transcendentální apercepce spojena s apriorním vědomím vlastní identity ve vztahu k veškerým možným ostatním představám, a proto mohla fungovat jako nejvyšší bod sjednocování představ. Schelling to myslí jinak, a možno říci, radikálněji. A zde je třeba zpřesnit či možná poopravit navrženou interpretaci: vztah mezi poznáním věci a sebevědomím neexplikuje Schelling v termínech celku a části, nýbrž v termínech zprostředkování. Zatímco sebevědomí je *bezprostřední* identitou subjektu a objektu, je jejich identita ve všech ostatních případech *zprostředkovaná*. Na otázku po tomto zprostředkování nemůže dát Schelling tedy žádnou jinou odpověď, než že identita subjektu a objektu v předmětných případech vědění či poznání je *zprostředkována* sebevědomím. Schelling totiž trvá na tom – i když pro toto tvrzení neuvádí žádný argument –, že *ve všech případech* reálného, tj. předmětného vědění máme co dělat s *absolutní* shodou představy a předmětu. Reálné je tedy jen to vědění, které představuje úplnou shodu mentálního stavu a jeho předmětného korelátu. Rozdíl je tedy již jen mezi bezprostřední a zprostředkovanou úplnou shodou.

Ani to však ještě není zcela právo tomu, co má Schelling na mysli. Schelling totiž vyloží vztah mezi poznáním věci a sebepoznáním ducha takto: abychom mohli vysvětlit „absolutní shodu představy a předmětu, na které se zakládá realita celého našeho vědění“, musíme prokázat, „že duch, když *vůbec* nazírá objekty, nazírá jen *sám sebe*“.²⁴ Již tato klíčová výpověď sama navozuje následující představu: duch nazírá objekty tak, že mezi ním a objekty je diference, a pokud lze tento názor objektů pojmut jako případ vědění, je dána v rámci této diference jednota subjektivní představy a objektivního předmětu. Avšak každý případ vědění je spojen se sebenázorem poznávajícího ducha, který jediný má charakter absolutní – bezprostřední identity předmětu a představy. Jde o rozdíl dvou typů vědění, a protože reálné poznání je jen takové, ve kterém je přítomna absolutní shoda předmětu a představy, je vědění jakožto zprostředkovaná, a tudíž neabsolutní shoda pro ducha nedostatečné a vrací se

24 Tamt.

z ní zpět k sobě.²⁵ Když poznává objekty, věci světa, poznává jen sama sebe, a to na úrovni názoru.

Otázkou by nyní mohlo být, zda tímto návratem k sobě duch prodělavá nějaký vývoj, nebo zda jde o návrat k témuž, o vracení se ke stále stejné, neměnné identitě. Především je však otázkou, zda to vůbec je perspektiva, ze které Schelling pojem ducha rozvíjí. Zdálo by se totiž spíše, že věren ještě své transcendentálně filosofické pozici rozvíjí Schelling v dalším průběhu výkladu podmínky, za nichž může platit, že když duch nazírá věci, nazírá jen sám sebe, či za nichž může být duch svým vlastním objektem, jak zní Schellingova definice ducha.²⁶ Nakonec se však ukazuje, že Schelling obě perspektivy spojuje: tázání po podmínkách, za nichž se duch může stát svým vlastním objektem, vede k tomu, že tyto podmínky je třeba pojmut jako momenty dění či procesu stávání se svým vlastním objektem. Duch nemá pro sebe sama objektem *být*, nýbrž má se jím *stát*.²⁷

Tento důraz na dynamický charakter ducha souvisí s imanencí ducha: duch *původně* není objektem, jeho vědomí sebe sama je bytostně něčím jen pro něj, nikoli pro jakkoli definované entity mimo něj. V tomto smyslu je duch původně absolutním subjektem. Mezi ním a vším mimo něj existuje asymetrický vztah: všechny objekty jsou pro něj, ale on sám není objektem pro nic mimo sebe. Schelling dále vysvětluje, že být objektem znamená být předmětem jednání té entity, pro kterou má x být objektem. Objektivující duch, tedy duch, který poznává, je tudíž bytostně spojen s činností. Proto může být adekvátně pojat jen „ve svém jed-

²⁵ Tuto Fichtovu metaforu „návratu subjektivity zpět k sobě“ Schelling používá přinejmenším na jednom důležitém místě, kde vysvětluje rozdíl matérie a ducha: „To, co je na matérii jediné nezničitelné, je její imanentní síla, jež se pocitu ohlašuje jako neprostupnost. Avšak tato síla je taková, že jde pouze *do vnějšku* (nach außen), pouze působí proti vnějšmu nárazu – není to tedy žádná *do sebe samé jdoucí* síla (in sich selbst zurückgehende Kraft). Pouze do sebe samé jdoucí síla si sama vytváří *nitro* (ein Inneres). Matérii tedy nepřináležejí žádná nitro. Představující bytost však nazírá *vnitřní* svět. To je možné pouze prostřednictvím činnosti, *jež si sama dává svou sféru*, nebo jinými slovy, která jde zpět do sebe samé.“ (Tamt., str. 171.) Na tomto místě je dobře patrné Schellingovo kolísání mezi Fichtem a Leibnizem. Schelling přejímá Fichtovu metaforu a interpretuje ji leibnizovsky: subjektivita – na rozdíl od matérie – je definována silou (Kraft), tedy schopností vracet se z (domnělého) vnějšku zpět do sebe samé. Jak ještě uvidíme, bude i výklad vztahu vnějšku a nitra leibnizovský: bude se zakládat na koncepci předzjednané harmonie.

²⁶ Tamt.: „*Duchem* nazývám to, co je pouze *svým vlastním* objektem.“

²⁷ Tamt., str. 159.

nání“.²⁸ Pokud to aplikujeme na jeho sebevztah, bude to znamenat, že podstatný není výsledek sebevztahu, na jehož základě *je* duch pro sebe objektem, nýbrž proces dění sebevztahu, tedy proces, v němž se duch *stává* svým vlastním objektem. Takto se tedy z odhalování podmínek možnosti poznání stává odhalení procesu postupné sebeobjektivace ducha. V poznávání je totiž vždy něco objektem činnosti ducha, a protože exemplárním případem poznání či vědění je vědění ducha o sobě samém, pak popsat proces poznání znamená především popsat činnost, na jejímž základě se duch stává svým vlastním objektem. V *Pojednáních* můžeme tedy sledovat *přechod od kantovské transcendentální filosofie k fenomenologii ducha in statu nascendi*.

K další charakterizaci ducha dospívá Schelling na základě úvahy formulované v termínech konečna a nekonečna. Duch se má stát svým vlastním objektem. Nyní Schelling upřesní předchozí formulace a řekne, že duch je duchem *pouze tehdy*, je-li svým vlastním objektem, což pro Schellinga znamená, že je duchem pouze tehdy, stane-li se konečným.²⁹ Schelling totiž vychází z obecné teze, podle které platí, že objektivita je spojena s konečností: to, co je objektem, je nutně něčím konečným, což samozřejmě neznamená, že objektem by mohlo být jen něco konečného, ale znamená to, že ať už se cokoli stane pro ducha objektem, stane se něčím konečným. Objektivace je zkonečnění. Domnívám se, že tuto tezi můžeme osvětlit v termínech omezenosti: být objektem znamená být omezený, ohraničený. I tehdy, když uchopuje duch něco, co je původně neomezené, neohraničené, jako objekt, pak to omezuje. Proces stávání se něčeho objektem pro ducha je procesem omezování tohoto něčeho, procesem „uzavírání do hranic“, ohraničování či vymezování. Tento proces můžeme popsat jako proces určování: být objektem činnosti ducha znamená tedy být předmětem jeho omezujícího určování či určujícího omezování. Poznávání je určováním, jež znamená omezování. I něčemu, co je původně neomezené, neohraničené a neurčité či neurčené, dává duch svou objektivující, poznávající činností pevné hranice a určení. Aplikujeme-li tuto obecnou úvahu opět na problematiku sebevztahu ducha, dospějeme k tomu, že stává-li se duch svým vlastním objektem, zkonečňuje se, omezuje se, a tím se určuje, dává si určení. To zjevně implikuje, že původně, tj. předtím, než se stal svým vlastním objektem, byl duch nekonečný, neomezený, ale proto také neurčený: Byl neurče-

²⁸ Tamt.

²⁹ Tamt.: „Aber er ist nur insofern *Geist*, als er *für sich selbst Objekt*, d. h. insofern er *endlich* wird.“

ným bezprostředněm, jak by bylo možno říci s Hegelem. Domnívám se, že i to chce Schelling myslet v pojmu absolutního subjektu. Na začátku procesu fenomenologie ducha stojí tedy podle Schellinga nikoli duch, nýbrž absolutní nekonečný, neomezený a neurčený subjekt. A protože tento subjekt se stane duchem teprve tehdy, když se stane svým vlastním objektem, tj. něčím konečným, představuje duch syntézu konečna a nekonečna, je „původním sjednocením nekonečnosti a konečnosti“, což je již zmíněné „nové určení duchovního charakteru“. ³⁰ Schelling tuto tezi ještě vyostří: ke sjednocení konečnosti a nekonečnosti může dojít *jen* „v bytí duchovní přirozenosti“ (im Seyn *einer* geistigen Natur). ³¹ V této formulaci v originále používá Schelling člen neurčitý, tedy: v bytí *nějaké* duchovní přirozenosti. Zdůrazňuji to proto, že Schelling má na mysli individuální duchovní přirozenost, individuálního ducha. Schelling to vyjádří explicitně, když uvedenou tezi obrátí a řekne, že podstata individuální duchovní přirozenosti (= Ichheit) spočívá „v této absolutní současnosti (Gleichzeitigkeit) nekonečnosti a konečnosti“. ³² Člověk jako individuální duchovní přirozenost je tedy syntézou konečna a nekonečna. ³³

Je třeba vyjasnit otázku začátku a konce celého procesu z hlediska klíčového pojmu sebevědomí. Za tímto účelem se musíme vrátit v textu zpět k místu, v němž Schelling pojem ducha zavedl. Rozhodující byla teze, že to jediné, co se poznává a rozumí si *bezprostředně*, je Já v nás. Poznání a rozumění všemu ostatnímu je prostředkováno tímto bezprostředním sebepoznáním či seberozuměním. Přibereme-li k tomu tezi o imanenci, totiž tezi, že toto bezprostřední sebepoznání Já je něčím, co je výlučně pro ně, dospějeme k druhé významné tezi v naší souvislosti, totiž k tezi, že o Já lze vypovídat jen jediný predikát, totiž predikát sebevědomí: *Já je sebevědomí*, a to proto, že Já se nezná zprostředkovaně přes vztah k něčemu jinému, nýbrž *jen skrze sebe sama*. Na začátku celého procesu sebeobjektivace ducha stojí tedy Já, jež disponuje bezprostředním vědoucím sebevztahem, sebevědomím. Zde Schelling zavedl pojem ducha: podstata ducha spočívá v tom, že pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama. Pokud toto tvrzení

³⁰ Tamt.

³¹ Tamt., str. 160.

³² Tamt.

³³ K témuž dospívá S. Kierkegaard na úvod *Nemoci k smrti*. Srv. S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 123. Schellingův vliv na Kierkegaard zde však nemůžeme sledovat.

nemá být zredukováno na trivialitu, že duch je duch, je třeba ho poněkud rozvést.

Jak jsme viděli, postupuje Schelling následovně: To, že duch pro sebe nemá žádný jiný predikát než sebe sama, znamená, že v jeho sebenázoru je identita předmětu a představy, tj. ve svém sebenázoru je duch předmětem i představou. Spočívá-li tedy realita našeho vědění v absolutní shodě, tj. identitě představy a předmětu, pak prokázat tuto shodu předpokládá prokázat, že když duch nazírá objekty, nazírá pouze sebe sama. Když nyní Schelling položí základní otázku celého zkoumání ve II. pojednání, totiž jak je to možné prokázat (*Es fragt sich, wie man das könne?*), pak se zdá, že má na mysli úvahu či úvahy, v nichž půjde o odhalení souboru podmínek možnosti sebenázoru ducha v jeho názoru vnějších objektů. To však, jak jsme viděli, neznamená, že když duch nazírá objekty, tak také nějak vždy nazírá sám sebe. Soudě dle uvedené formulace to Schelling myslí radikálněji, totiž tak, že když duch nazírá objekty, nazírá *jen* sám sebe. První variantu můžeme připsat Fichtovi: Já se klade v Já vždy zároveň s Ne-Já, což znamená, že všechny případy konkrétního vědění jsou strukturovány jako jednota vědomí sebe sama a vědomí Ne-Já, tedy předmětu. Schelling je tedy, alespoň v letech 1796–1797, radikálnějším myslitelem Já než Fichte: Všechny případy konkrétního vědění jsou nakonec *salva veritate* převoditelné na sebevědomí ducha. Víme, že v době sepisování *Pojednání* byl předmětem Schellingova zájmu Leibniz, a to přinejmenším ve stejné míře jako Kant, Reinhold a Fichte. Leibniz pojal duchovní monádu jako entitu, která všechny své percepce nabírá ze sebe sama v aktech apercepce, a tak přestože se jí v jejích percepcích zrcadlí universum, mají všechny její apercipované percepce charakter vědoucího sebevztahu. Řečeno s Schellingem: Monáda v nich nazírá sebe samu.³⁴

Tím se dostáváme k otázce cíle celého vývoje ducha. Na první pohled a při povrchním čtení by se mohlo zdát, že právě v této otázce se

³⁴ V I. pojednání je vztah k Leibnizovi jako hlavnímu inspiračnímu zdroji Schellingových úvah nepřeslechnutelný: „Leibniz nevěděl o žádném bytí (Dasein) než o takovém, které *poznává samo sebe* nebo jež *je poznáváno* duchem. To druhé pro něj bylo pouhým jevem. Avšak z toho, co mělo být více než jen jevem, neučinil mrtvý, asubjektivní (selbstloses) objekt. Proto opatřil své monády představovými silami a učinil z nich zrcadla universa, poznávající, představující, a pouze potud ne ‚poznatelné‘, ne ‚představitelné‘ bytosti.“ (Tamt., str. 150.) A k tomu Schelling připojuje téměř patetické zvolání: „Nesmrtelný duchu, co se stalo z tvé nauky v naší době! ... Věcem o sobě připsat představu, na to byly naše polovičaté hlavy příliš osvícené. O Leibnizovi ... slyšeli od Kanta, co Leibniz tvrdil; číst jej samého, na to byly příliš moudré!“ (Tamt.)

Schelling dostane do rozporu. Schelling totiž v návaznosti na uvedený charakter duchovnosti, který spočívá v tom, že duch je jednotou konečnosti a nekonečnosti, mluví o „stálém úsilí ducha stát se pro sebe sama konečným, tj. stát se vědomým sebe sama“.³⁵ Toto úsilí se manifestuje na různých úrovních v různých typech aktů (Handlungen), přičemž „cílem všech těchto jednání je sebevědomí, a dějiny těchto jednání nejsou ničím jiným než dějinami sebevědomí“.³⁶ Tohoto cíle bude dosaženo, jakmile duch „dospěje k názoru sebe sama, k čistému sebevědomí“.³⁷ Cílem je tedy takový sebenázor, který Schelling označuje jako *čisté* sebevědomí. Zdálo by se tedy, že si Schelling nevšiml rozporu, který by spočíval v tom, že začátkem i koncem dějin ducha je jeho čisté názorové vědomí sebe sama. Duch by však v tom případě ve svých dějinách neprodělal žádný vývoj, a pojem dějin by byl nesmyslný. Je tomu tak skutečně?

Vodítkem k odpovědi na tuto otázku nám mohou být dvě okolnosti. Za prvé, ať už zde termín „čistý“ znamená konkrétně cokoli, jedno je zřejmé: nemůžeme ho interpretovat ve smyslu Kantova pojmu čisté či původní apercepce. Tento pojem bychom mohli spíše klást na začátek celého procesu, jak by tomu odpovídal pojem „absolutní subjekt“. Za druhé, sám termín „dějiny sebevědomí“ implikuje, že sebevědomí již je a následně se děje, rozvíjí se, podobně jako když například mluvíme o „dějinách hudby“. K dějinám hudby patří také úvahy o vzniku hudby, jež musí stát na začátku jejich dějin. Podobně k dějinám sebevědomí patří úvahy o vzniku sebevědomí, jež musí tvořit počátek jeho dějin, byť by bylo na začátku svých dějin přítomno v jakkoli rudimentární formě. To znamená, že naznačený problém nelze řešit pomocí předpokladu, že na začátku svých dějin duch žádným sebevědomím nedisponuje. Konec konců tomu odporuje rovněž textová evidence: Duch je od samého počátku definován pomocí pojmu sebevědomí. Řešením je, že na začátku a na konci svého dějinného vývoje disponuje duch sebevědomím jiného typu, byť se pokaždé jedná o sebevědomí, jež má názorový charakter. Viděli jsme, že s výchozím typem intuitivního sebevědomí spojuje Schelling predikát „bezprostřední“. To znamená, že celý proces bude mít charakter postupného, v krocích se odehrávajícího zprostředkování této počáteční bezprostřednosti, takže cíle celého procesu bude dosaženo v okamžiku absolutního zprostředkování, tj. v okamžiku, kdy bude vyčerpána celá potencialita obsažená v počáteční bezprostřednosti, a kdy

³⁵ Tamt., str. 174.

³⁶ Tamt.

³⁷ Tamt.

už tedy nebude dál co zprostředkovávat. Schelling to popisuje jako požadavek kladený na filosofii, totiž doprovázet ducha na této cestě „od představy k představě, od produktu k produktu až tam, kde se poprvé odpoutává od veškerého produktu, uchopuje (ergreift) sebe sama ve svém čistém konání, a nyní nenazírá nic než *sebe sama* ve své absolutní činnosti“.³⁸ Duch tedy ve svých „představách“, tj. „produktech“, postupně rozvíjí různé úrovně objektivit, v nichž se omezuje a určuje, aby se jich opět při přechodu k novým formám objektivit zbavoval. Když se takto zbaví veškeré objektivit, zbaví se veškerého vygenerovaného sebeomezení a sebeurčení, a uchopí sám sebe ve svém „čistém konání“, ve své „absolutní činnosti“. Tím se stane neomezeným v jiné formě, než jak tomu bylo na počátku. Nese totiž v sobě nyní všechny své předchozí omezenosti a určenosti jako odpoutané od sebe, jako překonané, jak by řekl Hegel. Termíny „čisté konání“ a „absolutní činnost“ má Schelling na mysli takový akt ducha, ve kterém se uchopuje jako ničím neomezená a neurčená spontaneita vůle, určující pouze sebe samu.

Proces zprostředkovávání bezprostřednosti popisuje Schelling ve III. pojednání pomocí teorému sebezáchovy: stálé úsilí být si vědom sebe sama je snahou ducha uchovávat svou existenci, což implikuje, že v sobě samém nese své pokračující trvání (Fortdauer) a *jistotu* (Gewissheit) *své existence*.³⁹ Z toho lze dovodit, že již na začátku celého procesu sebeobjektivace ducha přítomné intelektuálně-názorové vědomí sebe sama je bezprostřední jistotou vlastní existence, přičemž celý proces je postupným, na různých úrovních se realizujícím „ověřováním“ této jistoty, neboli jejím proměňováním v pravdu, jak tuto souvislost pojme Hegel ve *Fenomenologii ducha*. Vidíme tedy, jak u Schellinga vstupuje do hry hobbesovský motiv sebezáchovy, interpretovaný však nikoli ve vztahu k biologické existenci, nýbrž ve vztahu k duchovní existenci. Schelling tak spojuje teorém sebezáchovy s pojmem sebevědomí: Sebevědomí je procesuální, protože je děním sebezáchovy.

Na konci III. pojednání Schelling píše: „Zdrojem sebevědomí je *chtění* (Wollen). V absolutním chtění si však duch uvědomuje sebe sama bezprostředně, neboli má *intelektuální názor sebe sama*.“⁴⁰ Podobně jako u Fichta lze vědomí sebe sama charakterizovat i u Schellinga jako intelektuální *názor* sebe sama tehdy, je-li bezprostřední. Avšak opět se nesmíme nechat zmást použitím termínu „bezprostřední“, přestože

³⁸ Tamt., str. 175.

³⁹ Tamt., str. 176–177.

⁴⁰ Tamt., str. 193.

k tomu Schelling sám zavdává podnět tím, že i o tomto typu sebevědomí jakožto vědomí čisté praktické spontaneity vůle řekne, že je názorem proto, že je nezprostředkované (unvermittelt).⁴¹ Musí se zjevně jednat o jiný typ bezprostřednosti, o bezprostřednost, jež je sama výsledkem procesu zprostředkování. Ve III. pojednání Schelling skutečně ukazuje, jak dochází k tomuto procesu sebezprostředkování ducha jako vůle. To zde však již nemůžeme sledovat.

Podstatná je v naší souvislosti Schellingova teze, podle které je vývoj ducha zároveň vývojem světa: „Transcendentální filosofie tím, že veškeré objektivno chápe především jako něco *nevyskytujícího se* (als nicht vorhanden), je svou povahou zaměřena na to, *co se děje a je živé* (das *Werdende und Lebendige*), neboť je ve svých prvních principech *genetická*, a duch v ní se děje a roste zároveň se světem.“⁴² Objektivno není výsledkem danosti, nýbrž činnosti ducha, je jeho produktem,⁴³ a ducha je tedy třeba pojímat v jeho činnosti, tedy jako něco dějícího se, a tudíž živého. Můžeme tudíž mluvit o genetické podobě transcendentální filosofie. Duch je v ní pojat v jednotě se světem: Duch se vyvíjí a roste *zároveň* se světem. Akosmické pojetí ducha je tedy od základu neadekvátní.⁴⁴ K adekvátnímu pojetí ducha patří rovněž pojetí světa jako vyvíjejícího se a živoucího celku. Přijmeme-li předběžně, že imanentně

⁴¹ Tamt.

⁴² Tamt., str. 195.

⁴³ Tamt., str. 171: „Předmět není nic jiného než naše sobě vlastní (selbsteigene) syntéza a duch v něm nenazírá nic jiného než svůj vlastní produkt.“ Zásadní rozdíl oproti Kantovi je zřetelný z následující formulace: „Názor je zcela činný, a právě proto produktivní a bezprostřední.“ (Tamt.) Termín „bezprostřední“ chápu jako poukaz k tomu, že názor, a to ani smyslový, není zapříčiněn afekcí. Ale právě proto je činný: nazírané vzniká současně s aktem názoru, je produkováno v aktu názoru. I zde je patrný vliv Leibnizovy monadologie. Názorová produkce je omezena na imanenci monády. V žádném případě to neznamená, že by konečný duch jako monáda produkoval vnějšek. Schelling spíše implicitně přijímá Leibnizovu koncepci předzjednané harmonie.

⁴⁴ Srv. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, str. 220. Zdroj tohoto paralelismu ducha a světa spatřuje Kuhlmann oprávněně v Leibnizovi. Schellingovu koncepci dějin sebevědomí nelze tudíž, jak z toho usuzuje Kuhlmann, „monokauzálně“ převádět jen na Fichta. (Srv. tamt.) Odsud by také bylo možné vysvětlovat potencialitu bezprostřednosti: Jsou jimi percepce v monádě, jež ještě nejsou doprovázeny apercpcí, a tudíž jsou v ní bezprostředně. Rovněž za Schellingovým pojmem „stálého úsilí (Bestreben) ducha, stát se vědomým sebe sama“ nemusí být jen Fichtův pojem „Streben“, nýbrž zrovna tak Leibnizův pojem *appetitus*, jenž podněcuje monádu k pohybu od jedné percepce k druhé, přičemž pochopitelně nelze vyloučit, že i Fichtův pojem „Streben“ je leibnizovského původu.

se vyvíjející a živý celek lze chápat jako organismus, bude to znamenat, že součástí Schellingovy transcendentální filosofie musí být koncepce organismu, přičemž duch jako paralelně se světem se vyvíjející entita musí být sám organismem. Touto organologickou genetizací je ovšem, jak již bylo řečeno, horizont transcendentální filosofie překročen směrem k fenomenologii ducha.

3. Duch jako organismus

Myšlenku, kterou jsme zakončili předchozí část, formuluje Schelling explicitně. Usuzuje však opačně, než jak jsme naznačili, totiž následovně: „Protože je v našem duchu nekonečné úsilí organizovat sebe sama, musí se rovněž ve vnějším světě zjevovat obecná tendence k organizaci.“⁴⁵ Schelling rozvíjí své úvahy o organismu ve III. pojednání, přičemž sám upozorní čtenáře, že nemá dost místa na to, aby pojem organismu rozvínil důkladněji (umständlicher), a jeho úvahy budou mít spíše charakter poznámek.⁴⁶ Z teoremu sebeobjektivace ducha odvozuje Schelling již ve II. pojednání, že duch musí být pojat jako činný a trpný zároveň: Nakolik *se činí* svým objektem, je činný, a nakolik *je* svým objektem, je trpný.⁴⁷ Již na základě toho by se dalo říci, že duch je zároveň příčinou a účinkem: je svou vlastní příčinou a svým vlastním účinkem.⁴⁸ Duch se tedy bude nazírat jako vzájemnost příčiny a účinku, neboli jako „sebeorganizující se přirozenost“.⁴⁹

První důsledek, který z této charakterizace ducha plyne, spočívá v tom, že „do něj nemůže nic vstupovat mechanicky, zvnějšku; co je v něm, si utvářejícím způsobem přizpůsobil (sich angebildet), a to z nitra (von innen heraus), podle vnitřního principu“.⁵⁰ Duch je tedy monáda, nepodléhá vnějšímu kauzálně-mechanickému působení, a tudíž všechny své stavy čerpá sám ze sebe, a to podle imanentního principu, jímž je, jak jsme už zmínili, stálé úsilí být svým vlastním objektem, tj. uvědo-

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 178.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Srv. tamt., str. 161.

⁴⁸ Schelling tento imanentní kauzální vztah ducha odvozuje přes pojem sukcese představ jakožto produktů ducha, což je jedna z fází jeho sebeobjektivace. Srv. tamt., str. 176–178.

⁴⁹ Tamt., str. 178. Vliv Kantovy *Kritiky soudnosti* je zde zcela nepřehlédnutelný. Srv. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65.

⁵⁰ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 178.

movat si sám sebe. Teprve následně tudíž může interpretovat své vnitřní stavy jako reprezentace vnějšku: každý názor je původně pouze vnitřní.⁵¹

Schelling sice klade na začátku II. pojednání kantovskou otázku, co nás nutí vztahovat své vnitřní mentální stavy k vnějším předmětům,⁵² ale jeho odpověď na ni není kantovská, nýbrž, jak je patrné, leibnizovská. Kant nejprve přijal, že naše potenciálně zkušenostní vnitřní stavy jsou výsledkem působení vnějších předmětů, a poté se tázal po podmínkách možnosti jejich opětovného vztahu k vnějším předmětům. Schelling naopak s Leibnizem vychází z toho, že všechny vnitřní mentální stavy mají svůj původ v imanenci monády, a teprve následně se ptá, na základě čeho je duch interpretuje jako reprezentace vnějšku. Kant tedy jde *z vnějšku do nitra a odtud zpět do vnějšku*, zatímco Schelling jde *z nitra do vnějšku*, přičemž je třeba říci, že vnějšek je vnějškem *v nitru* vědomí, v imanenci monády. Schellingova odpověď je leibnizovská, zakládá se totiž na předpokladu předzjednané harmonie: Mezi duchem a přírodou existuje, nazvěme to tak, strukturální izomorfie, spočívající v tom, že jak duch, tak příroda jsou organismy, tj. jsoucna sebeorganizující se podle principu imanentní vzájemné kauzality. Schelling mluví v této souvislosti o „obecném duchu přírody“ (der allgemeine Geist der Natur).⁵³ Na začátku této části jsme citovali místo, kde Schelling usuzuje takto: Jelikož je v našem duchu nekonečné úsilí organizovat sebe sama, musí se také ve vnějším světě zjevovat obecná tendence k organizaci. Nebo jinak řečeno: Jelikož je duch organismem, musí být organismem i vnější svět, tj. příroda.⁵⁴ Otázkou je, zda se nejedná o chybný úsudek a proč si Schelling myslí, že by měla tato strukturální izomorfie platit.

Možnou odpověď na tuto otázku získáváme z této výpovědi: „Systém světa je druhem organizace, jenž se vytvořil ze společného centra. Síly chemické matérie se již nacházejí mimo hranice pouhého mechanismu. Samotné syrové matérie, jež se vydělují ze společného media, vyrůstají v pravidelných tvarech (Figuren). Obecný tvůrčí pud přírody se nakonec ztrácí v nekonečnosti, kterou není schopno změřit ani ozbrojené oko. Stálý a pevný postup (Gang) přírody k organizaci prozrazuje dostatečně zřetelně živý pud, jenž takřka v zápasu se syrovou matérií hned vítězí, hned podléhá, hned ji prolamuje ve svobodnějších, hned v omezenějších formách. Je to obecný duch přírody, jenž syrovou matérií postupně

⁵¹ Srv. tamt., str. 172.

⁵² Srv. tamt., str. 157.

⁵³ Srv. tamt., str. 179.

⁵⁴ Srv. tamt., str. 178.

přizpůsobuje sobě samému (sich selbst anbildet).⁵⁵ V tehdy vznikající chemii jako vědě spatřoval Schelling oprávněně hranice mechanistického výkladu přírodních jsovcen a dějů. Jeho záhy vzniklý odpor proti novověkému mechanistickému výkladu přírody ho vedl k postulování tvůrčího pudu (Bildungstrieb) přírody, jenž se projevuje v mikrokosmu i v makrokosmu. Lidské oko ho nedokáže sledovat ani ozbrojeno mikroskopem či dalekohledem. Nicméně při pozorování přírody můžeme tento tvůrčí pud pozorovat v jeho „souboji“ s matérií, jako méně nebo více se prosadivší. Kritériem interpretace je zjevně účelná zformovanost, jež je funkcí vnitřní organizovanosti jsovcna, a míra její komplexity. V pravidelněji a komplexněji zformovaných přírodních jsovcnech se prosazuje či prosadil tvůrčí pud více na úkor jejich materiální základny – syrové matérie.⁵⁶ Od nejnižších forem přírodních jsovcen, jako jsou například mechy, až po velmi složité útvary (Gestalt),⁵⁷ u nichž se zdá, že prolomily pouta materiality (Fesseln der Materie), „vládne jeden a tentýž pud“, který působí podle stejného ideálu účelnosti a „snaží se vyjádřit“ stejný základní pravzor (Urbild), totiž „čistou formu našeho ducha“.⁵⁸ Přírodě je tedy vlastní imanentní tvůrčí pud.⁵⁹ Tento pud tvoří – ve snaze proniknout jejich materiální podklad – přírodní jsovcna podle jednoho základního archetypu, jenž je jejich centrem a jímž je „čistá forma našeho ducha“. Domnívám se, že Schellingovu úvahu můžeme rekonstruovat v termínech centra a periferie následovně: Stejně jako je centrem člověka jeho duch, kolem něhož se vytváří periferie vědomím doprovázených, apercipovaných perцепcí, je příroda strukturována podle stejného modelu centra a periferie, přičemž jejím centrem je obecný duch přírody a periferii představují vytvořená přírodní jsovcna. Tato jsovcna

55 Tamt., str. 178–179.

56 Je otázkou, co označuje tento termín. Schelling by mohl mít na mysli anorganickou přírodu, byť i ta již např. v růstu krystalů vykazuje tvůrčí pud obecného ducha přírody.

57 Schelling neuvádí žádný příklad. Mám však za to, že má na mysli savce.

58 Tamt., str. 179.

59 Bernd-Olaf Küppers poukazuje na to, že pojem „Bildungstrieb“ (*nisus formativus*) přejímá Schelling od „göttingenského anatoma“ Blumenbacha, který jej zavádí v knize *Über den Bildungstrieb* z r. 1789. Srv. B.-O. Küppers, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt a. M. 1992, str. 128–129. Otázkou, zda vůbec a případně jak souvisí tento pojem s Herderovým pojmem „Kunsttrieb“, nechávám stranou. Zřejmé nicméně je, že Blumenbach ho používá pro výklad fyziologických procesů v organismu, zatímco Schelling ho již zde interpretuje metafyzicky.

si můžeme myslet v soustředných kruzích, přičemž jejich vzdálenost od centra je dána mírou, ve které duchovní centrum proniklo a přizpůsobilo si materiální podklad. Termín „čistá forma našeho ducha“ odkazuje tedy k obecnému duchu, který je přítomen nejen v lidském duchu, ale i v přírodě jako její tvůrčí princip. Strukturální izomorfie lidského ducha a obecného ducha přírody má tedy být zdůvodněna odkazem k obecnému pojmu ducha, který ovšem v *Pojednání* již není vypracován.

Podle Schellinga se však projevuje ve vztahu lidského ducha a jeho tělesnosti. Tělesnost je „věrný otisk (der getreue Abdruck) duše“,⁶⁰ přičemž priorita leží na straně nitra: tělesnost je utvářena v závislosti na sukcesi představ v nitru ducha. Tělesnost je zobrazením (Abbild) a vnějším napodobením (Nachahmung) niterného pohybu ducha. Toto zobrazení a vnější napodobení je *fyzioognomie*, přičemž fyziognomií v plném slova smyslu má jen člověk.⁶¹ Pro ostatní organismy platí vztah přímé úměry: Čím více se blíží člověku, tím více se jejich vzezření přibližuje fyziognomii, neboli získávají tvář, jež se více či méně podobá lidské tváři. O fyziognomii *strictu sensu* se však v jejich případě nebude moci mluvit nikdy, neboť jen člověk má plně rozvinutý niterný duchovní život, spočívající ve stálém přechodu od jedné představy k druhé v rámci procesu sebeobjektivace, a tudíž má jen člověk fyziognomii ve vlastním smyslu. Kritériem „blízkosti“ člověku je tedy míra rozvinutosti niterného života, jenž je identifikovatelný na tvářnosti organismu, dle míry jeho podobnosti s lidskou fyziognomií. Fyziognomie je tedy úplným proniknutím syrové matérie duchem, či jinými slovy: Lidská fyziognomie je výrazem toho, že tvůrčí pud obecného ducha si plně přizpůsobil (sich selbst angebildet) syrovou matérii. Schelling tedy sice přejímá od Leibnize představu, že schopnost apercepce tvoří základní kvalitativní předěl mezi monádami, avšak v rámci oboru monád, které nemají apercepce, promýšlí Schelling proces jejich postupného přibližování ke schopnosti apercepce.

Z provedených výkladů je patrné, že již v tomto období je u Schellinga naznačen přechod od transcendentálního idealismu k pozdější spinozovsky inspirované metafyzice přírody, pro niž v základu veškerého přírodního bytí stojí duch jako jeho absolutní tvůrčí substance, kterou Schelling označí jako *natura naturans*. Pozoruhodné je, že tento přechod je prostředkován Schellingovým studiem Leibnizovy monadologie.

⁶⁰ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, I, str. 181. Řekl bych, že Schelling používá termíny „duch“ a „duše“ v případě člověka synonymně, přičemž by patrně bylo možné říci, že duch je duše, která má schopnost apercepce. Zde by se tak opět projevoval vliv Leibnizovy monadologie.

⁶¹ Tamt.

Schelling tuto leibnizovskou inspiraci neopustil ani ve svém identitním období, ve kterém chápe jako základní výměr absolutní substance akt jejího bezprostředního sebepoznání, jež má charakter intelektuálního názoru své vlastní identity. Schellingova absolutní substance identitního období tak představuje specifickou syntézu Spinozovy ontologie, Leibnizovy monadologie a Fichtovy koncepce Já.

Problém Schellingových úvah v *Pojednáních* spočívá v tom, že sám ještě nedokáže tyto dvě podoby filosofie odlišit: Na jedné straně zde nacházíme úvahy, které ústí ve spíše naznačenou než rozvedenou metafyziku ducha, avšak na druhé straně vede čtenáře od úvah tohoto typu zpět k transcendentálně filosofickým úvahám. Jinými slovy, Schelling kolísá mezi metafyzickým a transcendentálním výkladem pojmu ducha. Například poté, co v návaznosti na interpretovanou úvahu řekl, že organizace není možná bez produktivní síly, a tudíž musí být ve věcech mimo nás produktivní síla, jež je vytvořila, a tato síla může být pouze síla ducha, přičemž se z pochopitelných důvodů nemůže jednat o sílu lidského konečného ducha, se abruptně vrátí k úvahám ze začátku II. pojednání a prohlásí, že „duch má nazírat sebe sama v sukcesi svých představ“⁶² – a má tedy opět na mysli problém sebenázoru konečného monadického ducha. Nebo když o několik odstavců dál řekne, že „duch má v produktu nazírat pouze *sebe sama*, a tudíž musí odlišovat *sebe sama* od svého *produktu*“, nemůže mít na mysli produkt ve smyslu přírodního jsoučna, nýbrž ve smyslu apercipované představy: Představy či percepce jsou jeho vlastními produkty, a aby mohl prostřednictvím produktu nazírat sebe sama, musí se od svého produktu, tj. od apercipované percepce, odlišit. V následujícím průběhu III. pojednání pak rozvíjí již jen úvahy transcendentálně filosofického rázu, jak je v pozměněné formě přejímá a dále rozpracovává v *Systému transcendentálního idealismu*. Zmíněná nevyjasněnost je nicméně systematicky významná, protože se právě na ní mimoděk ukazuje, že pojem konečného ducha nelze adekvátně rozvinout akosmicky, tj. beze vztahu k přírodě a její imanentní teleologii, jejímž úběžníkem je její návrat zpět k duchu, který tvoří její produktivní silové centrum. Jen tak bude nakonec možné vysvětlit, proč je „každá rostlina takřikajíc skrytým rysem duše“⁶³ a „život viditelným analogon duchovního bytí“.⁶⁴

⁶² Tamt., str. 179.

⁶³ Tamt., str. 178.

⁶⁴ Tamt., str. 180. Sepsáno v rámci grantového projektu „Idea morální realizace v německém idealismu a její transformace v myšlení S. Kierkegaarda“ (P 401/13/303785 GACR).

ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird das Verhältnis von Geist und Organismus in Schellings Frühschrift *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* untersucht. Anhand einer detaillierten Analyse des Schellingschen Verfahrens, insbesondere in der 2. und 3. Abhandlung, wird gezeigt, dass Schelling implizit einen Übergang von der transzendental gefassten Subjektivität zur Metaphysik des Geistes vollzieht, der im Prozess seiner eigenen allmählich immer angemesseneren Selbstobjektivierung begriffen ist. In diesem Sinn kann hier von einer Phänomenologie des Geistes *in statu nascendi* gesprochen werden.

SUMMARY

The essay analyzes the relationship between spirit (Geist) and organism as posited by the early Schelling in his *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. A detailed analysis of Schelling's procedure, especially in the second and third treatise, shows that Schelling – rather tacitly – pursues a way leading from the transcendental concept of subjectivity towards a metaphysics of the spirit, undertaking a process of its own increasingly more adequate self-objectivation. In this sense, one can speak here of a phenomenology of spirit *in statu nascendi*.