

Univerzita Karlova

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jan Vilímek

Schellingova idea absolutna a odpadnutí ve spisu *Filosofie a náboženství*

Schelling's idea of the Absolute and Fall in his *Philosophie und Religion*

Praha 2017

Vedoucí práce: Dr. habil. Jindřich Karásek, Dr.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 2. ledna 2017

.....

Klíčová slova (česky)

Schelling, Plótinus, Kant, absolutno, idea, svémoc, odpadnutí

Klíčová slova (anglicky):

Schelling, Plotinus, Kant, absolute, idea, selfhood, fall

Abstrakt (česky)

Práce se zabývá koncepcemi absolutna a odpadnutí v Schellingově spisu *Filosofie a náboženství* z roku 1804. V 1. kapitole je stručně charakterizována idea absolutna, jak ji nalézáme v autorově předchozím spisu *Bruno aneb o božském a přirozeném principu věcí* (1802). Schelling se v této fázi svého myšlení zabývá problematikou vycházení konečných věcí z absolutna. Ukazuje se, že identitní filosofie neposkytuje přiměřené prostředky k jejímu zvládnutí. Možné východisko je spatřováno v rozhodnutí obohatit dosavadní koncept identitní filosofie o fenomén svobody. V 2. kapitole je proto podrobněji předestřeno Kantovo pojetí radikálního zla v lidské přirozenosti, aby se – po rozvinutí vlastní ideje absolutna a odpadnutí – ukázalo, že se zde Schelling inspiroval především představou inteligibilního činu jako zakládajícího nečasového aktu svobody. Inteligibilní čin ovšem není uchopen pouze jako sebeurčení konečné lidské vůle, ale jako podmínka existence neabsolutního, empiricky reálně diferencovaného světa konečných relací a struktur. Dochází tu tedy k přenášení pojmů, které původně sloužily k popisu mravních principů lidského jednání, do oblasti ontologie. Třetí kapitola se zabývá strukturou absolutna: jednoduché a nad každou určeností „naprosto ideální“ se prostřednictvím „formy“ objektivuje v „reálném“ (protiobrazu). Tento protiobraz, který je tvořen idejemi, musí být obdařen vlastní spontaneitou, protože absolutní poměry nemohou být vyjadřovány něčím nesamostatným a pouze závislým. I přes dílčí odlišnosti zde jasně vysvítá příbuznost s Plótinovým líčením inteligibilního světa. Zvláště patrné je to v paradoxním popisu idejí obsažených v protiobrazu: každá z nich, přestože je pouze „částí“ celku, je tímto celkem samým, přičemž celé absolutno je jejím prostřednictvím artikulováno zcela jedinečným způsobem. Tato kapitola dále ukazuje, že s obdobnými způsoby vyprávění jsme konfrontováni již v Anaxagorově kosmogonii a v tzv. transcendentálních pojmech středověké filosofie. Tématem 4. kapitoly je možnost a skutečnost odpadnutí. Ideje obsažené v protiobrazu mohou svobodně vstoupit do své vlastní, od absolutna oddělené partikulární existence. Uskutečnění této možnosti je aktualizací svémoci (Selbstheit). Jejím důsledkem je odpadnutí: vstup do konečnosti a produkování neabsolutních, tj. nicotných věcí. Odpadá idea sice nadále usiluje sama pro sebe tvořit absolutno, ale protože se dobrovolně odloučila od absolutních určení, náleží každá další produkce jako projekce jejího vlastního jáství nevyhnutelně už jen do říše ne-podstat. Další pasáže této kapitoly tematizují Schellingův pokus o racionalizaci svémoci prostřednictvím jejího začlenění do celku dějin. Odpadnutí se nyní jeví jako nutný, i když pouze přechodný stav, který má být překonán, aby bylo dosaženo

plnější účasti idejí na absolutnu. Původ morálního zla se zdá být v tomto širším rámci lépe uchopitelným, ale na druhou stranu vyvstává otázka, zda takto koncipovaný systém lidskou svobodu vůbec ještě připouští. Mnohá témata, která jsou ve spisu *Filosofie a náboženství* spíše jen načrtnuta (např. svémoc ve vztahu k vůli celku, dějiny jako proces Božího sebezjevení) se stanou ústředními motivy následných fází Schellingova myšlení.

Abstract (in English):

The work deals with concepts of the Absolute and the Fall in Schelling's writing „Philosophy and Religion“, written in 1804. The idea of the absolute, as we can find it in author's previous text “Bruno, or On the Nature and the Divine Principle of Things” (1802) is briefly characterised in the first chapter. In this phase of thought Schelling deals with the problematics of emanation of finite things from the absolute. It turns out, that the identity philosophy does not provide adequate means to master it. The possible way-out can be seen in his decision to enrich the existing concept of the identity philosophy by the freedom phenomenon. Kant's conception of radical evil in human nature is analysed in great detail in the second chapter. After development of the idea of absolute and fall it is obvious, that Schelling got inspired here mainly by the conception of intelligible act as founding atemporal act of freedom. The intelligible act is grasped not only as self-determination of finite human will, but as a condition of existence of an un-absolute, empirically realistically differentiated world of finite ratios and structures. We can see the transfer of concepts, which originally served to description of moral principles of human action to the ontology domain. The third chapter deals with the structure of the absolute: the simple and above any definiteness „sheerly ideal“ becomes objective to itself through the medium of „form“ in „real“ (counterpart). This counterpart, created by ideas, must be endowed by its own spontaneity, because the absolute ratios cannot be expressed by something non-independent and completely reliant. The relationship with Plotinus description of the intelligible world is evident here although we can find some sectional distinctions. Especially evident it is in the paradox description of ideas included in the counterpart: each of them, although being just the “part” of the whole, is actually the whole itself, while the entire absolute is articulated through it in completely unique way. This chapter later shows that we are already confronted by similar ways of expressing in Anaxagoras' Cosmogony and in so called transcendental

notions of medieval philosophy. The topic of the fourth chapter is the choice and reality of the fall. The ideas included in the counterpart may freely enter their own particular existence, separate from the absolute. The realization of the choice is the actualisation of selfhood (Selbstheit) and the result of this choice is fall: the entry to finality and production of un-absolute, i.e. futile things. The fallen idea further struggles to create the absolute for itself, but because it has voluntarily seceded from the absolute designations, each and every other production belongs - as the projection its own self - inevitably just to the realm of un-essences. Next texts of this chapter thematise Schelling's attempt to rationalise the selfhood through its integration to the whole history. The fall now seems to be an essential although only transitional state, which should be surpassed to achieve fuller participation of the ideas on the absolute. The origin of moral evil seems to be better graspable in this broader framework, on the other the question then arises: does the system, drafted this way, admit human freedom at all? Many topics, which are rather outlined in the writing "Philosophy and Religion" (f.i. selfhood in relation to the will of the whole, history as the process of the God's selfrevelation) will become main themes of the successive phases of Schelling's philosophy.

Obsah

Úvod.....	8
1 SCHELLINGOVO POJETÍ ABSOLUTNA VE SPISU <i>BRUNO</i>	9
2 KANTOVO POJETÍ MORÁLNÍHO ZLA.....	11
2.1 Charakter subjektivního základu svobody.....	11
2.2 Vlohy k dobru.....	11
2.3 Sklon ke zlu.....	12
2.4 Člověk je zlý ze své přirozenosti.....	14
2.5 Nevysvětlitelný vznik zla.....	15
3 IDEA ABSOLUTNA.....	18
3.1 Idea absolutna ve spisu <i>Filosofie a náboženství</i>	18
3.2 Naprosto ideální jako „Jedno“ novoplatonismu.....	20
3.3 Forma. Tomáš Akvinský: absolutní vztahy.....	20
3.4 Duše v sebepoznání absolutna. Spinozův inspirační vliv.....	22
3.5 Eschenmayerovy námitky.....	24
3.6 Schellingova odpověď.....	25
3.7 Reálné.....	26
3.8 Část a celek v absolutnu.....	27
3.9 Způsoby vypovídání o absolutnu.....	29
4 ODPADNUTÍ.....	33
4.1 Odmítnutí nauky o emanaci a gnostický mýtus.....	33
4.2 Kritika dalších kosmogonických nauk a teodicea.....	36
4.3 Koncepce odpadnutí.....	37
4.4 Dvojitý život idejí a deficientní produkce.....	39
4.6 Tvářnost materiálního světa a antropologie.....	42
4.7 Cíl dějin.....	43
Závěr.....	45
Seznam použité literatury.....	47

Úvod

Cílem této práce je především představit koncepci absolutna a odpadnutí v Schellingově spisu *Filosofie a náboženství* z roku 1804. Jedním z důležitých problémů této fáze jeho myšlení je přesnější objasnění otázky po původu a vzniku konečných věcí v rámci identitní filosofie. Nejdříve tedy budou stručně a jen zkratkovitě nastíněny Schellingovy úvahy na dané téma, jak je nacházíme ve spisu *Bruno aneb o božském a přirozeném principu věcí* (1802). Otázky, které se v této souvislosti objevují, budou dále specifikovány např. prostřednictvím námitek, jež vůči identitní filosofii vznesl C. A. Eschenmayer. V tomto období se Schellingův zájem přesunuje k fenoménu lidské svobody.¹ Domnívám se, že vlastním motivem tohoto posunu byla nemožnost uspokojivým způsobem objasnit vycházení konečných věcí z absolutna v rámci identitní filosofie. Schellingova nauka o inteligibilním činu, jak je formulována ve *Filosofických zkoumáních bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů* (1809) je nepochybně inspirována Kantovou morální filosofií, ale určité stopy tohoto vlivu se nacházejí již ve spisu z roku 1804. Dochází tu tedy k přenášení pojmů, které původně sloužily k popisu mravních principů lidského jednání, do oblasti ontologie. Souběžně s tím Schelling do svého myšlení absorbuje i podněty přicházející z pozdně antického novoplatonismu, které velmi dobře vyhovují jeho nynější tendenci aplikovat volní charakteristiky na rovinu kosmogonie. Následující stránky by chtěly za pomoci různých dějinně filosofických perspektiv, především Kantovy pozdní etiky a novoplatonismu, podrobněji sledovat strukturu Schellingovy ideje absolutna, která je nutnou podmínkou odpadnutí jako volního aktu sui generis.

¹ Srov. JAESCHKE, Walter – ARNDT, Andreas. *Německá klasická filosofie II*. Praha: OIKOYMENH, 2016, s. 203.

1 SCHELLINGOVO POJETÍ ABSOLUTNA VE SPISU BRUNO

V roce 1802 se v Schellingově spisu *Bruno aneb o božském a přirozeném principu věcí* nachází idea absolutna v následujícím rozvržení: *absolutno* je před každým protikladem nacházející se jednota jednoty a protikladu. Absolutno jako *podstata* proto spočívá nad *formou*, která je uchopena na způsob podvojně strukturovaného principu sebepoznávajícího se absolutna. Forma může být blíže popsána ve svém aspektu jednoty 1) jako původní *obraz* (Urbild) a 2) tematizuje-li se její role protikladu jako *odraz* (Abbild).² Protože v rámci těchto vztahů odraz zcela odpovídá obrazu, může se v něm absolutno, které je zakládající jednotou obojího, poznávat. Z hlediska struktury sebepoznání jsou tu tedy dva relativně odlišné momenty (stanovisko *diference*), které jsou ovšem (nahlíženo z perspektivy absolutní *jednoty* podstaty a formy) identické.

Tato abstraktní podvojně konstruovaná identita je jednotícím ložiskem fundamentálních kategorií: ideality a reality, myšlení (pojmu) a bytí, nekonečného a konečného, obecného a zvláštního. A jelikož pod kategorií pojmu spadá i „možnost“ a ke kategorii konečného je přiřazena „skutečnost“, musí být tato identita také jednotou možnosti a uskutečnění.³ Veškerá „zvláštní konečná realita“ se tak v ideji absolutna vyznačuje nekonečně ideálním způsobem determinace.

Sebepoznání absolutna probíhá prostřednictvím rozličných forem – idejí, které jsou rovněž absolutní, protože každá z nich je realizovanou jednotou ideálního a reálného. Tímto způsobem se vyjadřuje bohatství absolutní podstaty prizmatem jednotlivých idejí, jelikož každá z nich – jako zvláštní forma – v sobě může nést unikátním způsobem a nezkráceně celou plnost absolutna. Skrytá jednota se explicitně manifestuje zobrazováním nekonečna do konečného, protože extenze každé jednotlivé formy v sobě pojímá univerzální obsah. Proces vzájemného určujícího pronikání a zobrazujícího prostupování, dynamika této nekonečně produktivní polarity podstaty a formy, se odehrává v rámci konkrétně určených absolutních podob – potencií.

V naší souvislosti je důležité, že konstrukce absolutna umožňuje změnou pojmové konfigurace pojímat jednotlivé výhradně jako empirické jednotlivé. Jednotlivé a konečné je důsledkem nedokonalého, v čase se odehrávajícího způsobu lidského poznávání vyvazováno z celkové souvislosti, jež má v ideji absolutna vzhledem k určením obecnosti

² Srov. SW IV, 237 nn.

³ Srov. SW IV, 239 nn.

a nekonečnosti.⁴ Nahlíží se pak na ně jako na nekonečně jednotlivé, tzn. jako na určené výhradně svým vztahem ke všem jednotlivostem. Obecnost a nekonečnost, s nimiž bylo jednotlivé sjednoceno v absolutnu, se nyní v derivované formě zkonečnění projevují pouze v podobě absolutně platné (obecnost) a vše postihující (nekonečnost) příčinné podmíněnosti všech jednotlivin navzájem. Bylo-li dříve jednotlivé transparentním produktem absolutna, nyní je v rozevřeném rozdílu možnosti a skutečnosti už jen proměnlivým výsledkem nekonečných vztahů uvnitř konečnosti – jevem, zdáním a nedokonalým otiskem absolutnosti. „Věc a věčnost jsou spjaty, a zároveň nevysvětlitelným, anebo přinejmenším nevysvětleným způsobem odděleny.“⁵

Nevyhnutelně tu vyvstává hned několik otázek: Jak vlastně přesněji chápat koncepci absolutna jako jednoty všech protikladů? Proč se Schelling domnívá, že vlastní skutečnost náleží pouze a toliko absolutnu, vzhledem k němuž je náš zkušenostní svět jen mrtvým otiskem a říší ne-podstat? Lze vůbec uvést nějaké důvody pro představu, podle níž je jevení konečných, navzájem od sebe oddělených věcí jen důsledkem nižšího, výhradně v čase se odvíjejícího typu poznání? A jestliže ontologická priorita náleží absolutnu a jeho rovněž tak absolutnímu způsobu sebepoznání, jak může být založeno toto nedostatečné a neadekvátní poznání? A jak je to se vznikem konečných věcí, platí-li Schellingova zásada, podle níž absolutno může pozitivně produkovat opět jen absolutní?⁶ Hledání možných odpovědí nás samo vede určitým směrem. Ve spisu *Filosofie a náboženství* Schelling vysoce hodnotí každou filosofii, která činí „princip pádu“ (Prinzip des Sündenfalls) myšlenkovým východiskem každého dalšího výkladu (43). V následujících pasážích se proto budeme zabývat první částí Kantova spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793), která by nám měla poskytnout pro naše účely důležitá vodítka, k nimž se během dalšího postupu vrátíme.

⁴ Srov. JAESCHKE, Walter – ARNDT, Andreas. *Německá klasická filosofie II.*, s. 207.

⁵ Tamtéž, s. 207.

⁶ Srov. SW VI, 36. In SCHELLING, F. W. J.. *Philosophie und Religion*. In DENKER, Alfred – ZABOROWSKI, Holger (vyd.). Freiburg/München: Karl Alber, 2008, s. 29. V následujícím budu na Schellingův spis *Philosophie und Religion* odkazovat přímo v textu arabskými číslicemi v kulatých závorkách. Způsob paginace odpovídá úzu standardně užívanému v sekundární literatuře. Všechny překlady daného spisu jsou mé vlastní.

2 KANTOVO POJETÍ MORÁLNÍHO ZLA

2.1 Charakter subjektivního základu svobody

Jednání může být označeno za morálně zlé, jestliže je vůle jednajícího subjektu určena maximami, které jsou v rozporu s morálním zákonem. Tvzení, že člověk má od přirozenosti sklon ke zlu, se vztahuje právě k tomuto subjektivnímu užití svobody, které předchází každému empiricky pozorovatelnému činu. Charakter subjektivního základu (Grund) nemůže být tedy určen přirozenými sklony nebo vnějšími objekty, protože v tomto případě by člověku byla upřena svoboda a kategorie morálního dobra a zla by pozbyla smyslu.

Vůle sama rozhoduje o pravidlu, podle kterého užívá své svobody. O povaze subjektivního základu rozhoduje povaha přijaté maximy, protože mimo ni nemůže být uveden žádný jiný určující důvod svobodné vůle. Tento první subjektivní základ se vyznačuje zvláštním rysem: je vrozený a současně získaný. Protože předchází každému empirickému užití svobody, a protože nemůže být uvedena žádná jeho příčina v čase, lze říct, že je člověku vrozen. Zároveň je ale každý člověk jeho svobodným původcem, a proto není zbaven odpovědnosti, protože o své vlastní povaze sám rozhodnul.⁷

2.2 Vlohy k dobru

Každá lidská bytost je obdařena vlohami (Anlagen), které mohou být podle jejich povahy a účelu rozděleny do tří skupin. Jedná se o vlohu k animalitě (Tierheit), k lidství (Menschheit) a k osobnosti (Persönlichkeit).

1) Člověk se ve své existenci zachovává činnostmi, jež mají svůj původ v animalitě, nakolik je tato vlastní člověku. Tato vloha může být také charakterizována pojmem čistě fyzické a mechanické sebelásky a k rozvinutí všech možností, které jsou v této dispozici obsaženy, není zapotřebí vlastního užití rozumu. Vloha k animalitě umožňuje sebezáchovu lidského individua, udržování vlastního druhu skrze pohlavní jednání, následnou péči o potomstvo a konečně prostřednictvím sociálních vztahů i lidskou společnost. I když ze zneužití této původní vlohy mohou vzejít obžerství, chlípnost a nezákonnost ve vztahu k druhým, přesto v ní nemají tyto neřesti svůj původ – na tento kořen jsou teprve dodatečně naroubovány.⁸

⁷ Srov. KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 64.

⁸ Srov. tamtéž, s. 68.

2) Vloha k lidství může být také pojednávána pod titulem fyzické sebelásky, k níž už nutně patří i užití rozumu, protože na této úrovni dochází k porovnávání nás samých s druhými. Na základě této vlohy přirozeně usilujeme o to, abychom se druhým jevíli v tom nejlepším světle. Tato vloha, i když původně slouží k udržování rovnosti mezi lidmi, se může zvrhnout v žádostivost a snahu o neospravedlnitelnou nadřazenost nad ostatními a v nepřátelství ke všem, kteří jsou vůči nám cizí. Původně je tato vloha podnětem k udržování a rozvíjení lidské společnosti, proto všechny neřesti, které v této vloze rovněž nemají svůj vlastní základ, mohou být považovány za neřesti kultury. Jde např. o závist, nevděk nebo škodolibost.⁹

3) Vloha k osobnosti je vědomí a schopnost úcty k morálnímu zákonu jako k dostačující pružině (Triebfeder) veškerého volního jednání. Aby tato vloha došla svého naplnění, musí být morální zákon jedinou pružinou jednání, což se stává pouze a jen tehdy, když svobodná vůle bez každé další podmínky přijme morální zákon do své maximy. Taková vůle se pak vyznačuje dobrým charakterem, který, jako každá vlastnost svobodné vůle, je něčím získaným. Morální zákon a úcta k morálnímu zákonu jsou pochopeny nikoli jako vloha k osobnosti, nýbrž jako idea rozumově uvažovaného lidství vůbec. Označení vlohy k osobnosti ve vlastním smyslu náleží pouze lidské schopnosti svobodně určovat jednání morálním zákonem a ve shodě s úctou, která jej nevyhnutelně doprovází. „Ale subjektivní důvod přijetí této úcty do našich maxim jako pružiny se jeví jako doplněk osobnosti, a proto zasluhuje označení jako vloha k její podpoře.“¹⁰ Vloha k osobnosti má zvláštní charakter: nikdy nemůže přinést zlé plody. Nelze ji totiž užít proti jejímu původnímu účelu, protože její aktualizace je ex definitione vždy nepodmíněně podrobena praktickému rozumu, kdežto užití předchozích vloh může být podřízeno jiným a tedy nemorálním podnětům.

2.3 Sklon ke zlu

Samotným sklonem (Hang) se rozumí vlastně predispozice k touze po požitku. Tak je například podle Kanta všem „hrubým“ lidem vlastní jen obtížně potlačitelný sklon k věcem, které způsobují opojení. Protože se zde mluví o morálním zlu, jehož nutným předpokladem je přijetí nemorálních maxim, spočívá sklon ke zlu v možnosti odchýlení se maxim od morálního zákona. Tento sklon má bez rozdílu náležet celé lidské rase, a

⁹ Srov. tamtéž, s. 69.

¹⁰ Tamtéž, s. 69.

proto může být označen jako přirozený sklon ke zlu v člověku.¹¹ Není přece ničím nepřirozeným a mimořádným, že je člověk nadán schopností „v nevyhnutelných případech“ se vědomě odchýlit od své povinnosti a sledovat vlastní zájmy. S upevňujícím se zvykem také roste neschopnost přijmout morální zákon do maxim určujících jednání. Tato schopnost či neschopnost může být nazvána dobrem či zlem lidského srdce. Zlo lidského srdce se projevuje:

1) v křehkosti (Gebrechlichkeit) lidské přirozenosti – pro člověka je velmi obtížné zachovávat přijaté správné maximy. Správná maxima v okamžiku jednání ztrácí na své naléhavosti a nestává se určující příčinou vůle.

2) v neryzosti (Unlauterkeit) lidské přirozenosti – často, i když třeba s dobrým úmyslem, dochází k směřování morálních a nemorálních podnětů. I když maxima vede k jednání, které je ve shodě se zákonem a dokonce ani nechybí síla se touto maximou řídit, je zapotřebí ještě jiných podnětů k tomu, aby jednání bylo ve shodě s povinností, a neděje se tedy pro tuto povinnost samu, protože zákon sám není dostatečným motivem jednání.

3) ve špatnosti (Bösartigkeit) lidské přirozenosti – dochází k zanedbání podnětů, které pocházejí z morálního zákona ve prospěch nemorálních pohnutek. Na tomto stupni je zcela převrácen morální řád, protože se vědomě dává přednost podnětům, kterým má náležet podřazené postavení.

Následující úvaha má ukázat, že sklon ke zlu není nic přirozeného, čemu by člověk bez vlastního přičinění podléhal: každý sklon je buď fyzický, to znamená, že se vztahuje k vůli člověka jakožto přírodní bytosti; nebo je morální, a tudíž patří k vůli člověka jakožto bytosti morální. V prvním případě se nejedná o sklon k morálnímu zlu, protože takové zlo může mít svůj původ jen ve svobodě a představa fyzického sklonu, který by nějakým způsobem vedl k svobodnému užití či zneužití vůle, je sama o sobě rozporná. „Tedy sklon ke zlému může inherovat pouze v morální schopnosti vůle. Ale morální (tj. přičitatelné) zlo není nic jiného než náš vlastní skutek.“¹² Sklon ke zlu jako morální určení lidské vůle musí pocházet ze svobodného užití svobody a nelze jej vysvětlit pomocí striktně kauzálních kategorií přírodního dění.

Sklon ke zlu může být také pochopen jako subjektivně určení vůle, které předchází každému konkrétnímu aktu, a tedy samo není vlastním aktem. Aktem se ale může rozumět 1) přijetí nejvyšší maximy, která je ve shodě nebo v rozporu se zákonem, ale i 2) jednání,

¹¹ Srov. tamtéž, s. 70.

¹² Tamtéž, s. 72.

kteřé z přijaté maximy vyplývá jako její důsledek. Sklon ke zlu je aktem v prvním smyslu. Toto první zavinění (erste Verschuldung) je rozpoznatelné pouze prostřednictvím čistého rozumu a musí mu být, pozorováno z fenomenálního hlediska, přiznán charakter vrozenosti, protože nelze uvést žádnou další příčinu toho, proč má zlo v lidské přirozenosti vůbec své místo.

Jediným prostředkem, jak vykořenit tento sklon z lidské přirozenosti, by bylo přijetí dobré nejvyšší maximy, což se zdá být nemožné, protože právě v této náklonnosti ke zlu je nejvyšší přijatá maxima postulována jako zákonu odporující.

2.4 Člověk je zlý ze své přirozenosti

Tvrzení, že člověk je od přirozenosti zlý, znamená, že tato kvalita může být přisouzena celému lidskému rodu, i když zlo nelze odvozovat z pojmu lidského druhu, protože jinak by tato vlastnost byla naprosto nutná pro lidské bytí vůbec, což je se samozřejmostí, i když bez udání důvodu, odmítnuto. Morální zlo v podobě sklonu ke zlu je spíše předpokládáno u každého člověka jako subjektivně nutné. Kantovo přesvědčení, že morální zlo je pevně zakořeněno v lidské přirozenosti, je natolik silné, že se ani nepokouší formálním způsobem tuto tezi dokázat a pouze se odvolává na běžnou zkušenost.¹³ Je nápadné, že v případě morálního zla Kant postupuje s jistotou, když ale pojednává o moralitě, tvrdí, že pro ni vlastně neexistuje žádný naprosto jistý příklad. Příklady, kterými si Kant v případě morálního zla může posloužit, musí mít tu vlastnost, že z jejich empiricky pozorovatelné podoby je možné usoudit na přítomnost protizákonných maxim, které takovému jednání předcházejí.

Jsou uváděny příklady morálního zla v rozvinutých společnostech, řeč je o neřestech kultury a civilizace. I v přátelství se může vyskytovat skrytá faleš, takže ve vzájemných vztazích i těch nejdůvěrnějších přátel je vždy přítomna jistá opatrnost. I dobrodinec musí vždy počítat s nevděkem těch, kteří jsou mu zavázáni. I když přejeme ostatním jen to nejlepší, může být v neštěstí našich přátel obsaženo něco, co nám není úplně nemilé. Pod zdáním ctnosti se často skrývá neřest nebo se nepravost ani nenamáhá se skrýváním svého charakteru. Za dobrého je označován i ten, kdo je zlý ve společensky únosné a přijatelné míře. Děti jsou oprávněně vychovávány k tomu, aby příliš nedůvěřovali cizím lidem. Civilizované státy setrvávají permanentně ve stavu válečné pohotovosti, základní principy státních útvarů jsou v naprosté neshodě s tím, co se o nich

¹³ Tamtéž, s. 74.

veřejně prohlašuje... Kant doporučuje raději odvrátit oči od všech těchto aspektů lidské přirozenosti, abychom sami nepodlehli další neřesti, totiž nenávisti k lidem.

Další příklady se obrací proti tvrzením těch, kteří se domnívají, že člověk je ve svém původním, necivilizovaném stavu od přirozenosti dobrý. Kantovým informátorem je mimo jiné také kapitán Hearne, který popisuje nevyprovokované příklady krutosti „v širých pustinách severozápadní Ameriky“. Uvádí se četné případy vědomého a svévolného usmrcení, které není důsledkem sebeobrany a ani z něho neplyne žádný prospěch. Naopak rysem takové vraždy je krutost, zvrácené smyšlení a absence svéprávnosti zbavujícího afektu. Z jednání lze s velkou jistotou usoudit na přítomnost maximy, která je v rozporu s povinností, protože je téměř naprosto minimalizován vliv přírodní kauzality na jednání.

2.5 Nevysvětlitelný vznik zla

Základ tohoto zla nemůže ležet 1) pouze ve smyslovosti a odtud pocházejících náklonností. Smyslovost je naopak spíše příležitostí k tomu, aby se morální dispozice mohla osvědčit v celé své síle, totiž ve ctnosti. Smyslové sklony nemají k morálnímu zlu žádný přímý vztah, a protože nejsme jejich původci, ale spíše jsme jimi vytvářeni, nejsme zodpovědní za jejich existenci. Naopak za náchylnost ke zlu, protože postihuje morální svobodně jedající bytosti, je člověk zodpovědný. Základ tohoto zla nemůže ležet 2) ani pouze v praktickém rozumu, protože by to znamenalo, že rozum sám zrušil mravní zákon a odtud plynoucí závaznost. V prvním případě dochází ke zrušení veškeré svobody a člověk, jestliže jsou v účinnosti ponechány pouze podněty pocházející ze smyslovosti, je redukován na úroveň zvířete a morální zlo je popřeno. V druhém případě je zrušena svoboda, protože ve světě jevů není myslitelný svobodný akt, který by nepodléhal mravnímu zákonu. Představa svobodného jednání neurčeného mravním zákonem je podle Kanta stejně rozporná jako představa příčiny působící bez jakékoli zákonitosti. Nebo bude lidská vůle bezezbytku ďábelskou, protože jedinou příčinou svobodného jednání se stanou pohnutky, které odporují mravnímu zákonu – rozpor s obecností a nepodmíněností kategorického imperativu se stane jedinou příčinou jednání.

I když existence sklonu ke zlu je zkušenostně vykazatelná, empirická pozorování neozřejmují vlastní charakter a rozumový původ morálního zla. Jeho vlastní jádro leží ve vztahu svobodné vůle k mravnímu zákonu. Ale termíny této relace jsou neempirické

pojmy, takže vlastní skutečnost sklonu ke zlu musí být apriorně odvozena z pojmu zla, nakolik je toto možné pod podmínkou svobody.

I ten nejvíce nemorální člověk se nemůže mravního zákona zřeknout. Kdyby tomu nebránily jiné pohnutky, mravní zákon by se stal dostačujícím určením vůle a byl by na základě morální vlohy přijat jako nejvyšší maxima. Přece je ale skutečností, že pro biologicko-instinktivní strukturu lidské bytosti je mravní zákon dán ve formě příkazu, protože „... na základě své stejně nevinné přirozené vlohy člověk závisí také na pružinách smyslovosti a pojímá je (podle subjektivního principu lásky k sobě) do své maximy.“¹⁴ Adoptuje tedy oba druhy pružin, přičemž každá z nich by byla sama o sobě dostatečným určením vůle. Navzájem protikladné pružiny nemohou rovnocenně spočívat vedle sebe a současně určovat jednání. Rozdíl mezi dobrým a zlým člověkem nespočívá v rozdílu mezi přijatými pružinami, ale ve způsobu, jakým se k sobě navzájem vztahují, tj. na tom, která z nich se stane podmínkou té druhé. Svobodná bytost se rozhoduje pro zlo tím, že obrací morální řád: moralita je podřízena egoistickým zájmům a sebeláska se stává podmínkou zachování zákona. Nepodmíněnost praktického zákona není určujícím důvodem jednání, protože heteronomie nabyla převahy.

Lidé jednající na základě podobných pohnutek se často cítí být ospravedlněni před zákonem a považují za vlastní zásluhu, že se dokázali vyhnout jednání, které je v rozporu s povinností a které tak rozhořčeně odsuzují u jiných. Jejich sebeúcta je neoprávněná a oni si neuvědomují, že pouze shodou okolností, díky nevášnivému temperamentu nebo v důsledku tělesné slabosti či podstoupené výchovy unikli zlým důsledkům, které by jinak s nutností plynuly z přijatých maxim. Tato nepoctivost a pokrytectví se stává překážkou rozvinutí skutečné morální dispozice. Takoví lidé pak nezřídka stavějí na odív své ctnosti, které ve skutečnosti nejsou než neřestmi. Zdáním bezúhonnosti se tu něco zakrývá. I když z empirického hlediska jednají ve shodě se zákonem, jejich inteligibilní charakter je zasažen zlem.

Možnost morálního zla se zakládá v jedinečnosti lidské situace: člověk svým noumenálním, inteligibilním zakotvením transcenduje svou přírodní určenost, zároveň však jako jev ve světě, jako bytost přírodní, překračuje tuto svou „noumenalitu“ v tom smyslu, že z ní vychází ven do světa. Oběma oblastem je vlastní specifický typ kauzality, a proto je lidská bytost místem konfliktu. Podstata a zároveň nepochopitelnost původu morálního zla spočívá v okolnosti, že jeho počátek musí být kladen právě do rozumové a

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 77.

inteligibilní sféry tohoto vztahu. Má-li být určen vliv těchto Kantových myšlenek na pozdně identitní fázi Schellingova myšlení, musíme nyní obrátit pozornost ke koncepcím absolutna a odpadnutí.

3 IDEA ABSOLUTNA

3.1 Idea absolutna ve spisu *Filosofie a náboženství*

V reflexi (zkoumáním a prověřováním porovnávaných představ) se idea absolutna podává pouze zprostředkovaně. Dospívá se k ní nepřímo, negací všeho zapříčiněného a konečného bytí. Reflexe vychází z protikladů a omezení jevového světa, aby jejich popřením dospěla k absolutnu jako k výsledné indiferenci všech rozdílů. Absolutno je pak jako pouhý pomyslný produkt jen dokonale završeným protikladem a opozicí všech relativních vztahů. Reflexivní způsob uvažování přináší vždy jen vztahem k ne-absolutnu podmíněný, nevyplněný a negativní popis absolutna. Každý je ze své přirozenosti puzen k hledání absolutna. To jej obklopuje a je tu, pokud ho člověk nemá, je-li však neočekávaně vystaven čiré harmonii subjektu a objektu, a chce ji fixovat v reflexi, absolutno mizí. Náhlé inspirace a osvícení jsou jako prchavá zjevení vzápětí střídána reflexivním rozvažováním nad ideou absolutna (19).

Všechny podoby reflexivního zachycení absolutna lze redukovat na tři základní formy: 1) v *kategorické* formě: *ani* ideální – *ani* reálné, je absolutno kladeno výhradně negativně. Neříká se, čím je pozitivně; je v ní jen negováno to, čím nemůže být. Je-li subjekt a objekt, pak absolutno samo o sobě není *ani* pouze ideální, *ani* pouze reálné. Kategorická forma patří k tradiční výbavě negativní teologie. Jejím prostřednictvím se postupně odkládají všechna pojmová určení, která si mysl může o Bohu utvořit, aby se zdůraznilo Boží tajemství a jeho radikální odlišnost.

2) *hypotetická* forma: je-li subjekt a objekt, pak absolutno je *táž podstata obou*. Právě jen této podstatě, která nevzniká dodatečně jako výsledný vztahový pojem sjednocením subjektivního a objektivního aspektu, ale naopak jej předchází a zakládá, náleží ve vlastním smyslu absolutní identita. Bylo-li v první kategorické formě absolutno určováno pouze formálně a prostřednictvím negace, je v této druhé formě absolutní identita vypovídána kvalitativním a pozitivním způsobem. Hypotetická forma totiž pozitivně říká, čím absolutno je (podstata), a kvalitativně je určuje nikoli jako subjekt či objekt, ale jako jejich identitu. Ke zrušení protikladu subjektivního a objektivního se dospívá reflexivním potvrzením jeho opaku. Zdá-li se být subjekt a objekt vůči sobě v opozici, pak podle tohoto reflexivního způsobu zachycení je vlastní podstata absolutní identita obou.

3) *disjunktivní* forma: je jen jedna *podstata*, a ta může být stejným způsobem jednou pojímána jako ideální, jindy jako reálná. Třetí forma reflexivního vyjádření využívá obě předchozí. Absolutno není samo o sobě 1) *ani* ideální, *ani* reálné, ale je 2) jakožto *táž podstata obou* 3) *ideální* i *reálné* zároveň. Absolutně ideální, aniž by mělo zapotřebí být integrováno, je samo o sobě také absolutně reálné (24).

Lze-li tzv. ontologický důkaz Boží existence interpretovat tak, že Bůh je to jedno, vzhledem k němuž myšlení zahrnuje bytí a idea realitu, pak Bůh je to jedno, které jako naprosto ideální je bez dalšího zprostředkování i reálné – každým pro sebe a každým zcela. Reflexe tento vztah nesprávně zachycuje jako výslednou jednotu vzniklou spojením ideálního a reálného prvku. Tato absolutní identita však nemůže být podána popisem, výkladem nebo definicí. Nesložené lze poznat jedině právě tak jednoduchým názorem. Např. světlo je manifestací toho, co je v přírodě jako ideální i bezprostředně reálné. Přesto od narození slepý – bez prostého názoru světla – světlo na základě sebelepšího optického či fyzikálního popisu nepochopí. Podobně je tomu i s absolutnem a jeho reflexivním popisem.

Chybí-li svým vlastním „předmětem“ absolutně určený intelektuální názor (intellektuelle Anschauung), reflexe sama do bezprostředního vztahu s absolutnem nikdy nevstoupí a tuto absenci názoru svým rozvažováním nezruší (29). Vlastní poznání filosofie se naproti tomu odehrává až ve sféře nad reflexí, a to jako završené a trvalé spočívání ve svém „předmětu“ beze všeho rozdílu a rozvojení. „Protože subjekt sám se v nazírání ztrácí, vystupuje ze sebe, ztrácí se v tom, co vůbec nemůže být objektem, tedy nemůže se stát pojmově ‚vědomým‘, navrhuje Schelling ve svém pozdějším období termín ekstase.“¹⁵ Tento bezprostřední a absolutní způsob poznání je vlastním počátkem filosofie (27). Mysl k němu nemůže být přivedena výkladem nebo poučením, jako by to bylo něco, co už dávno nevlastní a co by teprve měla přijmout. Intelektuální názor je naopak na duši to věčné a její vlastní podstata. Účelem filosofické propedeutiky je proto poznávající mysl od všeho relativního, co k ní bylo v jevovém světě a smyslovém životě nahodile připojeno, co nejvíce oddělit. Když mysl dospěje k bezprostřednímu názoru, všechny tyto pouze negativní, konečné a relativní popisy, jimiž si dříve vypomáhala, nechává jako nepotřebné pomůcky za sebou.

¹⁵ BEIERWALTES, Werner. *Platonismus a idealismus*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 144.

3.2 Naprosto ideální jako „Jedno“ novoplatonismu

Vlastní absolutno může být popsáno jako naprosto ideální (schlechthin-Ideale) (31). Je nemožné, aby k němu bytí přistoupilo jinak než skrze jeho vlastní pojem. Jazykem zmiňovaného ontologického argumentu: to, nad co nic většího nelze myslet, musí být bezesbytku nepodmíněné. Představa, že by k absolutnu mělo přistoupit něco, čím by teprve bylo uvedeno do bytí, je v sobě rozporná. Pojmové určení absolutna, jeho idea, v sobě nese vlastní svrchovanou skutečnost. Absolutno je zcela ideální, vypovídá se o něm dokonalá jednoduchost: je mimo každou formu, nepostižitelné a bez specifikace, v čisté idealitě nad každým bytím v sobě spočívající.

Setkáváme se tu s obdobou novoplatónského Jedna. Plótinus přiznával subjekt-objektovou podvojnost až druhé hypostazi svého metafyzického systému – intelektu, který jako plnost a dokonalost všech forem myslí výhradně sám sebe. I to nejdokonalejší jsoucno, jako je intelekt, je konstituováno ohraničením ve svém specifickém určení. První princip se vymyká svou absolutní jednoduchostí každé pojmově vymežitelné bytnosti a jako nadjsoucí Jedno naprosto překračuje veškeré určené bytí. V dalším kroku Plótinus rozhodně zavrhuje myšlenku, že by Jedno, jež vylučuje každou podvojnost poznávajícího a poznávaného, nedisponovalo žádným typem poznání, a v tomto smyslu bylo ve srovnání s intelektem něčím podřadnějším. První princip se má naopak vyznačovat transcendentním druhem poznání, které čerpá z plnosti předcházející každé rozštěpení a oslabující rozdvojení.¹⁶ Právě tak i *naprosto ideální*: jde o myšlení, které se nevztahuje k žádnému objektu. Je v něm dána jen čistá aktivní činnost poznání. Nestojí v protikladu s reálným, je tím, co je.¹⁷

3.3 Forma. Tomáš Akvinský: absolutní vztahy

Stejně věčná jako *naprosto ideální* je i *forma*, která je tu proto, aby neurčené a absolutně ideální existovalo také jako skutečně reálné. Forma (Form) má umožňovat dokonalý a ontologicky nezkrácený přepis čisté ideality v objektivní realitu, v níž se jako ve svém obraze „naprosto ideální“ nahlíží a tak se v tomto „sebepozorování“ produktivně zvnějšňuje jako reálné. Forma tedy určuje produkování uvnitř absolutna tím, že

¹⁶ Srov. ARMSTRONG, A. H.. Plótinus. In Týž (vyd.). *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 274–276.

¹⁷ Srov. FLORIG, Oliver. Die ideelle Reihe der Philosophie – *Philosophie und Religion* als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken. In DENKER, Alfred – ZABOROWSKI, Holger (vyd.). *F. W. J. Schelling. Philosophie und Religion*. Freiburg/München: Karl Alber, 2008, s. 88.

stanovuje ideální způsob přeměny ideality v realitu. Je tudíž mírou a formativním prostředníkem proměny niterného a subjektivního (*naprosto ideální*) v objektivní a poznatelnou předmětnost (*reálné*). V tomto smyslu může být považována za princip, který vnáší do předchozí nevynezenosti absolutnu přiměřenou určitost. Celé toto vyplývání se odehrává ve věčnosti, proto mu vůbec nelze porozumět v kategoriích časové posloupnosti. Mezi „naprosto ideálním“, zprostředkující „formou“ a objektivně „reálným“ existuje výhradně logicko-pojmová následnost. K ní si můžeme zjednat přístup následujícím popisem: v absolutnu neexistuje takové *reálné*, které by nebylo určeno *naprosto ideálním*. Toto určení reálného ideálním se děje prostřednictvím *formy*.

Věčnou přeměnu čisté ideality v realitu nelze myslet v kategoriích našeho zkušenostního světa jako navenek směřující vycházení účinku ze své příčiny nebo vcházení příčiny do účinku prostřednictvím udílené podobnosti. Takto chápaná příčina je totiž nutně odlišná od toho, čemu dává vzniknout. Např. rodiče jako působící příčiny plodí své potomky, kteří sice s nimi mají společnou druhovou přirozenost a mohou vykazovat i pozoruhodné podobnosti, ale v žádném případě nemůžeme mluvit o jejich individuální totožnosti. Pomocí tohoto příčinného vztahu tedy nelze nikdy podat přiměřený popis absolutních relací, protože takto chápané kauzální působení povede jen k účinkům, jež mají jinou podstatu než příčina, která jim dala vzniknout. Vždy zde dochází ke zrušení absolutní identity. Nicméně vycházení absolutní reality z ideálna má s popisovaným typem příčinného působení (plozením) přece jen jeden společný rys: účinek je v obou případech stejně samostatný, se svou příčinou nesmíšený a od ní oddělený.

Absolutní vztahy se vykazují takovým typem příčinnosti, v němž figuruje paradoxní syntéza jednoty a rozdílnosti. Účinek (*reálné*) je stejně jako jeho příčina (*ideální*) absolutnem, tedy 1) jedním a týmž, protože absolutno může být z definice jen jedno, a přesto je tento účinek (*reálné*) ve svém podřízení příčině (*ideálnímu* skrze formu) 2) *jiným*, relativně samostatným absolutnem (31).

Domnívám se, že určité světlo nebo alespoň pohled z jiné perspektivy na tuto pasáž mohou poskytnout některé úvahy sv. Tomáše Akvinského, který v 27. kvestii I. části Teologické sumy uvažuje o vnitřních vztazích Trojice osob v Bohu. Rozvíjena je zde představa imanentního vycházení, při němž se účinek v lokálním smyslu slova nevzdaluje od své příčiny, nýbrž v ní jako ve svém principu setrvává. Jako příklad takové imanentního vycházení může posloužit popis mentálního poznávání. Pojmové uchopení předmětu, které předpokládá poznávaný objekt a vychází z naší rozumové síly, vzchází uvnitř nás a v nás jako ve svém činiteli i zůstává. Tomáš dále říká, že čím dokonaleji

poznáváme, tím více je akt pojmového uchopení, v němž k vlastnímu poznání došlo, příbuznější a vnitřnější povaze poznávající subjektu. Je zřejmé, že i ta nejdokonalejší a nejkompexnější lidská myšlenka bude mít, jakkoli význačným způsobem, pouze akcidentální podíl na lidské rozumové přirozenosti, ale nikdy nebude touto subsistující přirozeností samotnou. Podle Tomáše však existuje „živá bytost“ nepřecházející z potence do aktu, která inteligibilním způsobem imanentně vzchází uvnitř prvního principu, s nímž sdílí tutéž božskou přirozenost.¹⁸ Tato živá bytost – druhá osoba Trojice – je jako dokonalé Boží poznání sama substance toho, kdo poznává. Imanentním vycházením je tedy konstituována rozdílnost v jednotě jako rozdílnost osob v jednotě přirozenosti.

3.4 Duše v sebepoznání absolutna. Spinozův inspirační vliv

Pokud forma, která určuje reálné ideálním, je přítomna v duši, jedná se o absolutní typ vědění. Konkrétně to znamená, že duše je uspořádána a vnitřně členěna naprosto stejným způsobem jako absolutně reálné. Poznání takto určené duše je současně i sebepoznáním absolutna. Toto poznání je „její pravdivá substance a na ní to věčné“ (26). Duše, jež je takto absolutně formována, je s absolutnem jedno a totéž, a proto má k němu zcela bezprostřední vztah. Sebe sama nazírá pod formou věčnosti a její bytí je zahrnuto v absolutní identitě ideálního a reálného. Způsob jejího poznávání překračuje každý rozdíl mezi subjektem tohoto poznání a poznávaným objektem. Otázka po jejich vzájemné shodě zde nevyvstává. Myšlení neprobíhá ve sféře konečného rozvažování, ale prostřednictvím intelektuálního názoru je poznání absorbováno do ideálních vztahů uvnitř absolutna. Předměty vůči němu nestojí jako cizí a vzdorující a samotné zjednávání náležitého přístupu k jakémukoli typu předmětnosti je nekonečně produktivní. Ocítá se v naprosté harmonii subjektu a objektu mimo každou rozpornost a nedostatečnost limitovaného poznání jako inteligibilní součást absolutna.

Podle Schellinga (24) je bezprostřední poznání absolutna vyjádřeno v následující Spinozově větě: „Pokud naše mysl poznává sebe pod způsobem věčnosti, potud obsahuje nutně poznání Boha a ví, že je v Bohu a že ji lze z Boha pochopit.“¹⁹ Alespoň

¹⁸ Srov. *STh*, I, q. 27, a. 2, co.

¹⁹ „Mens nostra, quatenus se [et corpus] sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi“ (*E5p30*). Schelling cituje tuto Spinozovu větu v latinském originálu, z jejího znění ovšem vypouští slovo uvedené v hranatých závorkách. Negativita hmotného světa totiž nemůže být předmětem absolutního poznání. Viz níže, s. 36 a 42.

konceptuální přiblížení se k tomuto náhledu, jež podle Schellinga pochází z přímé zkušenosti s absolutnem, může ozřejmit vnitřní příbuznost ideje absolutna s monistickou filosofií.

Svoboda podle Spinozy spočívá v realizaci pouze těch jednání, která plynou z přirozenosti dané bytosti. Vlastní svobody lze tedy dosáhnout jen tehdy, stane-li se člověk adekvátní příčinou všech svých změn.²⁰ To se ale nezdá být uskutečnitelné, jsme-li jako součásti nezměrného celku neustále trpně vystaveni působením mnoha příčin, které se jeví vzhledem k nám jako cizí a vnější. Tato trpnost se zračí v afektech jako ve vědomím doprovázených změnách stavu těla. Základní, zkušenostně bezprostředně ověřitelná klasifikace je dvojitá: 1) afekty, které uschopňují k jednání a které jsou v jednotě s naší tendencí k sebezáchově, pociťujeme jako slastné a předmět, který je obvykle vyvolává, milujeme. Jsme-li 2) naopak vystaveni tomu, co omezuje naši přirozenou spontaneitu, zmocňuje se nás strach a nenávisť.²¹

Nejdokonaleji se lidská schopnost autonomně jednat projevuje v aktivitě ducha nabývajícího adekvátní ideje. Cesta pozvolného osvobození z poddanství vášní spočívá právě v postupném proměňování trpných afektivních představ prostřednictvím jasných a rozlišených idejí těchto stavů. V nich jsou dané stavy nahlíženy jaksi bez ohledu na dotčené individuum jako zahrnuté do širší, objektivní souvislosti ostatních idejí. Palčivost pasivity je neutralizována procesem aktivního vysvětlujícího výkladu. Mysl se pozvedá z aktuálního stavu psychofyzické podmíněnosti, nazírá se z perspektivy celku a ve své vrcholné realizaci se už nepociťuje jako trpný příjemce vnějšího působení, nýbrž jako vlastní subjekt celého dění.²² Jedná se tedy o jakousi racionální transformaci afektivní lidské přirozenosti.

Prostřednictvím „intuitivního vědění“, které je charakterizováno jako podílení se poznávajícího na poznávaném²³, tak lze podle Spinozy překonat vlastní individuální zvláštnost a prostřednictvím adekvátních idejí nazírat sebe *sub specie aeternitatis*: v nadčasové skutečnosti a neodvisle na fakticitě momentálního uspořádání časoprostorových jednotlivin. Je-li tohoto vhledu dosaženo, pak ztrácejí klamné představy navzájem oddělených a autonomních entit na své domnělé apodiktivnosti. Už není samostatných a disparátních jsoucen, protože ve vlastním smyslu existuje pouze to,

²⁰ Srov. RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 308–309.

²¹ Srov. tamtéž, s. 304–305.

²² Srov. tamtéž, s. 305.

²³ Srov. tamtéž, s. 292.

co je obsaženo v absolutní substanci jako její modifikace. Aktualizuje-li lidská mysl svou schopnost vztahovat vše, včetně afektů, k ideji Boha, pak ji už nelze více považovat za odlišnou a vydělenou ze zbytku přírody. Zná se v jednotě jediné substance jako se vším sjednocená.²⁴ Iluzorní představa izolovaných jednotlivin, z nichž by svět sestával na způsob agregátu, se rozpouští ve všezahrnující vizi jediného nekonečně aktuálního celku. Realizované intuitivní poznání splývá se svým předmětem, se substancí, „jejíž esence je konstituována nekonečně mnoha, svého druhu nekonečnými atributy.“²⁵

Spinozova teze, podle níž dokonalé intuitivní poznání prostřednictvím vzájemné souvislosti adekvátních idejí a jejich nutné závislosti na absolutní substanci ústí ve ztotožnění s Bohem, je v dokonalém souladu se Schellingovou vlastní intencí. Výsledek Spinozovy metafyziky je východiskem Schellingova identitního myšlení. Rovněž fakt, že vlastnosti *intuitivního vědění* jako neempirického, nediskurzivního a bytostného vzhledu do celku skutečnosti²⁶ bez zbytku odpovídají charakteristikám *intelektuálního názoru*, svědčí o genetické příbuznosti obou systémů.

3.5 Eschenmayerovy námitky

Schellingův spis *Filosofie a náboženství* lze také označit za polemický. Nacházíme v něm totiž vícero reakcí na námitky, které vůči filosofii identity vznesl ve svém pojednání *Filosofie v přechodu k ne-filosofii* C. G. Eschenmayer. Podle něj dosáhla filosofie v myšlence absolutní identity svého vrcholného stanoviska. Nicméně jeho vlastní realizace je dosažitelná teprve vykročením ze spekulativního uvažování do oblasti víry. Realizovaná idea absolutna jako identita poznávajícího a poznávaného totiž předpokládá jako svou nutnou podmínku určité ohraničení, v rámci něhož může být plně uchopena. Abychom si ale byli hranice vůbec vědomi, musíme ji nejprve překročit. Překročí-li však poznávající tuto hranici, opouští sféru myšlení a ocitá se v oblasti víry. A právě jen z tohoto nadřazeného stanoviska je integrace poznávajícího a poznávaného uskutečnitelná. Pokud se tedy myšlení nezrekne sebe a nevstoupí do víry, nemůže být o realizované ideji absolutna vůbec řeči.²⁷

Také původ konečných věcí z absolutna je bez vykročení nad identitu poznávajícího a poznávaného podle Eschenmayera nevysvětlitelný. Nevstoupí-li myšlení

²⁴ Srov. tamtéž, s. 309.

²⁵ Srov. tamtéž, s. 298.

²⁶ Srov. tamtéž, s. 290.

²⁷ Srov. FLORIG, Oliver. Die ideelle Reihe der Philosophie — *Philosophie und Religion* als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken, s. 83.

za práh víry, nelze v rámci absolutní identity (indiference nekonečného a konečného) konstatovat žádný skutečný rozdíl. S transformací myšlení tak jde ruku v ruce i vynoření se reálné diference jako konstitučního principu konečných věcí. Pokud ovšem nevykročíme nad hranice absolutna, musí, pokud jde o původ konečných věcí, platit následující: buď 1) zakládající diference leží mimo absolutno a je proto stejně nepodmíněná a věčná jako absolutno samo. Nebo 2) tento rozdíl leží uvnitř absolutna samého, a to je tak zjevně „zakaleno“. První možnost je vyloučena, protože mimo absolutno nemůže být ještě něco jiného. Proto podle Eschenmayera nutně nastává druhá možnost: Schellingem postulované absolutní sebepoznání je zároveň i vytvořením skutečného rozdílu, diferenciací uvnitř absolutna, vycházením do neabsolutních relací, zkonečněním.²⁸

3.6 Schellingova odpověď

Idea absolutna právě nepřipouští žádné ohraničení. Ne-filosofie klade nad absolutno ještě Boha, k němuž se přibližuje vírou. Tvrdí, že je nutno vykročit z hranic identity subjektivního a objektivního do víry jako do vztahu s novým rozdílem. Právě v tom je její hlavní omyl. Absolutno se jí dává jinak, než jak ve skutečnosti je. Má o něm jen neúplnou a nedokonalou představu. Právě proto se může nesprávně domnívat, že filosofie identity je završeným systémem, který nicméně musí být doplněn vírou. Pokud ale v absolutnu zaniká veškerá touha pocházející z neshody mezi poznáním a jeho předmětem, z jakého důvodu by měl být rozdíl znovu zaveden? Už v tom se ukazuje, že ne-filosofie nemá bezprostřední vztah k absolutnu. Nový rozdíl nemůže zjednat dokonalejší přístup, ani nepřipojí něco nového k tomu, co filosofie už dávno vlastní nesrovnatelně jasnějším způsobem v intelektuálním názoru. Ne-filosofie o sobě říká, že chce vykročit ze vztahu absolutní identity. Mnohem spíše je tomu tak, že dosud nepřšla od poznání s rozdílem k vlastní jednotě poznávajícího a poznávaného (19).

Podle Eschenmayerovy námitky sebepoznání absolutna je vycházení absolutnosti z ní samé do rozdílu, tedy dělením a vposled zrušením identity. Podle Schellingovy zamítavé odpovědi se vlastní identita vypovídá o *naprosto ideálním*, „... které se vznáší nad veškerou realitou a nikdy nevystupuje ze své věčnosti“ (31). Jeho identita není rušena objektivací absolutna v reálném. *Naprosto ideální* nadále zůstává samo v sobě a nesmíšeno se svým reálným protiobrazem. Absolutno se tedy strukturuje prostřednictvím

²⁸ Srov. tamtéž, s. 84.

formy beze změny *naprosto ideálního* a „... aniž by toto vytváření jakkoli postihlo sám pramen.“²⁹ *Naprosto ideální* se nestává současně reálným, ani nevstupuje do rozdílu s reálným jako se svým protiobrazem. Není poutáno nutností, ale nutnost nastoluje.³⁰ Nad realitou, která z něj jako táž a přece jiná (podle disjunktivní formy) spontánně vyvěrá, spočívá v nejhlubším klidu a beze změny. *Naprosto ideální* tedy v procesu sebepoznání absolutna nevchází do rozdílu.

3.7 Reálné

Zavádí se snad do absolutna rozdíl spolu s objektem? Tak tomu také není. To, v čem se absolutno poznává, *reálné* (Reale), musí být stejně tak celým absolutnem, protože cokoli omezené rozdílem není upotřebitelné pro ontologicky nezkrácený přepis ideality do reálných vztahů. *Naprosto ideální* není skutečně reálné, nestane-li se v *reálném* opět absolutním (jen v jiné podobě). Prostřednictvím *formy naprosto ideální* přenáší na *reálné* celou svou bytnost, a protože ideální nemůže být základem něčeho, co není samo absolutní, je *reálné* jako objekt nutně samostatným a rovnocenným protějškem ideálna – protiobrazem (Gegenbild). V žádném případě se nejedná o běžný odraz, jehož automatickou funkcí je jen slepě a mechanicky vyjevovat něco ze subjektu (např. na způsob stínohry, prostého zrcadlení vodní hladiny, projekčního plátna atd.). Musí mít paradoxní vlastnosti živého, aktivně sebe utvářejícího obrazu, jehož samostatné a nesmíšené bytí je výhradně a jen pro jiné. *Naprosto ideální* se do tohoto a v tomto reálném obraze nazírá a tak přijímá objektivní formu strukturálně dokonalé kompozice. Přestože reálné není tak jednoduché jako *naprosto ideální*, protože je to ideální představované v reálném, nikde se tu nevynořuje rozdíl. Dokonalá identita mezi absolutním „předmětem“ a jeho obrazem to vylučuje. Reálné – jako věčně jiné podle myšlenkového určení – je z hlediska absolutní podstaty stále totéž.

Reálnému jako adekvátnímu zobrazení *naprosto ideálního* ovšem náleží tato absolutní samostatná tvořivost pouze tehdy, je-li jako určené *formou* zahrnuto do jednoty absolutna. Platí tedy, že reálné musí být samostatné a nesmíšené, aby i reprezentace ideálního byly skutečně samostatné – objektivní. Ale platí také, že je to *naprosto ideální*, které právě a jen skrze absolutní *formu* udílí svému protiobrazu moc a schopnost zpředměnit veškerou idealitu. Není žádné absolutně reálné o sobě, ale jen reálné určené

²⁹ Srov. ARMSTRONG, A. H.. Plóinos, s. 271.

³⁰ Srov. tamtéž, s. 272.

ideálním. Protiobraz je proto samostatný a podle podstaty identický s ideálním právě jen ve své služebné schopnosti pod určeními formy vytvářet adekvátní reprezentace ideálna (ideje). Jen v nich je jeho naplnění. Je produkován a zároveň jako věrný obraz *naprosto ideálního* produkuje ideje, které jsou stejným způsobem nekonečně tvořivé. Zobrazení *naprosto ideálního* v reálném, vytváření idejí protiobrazem, stejně jako následné produkty a sebeprojekce těchto idejí, nakolik jsou určeny *formou*, jsou jedním a tímž pohybem sebepoznávajícího absolutna. Absolutnost je přijímána od *naprosto ideálního*, aby se i reálná vyslovení subjektu mohla stát absolutní realitou. Každá idea pod určeními formy jakoby z vlastní perspektivy vytváří reálnou reprezentaci *naprosto ideálního*. Tento její produkt jako reálná objektivace absolutna v sobě opět nese ideální prvek (aspekt určení formou), který spontánně tíhne k dalšímu sebevyjádření a tedy produkuje ideu jako další konkrétní a speciální obraz jednoty ideálna a reálna, jež je opět samostatně tvořivý, a tak donekonečna. Schelling tento fraktálový pohyb sebetvořícího a rozvíjejícího se absolutna nazývá *transcendentní theogonií*. Původní v sobě zavinitá implicitní plnost absolutna je ideálním způsobem reálně explikována ve stupňovitém uspořádání celých pásem jednotlivých podstat. Jedná se o pohyb zjevování, o manifestaci všech skrytých dimenzí. Skutečný rozdíl tedy nevchází ani spolu s objektem, protože tímto způsobem v absolutnu vzniká pouze partikulární a zvláštní realita, která je stejně jako ono „... absolutní, ideální, zcela duší, čistou natura naturans“ (35).

3.8 Část a celek v absolutnu

Na vznik rozdílu v sebepoznání lze usuzovat i následujícím způsobem: „Absolutní identita, uvažována jako to subjektivní, je čistou jednoduchostí bez každého rozdílu, ale v objektivním neboli reálném jako ve svém opaku bude nutně ne-identitou neboli rozdílem“ (33).

Námítka říká: *naprosto ideální* se stává v reálném jako ve svém protiobrazu objektivním v konkrétních určeních a podobách. Stav původní jednoduchosti a stav následné uspořádanosti tudíž nejsou identické. Počáteční identita musela být rozštěpena, aby se jednolitě stalo členěným a jednoduché složeným. Nerozdílnost na sebe vzala podobu strukturovaného celku, jehož části jsou navzájem reálně odlišné. Jestliže se tedy *naprosto ideální* stává v protiobrazu objektivní realitou jako celek navzájem odlišných idejí, pak je identita zrušena právě touto diferenciací v části. Absolutno nutně vstupuje

aktem sebepoznání do rozdílu. Schelling na tuto námitku odpovídá v klíčové pasáži poukazem na zvláštní vztah, který je v absolutnu mezi celkem a jeho částmi:

„Pokud jde o samotný rozdíl, mohl by spočívat jen v tom, že by se jedna a táž identita stala objektivní ve zvláštních formách. Tyto formy by ale mohly být jen ideje, protože jen v nich se všeobecné, absolutnost, stává se zvláštním takovým způsobem jedním, že ani ona (absolutnost) tímto (zvláštním), ani toto (zvláštní) onou (absolutností) není rušeno. V idejích jsou jen pouhé možnosti rozdílů, ale žádný skutečný rozdíl, protože každá idea je univerzum pro sebe a všechny ideje jsou jako jedna idea. Kdyby se tomuto stávání se rozdílným absolutna prostřednictvím sebepoznání rozumělo jako skutečnému, nikdy by se nekonalo v protiobrazu absolutna, a ještě méně tedy v něm samém; neboť když se samo diferencuje, tak se nediferencuje v sobě samém, nýbrž v jiném, které je jeho reálné, a také ne skrze sebe, nýbrž skrze formu, která plyne z plnosti absolutnosti jako něco samostatného bez jeho přispění“ (33–34).

Tato pasáž se snaží předejít, jakým způsobem absolutno zůstává jednotné, přestože se v něm objevuje rozmanitost. *Každá idea je univerzum pro sebe a všechny ideje jsou jako jedna idea.* V každé ideji je myšleno celé absolutno a celé absolutno je jako shoda subjektu a objektu aktuálně vyjádřeno v každé ideji. Jinak řečeno: každá část je jednoduše samotným celkem a celek je totéž co každá část. Jestliže vlastním obsahem ideje je absolutno samé, co z ní vlastně činí právě tuto konkrétní, od ostatních odlišnou ideu? Zdá se, že v ní s převahou vystupuje nebo se v ní zesíleně zračí určitý aspekt komplexní skutečnosti. Avšak tato akcentace v dané ideji neruší, nezastírá a nepotlačuje důrazy vyjadřované v jiných „částech“ absolutna a sama nepotřebuje žádného doplnění, protože je rovněž absolutní. Mezi idejemi je tak pouze relativní rozdíl, pouhá odlišnost ve způsobu prezentace téže absolutní identity. *Pouhé možnosti rozdílů, žádný skutečný rozdíl.* Do absolutna tedy nevstupuje skutečný rozdíl, ale prostřednictvím potenciálních diferencí se v něm realizuje explicitní a dokonalá plnost.

Není bez zajímavosti, že s podobou vyjádření vztahu identity mezi částmi a celkem, a to při zachování jejich rozmanitosti, která není jednoduše totéž co prostý rozdíl, se setkáváme na rovině kosmologie a spekulativní fyziky už v počátcích západního myšlení. Podle Anaxagory je vznik a zánik v námi smyslově vnímaném světě pouze zdáním. Ve skutečnosti žádná jednotlivost nevzniká ani nezaniká, nýbrž se podle Rozumem stanovené míry směřuje ze skutečných věcí a do nich se také rozlučuje.³¹ Tyto

³¹ Srov. DK 59 B 17. In KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD M.. *Předsókratovští filosofové*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 461.

skutečné věci či kvality (semena všech věcí, částičky či podíly) jsou nekonečně dělitelné. Jako částičky všeho jsou všude a vším ve všem. Každá libovolně vydělitelná část je sama opět kvalitativním celkem, který je stejným způsobem nekonečně dělitelný atd. „... jakoby každý elementární dílec věcí, ať si je jakkoli malý, byl vskutku malým světem, obsahujícím nějak vše.“³² Každá jednotlivost je tak ztělesněním či zobrazením celého univerza ve veškeré jeho rozmanitosti a neexistuje minimum, které by v sobě neobsahovalo celé univerzum. „Vnitřní horizont každé věci je právě tak všeobsáhlý jako horizont vnější.“³³

Jak už bylo řečeno, v *reálném*, určeném všeobecností absolutní formy, je *naprosto ideální* objektivní ve zvláštních formách – *idejích*. V každé takové absolutní ideji se uskutečňuje naprostá shoda konkrétní jednotlivosti s obecným – *zobrazení nekonečnosti do konečného*. Vyskytují se tu vskutku jedinečné poměry: v každém fragmentu nekonečna je úplnost celkové kompozice jako realizované absolutno. Všechny ideje jsou předivem svých vztahů navzájem propojené a kompatibilní, přičemž každá je zvláštní a zároveň co do obsahu identická s absolutnem samotným i ostatními. Neexistuje dílčí pohyb, který by jako nějaká skrytá prasklina probíhal nevědoucím prostředím. Není tu žádné centrum, přelévání moci, z nerovnosti plynoucí nadřazenost, selektivní preference, domáhání se nároků, reaktivní potence, periferie. Vše je aktuální, průhledné, transparentní, a přitom v plnosti nekonečně partikulární a rozmanité. S nejsilnějším vyjádřením této nauky či zkušenosti se setkáváme opět u Plótina:

Tam je totiž všechno průzračné, žádná temnota, nic co by kladlo odpor, nýbrž každý a všechno je každému zjevné až do nitra – vždyť světlo je zjevné světlu. *Tam* totiž každý má v sobě všechno ostatní a opět zří všechny věci v každé jiné, takže jsou všechny věci všude, všechno je vším a jednotlivá věc je vším a záře je nezměrná; každá z nich je totiž velká, neboť *tam* je i malé velké; i Slunce je *tam* všemi hvězdami a každá hvězda je Sluncem a všemi ostatními hvězdami.³⁴

3.9 Způsoby vypovídání o absolutnu

Ústředními kategoriemi či nejobecnějšími rody tohoto inteligibilního univerza jsou bytí, pohyb, klid, různost a totožnost.³⁵ Intelekt žije nejlepším způsobem nekonečně překypujícího života, který se nikdy nevyčerpá, ani neomrzí. Vše v něm nazírá vše ostatní

³² PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996, s. 225.

³³ Tamtéž, s. 230.

³⁴ PLÓTINOS. *Enn.* V,8(31), 4,5–10. In ARMSTRONG, A. H.. *Plótinus*, s. 283.

³⁵ Srov. PLATÓN. *Soph.* 254–255.

i samo sebe jako neomezené a navzájem pouze relativně či pomyslně odlišné. Co nás tedy opravňuje vypovídat o něm jednu určitou kategorii? Jak můžeme o čemkoli v intelektu říci, že je právě tímto určitým, když přece vše, co je inteligibilní, je jako celek samo vším, a když jako malé je i velké a jako slunce všemi hvězdami?

a) výpověď o celku

Podle A. H. Armstronga výpověď o inteligibilním světě v rámci novoplatonismu předpokládá „... reflektivní analýzu, která vynáší na světlo různé stránky téhož celku.“³⁶ Protože způsob, jakým Schelling koncipuje absolutno, je v mnoha ohledech příbuzný s druhou hypostazí novoplatonismu, tj. intelektem, je reflektivní analýza upotřebitelná i pro naše účely. Položíme-li důraz na *skutečnost* (v rámci námi užívané terminologie na absolutní realitu), setkáváme se s bytím. Jestliže vyzdvihneme *život a myšlení* (čirou činnost naprosto ideálního a spontánní produkovaní protiobrazu), připisujeme absolutnu pohyb. Při pohledu na *neměnnost*, která je důsledkem dokonale realizovaných a završených vztahů v absolutnu, oněch konkrétně určených absolutních podob, zasahuje nás jeho klid. Zohledníme-li *rozmanitost*, v níž se ideálno objektivuje, ono zobrazování nekonečnosti do konečného, všímáme si různosti, která jako pouze potenciální rozdíl mezi částmi v absolutnu nevyklučuje *jednotu*, a tedy i celkovou totožnost.³⁷

Středověké filosofie užívá při popisu základních ontologických charakteristik jsoucna tzv. *transcendentálních pojmů*. Podle jednoho z možných významů výraz *transcendentální* znamená „... jsoucno a to, co se vypovídá o každém jsoucnu, co následuje jsoucno jako takové a z něho vyplývá.“³⁸ Transcendentální pojmy pak postihují jsoucno v nejobecnějším způsobu bytí: v jeho vlastnostech, které mu náleží vždy, právě nakolik je jsoucnem. Podle klasifikace existují kromě pojmu *jsoucna* ještě další čtyři transcendentální pojmy, jejichž prostřednictvím uchopujeme bytostné vlastnosti všeho jsoucího. První z nich, *jedno*, se týká jsoucna uvažovaného bez ohledu na jiné (absolutně). Vypovídáme-li o jsoucnu, že je jedním nebo jednotou, máme tím na mysli jeho vnitřní nerozdělenost, celistvě a nerozborně vyplněnou existenci v jeho vlastních hranicích a danostech. Tato vlastnost nutně provází každé jsoucno, byť by jeho existence trvala jen

³⁶ ARMSTRONG, A. H.. Plóinos, s. 285.

³⁷ Srov. tamtéž, s. 285.

³⁸ GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009, §518.

po zlomek vteřiny. Z moderních autorů např. J.-P. Sartre v této souvislosti hovoří o kompresi a hutnosti bytí, v němž není žádná trhlinka, kterou by mohla pronikat nicota.³⁹

Další obecné způsoby bytí jsoucna (*něco, pravdivé, dobré*) náleží jsoucnu, pokud ho uvažujeme ve vztahu k jinému (relativně). *Něco* je protikladem nejsoucna, a proto jsoucno, které je nevyhnutelně vždy *něčím*, se musí odlišovat od ničeho. Tedy způsob bytí *něčeho* spočívá v principiální odlišnosti vzhledem k nejsoucímu. Vlastnost *pravdivé* a *dobré* je naproti tomu založena ve vztahu shody jsoucna s jiným (s rozumovou a chtějící substancí). Podle Aristotela se poznávající duše nějak stává všemi věcmi. Právě tato shoda intelektu a věci vymezuje jsoucno v jeho vlastnosti *pravdivé*. Obdobná shoda mezi jsoucnem a vůlí, která se ke jsoucnu sklání a chce je jako takové, je vyjadřována výrazem *dobré*. (I tu se tedy setkáváme s odlišností a shodou, s diferencí a identitou, s dvěma výše zmiňovanými nejobecnějšími rody z Platónova dialogu *Sofisté* – růzností a totožností.) V křesťanské metafyzice je garantem veškerého jsoucna jako *pravdivého* a *dobrého* Bůh, protože existuje pouze to, co je jím poznáváno a chtěno.

Všechny tyto transcendentální vlastnosti spočívají v jsoucnu samotném. Jsou v něm implicitně, aktuálně, nerozlišeně a sjednoceně obsaženy a vyplývají z něj. S pojmem jsoucna však nejsou jednoduše synonymní, protože blíže vymezují a určují jeho obecnost. Tak *něco* přibližuje jsoucno v protikladu k nejsoucímu, *jedno* zohledňuje jeho kompaktní nerozdělenost, *pravdivé* tematizuje toto jsoucno ve vztahu k rozumu a *dobré* ke chtění.⁴⁰ Jejich výslovné rozlišení a explikaci provádí zkoumající mysl, která na svůj předmět nahlíží z odlišných perspektiv a postupně zdůrazňuje různé aspekty jsoucna. Opět je tu tedy varianta „reflektivní analýzy“: každá z transcendentálních vlastností, přestože vyjadřuje neomezeně celé jsoucno, jej specifikuje svým zvláštním způsobem, tedy s jedinečnou akcentací a zřetelem.

b) výpověď o části

Jak jsme viděli, struktura vnitřního uspořádání Anaxagorova univerza vylučuje každou homogenitu a kvantitativní určitost. Každá kvalita je celkem, jehož částmi jsou všechny ostatní kvality, a libovolná z těchto kvalit je sama opět celkem, jehož částmi jsou všechny ostatní kvality atd. Jakákoli vědecky relevantní kvalitativně-quantitativní deskripce je nemožná, protože neexistuje nic, co je ve svých jedinečných parametrech

³⁹ Srov. SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006, s. 118.

⁴⁰ Srov. GRETT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, §518–522.

přesně určitelné. O druhově a početně neomezeném není žádné vědění.⁴¹ Čistá kvalita je ale pouze potenciální v nekonečnu ležící úběžný bod, k němuž by dospělo postupné vylučování stejnorodých částic z původně homogenní směsi, v níž jsou i protiklady obsaženy v sobě navzájem. Anaxagorás nakonec ale přece jen musí připustit určité kvality a operovat s nimi jako s posledními prvky, aby bylo možné vysvětlit vznik a zánik konkrétních věcí jako slučování a rozlučování.⁴² Konkrétní kvalita je pak vysvětlena jako *převaha* určitého druhu částic či podílů: husté se činností Rozumu odloučilo od řídkého, jasné od temného, suché od vlhkého..., a bylo umístěno na patřičné místo ve skladbě jednotliviny i světového celku.

Příbuzná je odpověď, kterou podává novoplatonismus na otázku, co nás opravňuje vypovídat o kterékoli inteligibilní části, že je právě touto a ne jinou ideou. Moderní komentátoři to shrnují následovně: „Tím, co z dané části činí ten či onen konkrétní intelekt, je podle všeho fakt, že v něm ‚vystupuje‘ určitý prvek komplexního celku: jedná se o myšlenku ‚pojmenování podle toho, co převažuje‘, která se v tradici platonismu prosadila již dlouho před Plótinem.“⁴³ Ale již Aristotelés uvádí, že v Anaxagorově světě, v němž je vše obsaženo ve všem, věci „... nabývají jména od té, které je více ...“⁴⁴ Stejným směrem nás vedou i Schellingovy úvahy o pouze relativních rozdílech mezi idejemi v absolutním protiobrazu. Ve všech čtyřech zmiňovaných systémech se setkáváme s myšlenkou „části“ (konkrétní intelekt u Plótina, idea v absolutnu u Schellinga, transcendentální pojem středověku a semeno, částice či podíl u Anaxagory), která sice není reálně odlišná od celku a jeho částí, ale ani s nimi není bezezbytku identická, protože jeden a týž absolutní celek je jejím prostřednictvím vyjadřován zcela jedinečným způsobem.

⁴¹ Srov. ARISTOTELÉS. *Phys.* I, 4, 187b7–9.

⁴² Srov. PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie*, s. 226.

⁴³ ARMSTRONG, A. H.. Plótinus, s. 286.

⁴⁴ ARISTOTELÉS, *Phys.* I, 4, 187b24.

4 ODPADNUTÍ

4.1 Odmítnutí nauky o emanaci a gnostický mýtus

Plótinus přibližuje vycházení intelektu jako spontánní, neúmyslnou a vše oživující kreativitu Jedna. Vypomáhá si uváženě imaginativní interpretací smyslové zkušenosti – podobnostvými. Nižší hypostaze se řinou ze svého pramene jako světlo ze slunce, přetékaají jako voda z nádoby, šíří se jako vůně kolem růže nebo vlny na rybníce po dopadu kamene. Ideje v intelektu „se zesložit'ují a dělí: od původní rostliny po různé druhy rostlin, od původního živočicha po různé druhy živočichů. Každá idea rozvíjí, co zahrnuje...“⁴⁵ Smíme-li užít příměru z molekulární biologie, je to podobně živoucí jako prudký rozvoj lidského embrya: od počátečního rýhování oplodněného vajíčka a diferenciacie buněk, přes jejich přeskupování a vzájemné biochemické interakce pod stále komplexnějším vlivem regulačních genů, až po vznik ontogeneticky zcela vyvinutého těla plodu a jeho orgánů.

Geneze nižších hypostazí a všeho jsoícího je uchopena jako stále se zeslabující opakování jednoho a téhož emanačního pohybu na různých ontologických rovinách. V tomto procesu bezděčného produkování lze rozlišit tři navzájem spjaté momenty: permanenci, procesi a konverzi.⁴⁶ Z permanence v sobě spočívajícího Jedna, které zůstává beze změny identické samo se sebou, vychází zprvu nezformovaná živoucího touha směřující pryč od Jedna (procesu). Ta se v následném zpětném obratu už jako nazírající navrací ke svému počátku (konverze), čímž se konstituuje ve své specifické určitosti. Původní naprostá jednoduchost Jedna je důsledkem tohoto trojfázového pohybu v nižší hypostazi (intelektu) rozlomena či zmnožena v mnohost inteligibilních částí, které ve srovnání se svým zdrojem vykazují mnohem slabší typ jednoty.⁴⁷

Duše jako další hypostaze vychází z intelektu obdobným způsobem jako intelekt z Jedna. Na své vrcholné úrovni žije takřka životem intelektu, kdežto na nižší rovině zodpovídá za formaci těl v materiálním světě. Duše je tedy prostředníkem mezi inteligibilním a smyslovým světem, garantem jejich souvislosti a jednoty.⁴⁸ Intelekt poskytuje duši v jejím sebe-konstitutivním nazíravém obratu k vlastnímu zdroji *logoi*,

⁴⁵ HADOT, Pierre. *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 24.

⁴⁶ UBALDO, Nicola. *Obrazové dějiny filosofie*. Praha: Euromedia, k. s., 2006, s. 164.

⁴⁷ Srov. ARMSTRONG, A. H.. *Plótinus*, s. 279.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 288.

podle nichž duše řídí a uspořádává hmotný svět.⁴⁹ Veškeré tvoření a produkování je vždy spontánním a nutným důsledkem kontemplace nadřazené hypostaze. Tvořící duše je jako malíř, který vytváří svůj výtvar pouhým hleděním na zobrazovaný model.⁵⁰ Viditelný svět se takto stává jakousi kopií nazřeného obsahu intelektu. Smyslový obraz samozřejmě ani zdaleka nedosahuje dokonalosti svého vzoru, protože rozmanitost, která v intelektu existuje na způsob všeprostopující jednoty, je nyní vyjadřována pouze jednotnou celkovou souvislostí časoprostorově oddělených, relativně sobě odcizených, vzájemně se střetávajících entit hmotného světa. Ale přece se i v rysech tohoto světa, např. ve fenoménech krásy a dobra, zrcadlí inteligibilní struktura jejich původu.

Duše pak na své nejnižší úrovni nazírá v pohybu konverze vlastní zdroj pouze velmi nedokonalým, nevědomě snovým způsobem, jehož důsledkem je vytvoření nejslabší a nejvíce omezené úrovně univerza. Jedná se o formy tělesného světa, které samy už nejsou produktivní, protože nejsou schopny nazíravé konverze.⁵¹ Zcela zvláštní ontologický status však náleží hmotě. Ta je jako jakési „zvěcnění“ naprosté absence nazíravého kontemplativního obratu oblastí, z níž je vyloučena jakákoli možná participace na pozitivitě Jedna. V hmotě jako čisté negativitě se tedy nenachází ani odlesk jednoty, dobra nebo strukturované určitosti. Není to ani abstraktně uchopená potencialita hylemorfismu, která je ve skutečnosti vždy aktualizována přijatou formou, ale blíže pozitivně neurčitelné médium, které v sobě jako příjemce bez interakce a změny nese všechny formy těles. Ty jsou v ní „... přítomny jako odlitky v neviditelném a beztvarem zrcadle...“⁵² Jako vzdálené stínové obrazy inteligibilního světa promítané do něčeho kvazi-existujícího. Přesto se formy v hmotném prostředí, v němž se nacházejí, nějak stávají méně dokonalými, a hmota je považována za princip zla.⁵³

Schelling rozhodně odmítá představu, že by „... mezi nejvyšším principem intelektuálního světa a konečnou přírodou...“ existovala souvislá nepřetržitost (35). Podle něj není možné, aby se jednotlivé oblasti inteligibilního univerza s rostoucí vzdáleností od jejich zdroje stávaly stále více nedokonalými. V absolutnu neexistuje žádné omezení nebo ohraničení: každá idea, protože je určena formou absolutna, je absolutně reálná a ontologicky zcela rovna protiobrazu. Vznik empirického světa nelze myslet jako postupné zmenšování nekonečných absolutních vztahů na úroveň konečných

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 290.

⁵⁰ Srov. HADOT, Pierre. *Plóinos čili prostota pohledu*, s. 26–27.

⁵¹ Srov. ARMSTRONG, A. H.. *Plóinos*, s. 292–293.

⁵² Tamtéž s. 295.

⁵³ Srov. tamtéž, s. 296.

relací. Není možný ani pozvolný přechod absolutna v jeho přímý protiklad, v absolutní privaci každé ideality, v hmotu novoplatonismu. Mezi absolutnem a naším konečným světem neexistuje souvislý přechod a kontinuita.

Novoplatonismus odděloval transcendentní *Jedno*, které je nad kategoriemi totožnosti a různosti, od *intelektu*, jenž se v jakémisi neoprávněném sebeprosazování (τόλμα) a touze po autonomní existenci odděluje od vyššího principu a vstupuje do sféry rozdílu diferenciací v jednotlivé ideje.⁵⁴ Právě z tohoto důvodu mu ve srovnání s Jedním náleží ontologická deteriorita či deficiencie.⁵⁵ Schelling naproti tomu striktně trvá na ontologické rovnosti či soupodstatnosti *naprosto ideálního a reálného*. Tuto ontologickou rovnost nacházíme již v myšlence identity *obrazu a odrazu* jako dvou konstitutivních aspektů formy absolutna; je rovněž vyjádřena v disjunktivní formě reflexního zachycení absolutna: absolutno je jako ideální i reálné, táž podstata obou; setkáváme se s ní i v procesu objektivace jako v nezkráceném přepisu čisté ideality.⁵⁶ Vlastní vstup do rozdílu přichází teprve s určitým specifickým aktem, jehož důsledkem je vznik konečného smyslového světa, pouhé skutečnosti.

V naší souvislosti je důležitý postřeh, že v gnostických systémech je plnost duchovního světa konstituována jako jednota v mnohosti aiónů, aniž by v jejím rámci – na rozdíl od novoplatonismu – docházelo k nějakému neoprávněnému sebeprosazování (τόλμα). „V žádném gnostickém systému nenacházíme myšlenku, že by *pléróma* – vyšší, duchovní svět – bylo důsledkem *tolma*.“⁵⁷ Tento termín je u gnostiků vyhrazen až pro „... výkon neoprávněné smělosti nebo unáhlenosti, který vede k vytvoření hmotného světa.“⁵⁸ Schellingova *transcendentní theogonie*⁵⁹ se z tohoto hlediska může jevit jako filosofické uchopení gnostické představy „přirozenosti nesmrtelných z bezmezného“, onoho „... aiónu pravdy, v němž není žádný stín, neboť všude v něm je nezměrné světlo.“⁶⁰ Podle gnostických systémů probíhá vznik a vývoj neblahého a chaotického světa hmoty v radikální oddělenosti od říše světla, „... do pohybu byl však uveden svévolným aktem jedné z bytostí světla.“⁶¹ Schellingovou filosofickou interpretací tohoto gnostického mýtu

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 296.

⁵⁵ NĚMEC, Václav. Totožnost a různost v novoplatónských metafysických systémech. In JABŮREK, Martin (vyd.). *Jednota a mnohost*. Brno: CDK, 2008, s. 53.

⁵⁶ Viz výše s. 9, 19 a 26 této práce.

⁵⁷ ARMSTRONG, A. H.. Plóinos, s. 282–283.

⁵⁸ Tamtéž, s. 281.

⁵⁹ Srov. výše, s. 27.

⁶⁰ RUDOLPH, Kurt. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad, 2010, s. 78.

⁶¹ Tamtéž, s. 78.

se budeme podrobněji zabývat v podkapitole 4.3. Už nyní ale můžeme konstatovat, že výrazně gnostický prvek je ve spisu *Filosofie a náboženství* dobře patrný: negace hmotného světa jde ruku v ruce se stíráním rozdílu mezi vrcholnou úrovní lidské duše a absolutnem v intelektuálním názoru.

4.2 Kritika dalších kosmogonických nauk a teodicea

S mnohem větším despektem než na emanační teorii novoplatonismu Schelling pohlíží na každý výklad, který postuluje „... přímý vztah božské bytnosti nebo její formy k základu smyslového světa“ (36). Řešení problematiky vztahu mezi idejemi a kosmem, jak je obsaženo v dialogu *Timaios*, je podle něj jen nelegitimním sňatkem platónského intelektualismu a hrubě realistických kosmogonických představ. Náš autor se vši rozhodností odmítá myšlenku, podle níž by kromě absolutna (světa idejí) existovala i nepravidelná a neuspořádaná materie, která by jako chůva či matečný prostor přijímala z idejí vycházející působení a tak jimi byla blíže nespecifikovaným způsobem formována. Implicitní dehonestace smyslového světa se zračí i v příklonu k novoplatonskému názoru, podle něhož hmota (jako naprostá privace veškeré inteligibility) je tím, co ve vlastním smyslu vůbec není (35). Struktura našeho běžného zkušenostního univerza proto nemohla vzniknout lomením nebo zrcadlením světla, které vychází z božské bytnosti, v tomto ničem, protože naprostá prázdnota a zbavenost žádný odraz nepřipouští, ani nic, co do ní vstupuje, nemůže zadržet, pojmout, zakalit nebo deformovat.

Představa, podle níž různé úrovně smyslového světa vznikají jako jakási směs nekonečného a konečného principu, předpokládá, že inteligibilní světlo uvázlo v ničem (ve hmotě) a důsledkem své přítomnosti v tomto cizím prostředí bylo zakaleno. Protože ale hmota jako čirá zbavenost nemůže sama o sobě nic modifikovat nebo spoluvytvářet, implikuje představa světa jako směsi kromě principu inteligibilního světla i jemu rovnomocný princip temnoty, který v přírodě působí na nic (hmotu) a v refrakci spoutává a kalí světlo. V této antagonické perspektivě pak přítomnost inteligibilních struktur v hmotném světě nevyhnutelně vede k dualismu, k rozporné koncepci dvou protikladných absoluten.

Odmítnuta je rovněž křesťanská koncepce stvoření. Tvrzení, že Bůh sám od sebe dal počátek všemu, co existuje mimo něj, že pouze on je Stvořitel a že vše existující závisí ve své existenci bezprostředně a výhradně jen na něm, patří podle Schellinga do okruhu představ „lidového náboženství“ (39). Lidové náboženství je však profanací pravých

mystérií, která byla po svém zveřejnění nepovolanými znehodnocena a znečištěna cizorodými, hrubě realistickými prvky.

„Nauka o původu materie patří k největším tajemstvím filosofie“ (47). Žádná dogmatická filosofie nedokáže překonat následující alternativu: hmota buď existuje nezávisle na Bohu jako jemu protikladný princip, nebo je naopak na Bohu zcela závislá jako na svém stvořiteli. V prvním případě je Bůh omezen něčím mimo něj, platí-li druhá varianta, je učiněn „... původcem privace, omezení a z toho vyplývajícího zla“ (47). Vylučuje-li však Schelling předpoklad hmoty jako souvěšného a amorfního matečného principu, dualismus i kreacionismus, jak může být v rámci jeho teologizujícího myšlení původ materiálního světa vůbec vysvětlen? Stručná předjímající odpověď, která prozatímne zbavuje břemena teodiceje, by mohla znít: hmotný svět není bezprostředně stvořen Bohem ale něčím od Boha svévolně odpadlým.

4.3 Koncepce odpadnutí

Vlastní realita náleží pouze idejím v absolutnu, konečné věci naproti tomu reálné nejsou. Od absolutních idejí ke konečnému světu neexistuje žádné pozitivní zprostředkování, protože základ konečných věcí nespočívá v pozitivním sdělení reality absolutnem, ale naopak ve vzdálenosti (Etnfernung), v jejich skokovém odlomení (Abbrechen) a odpadnutí (Abfall). Schelling se v této pasáži odvolává na „právě tak jasnou a jednoduchou jako vznešenou“ (38) nauku eleusinských mystérií a pravou platónskou filosofii, podle které božské – to padlé v člověku – má být, nakolik je to jen možno, staženo z každého vztahu a společenství s tělem v časném univerzu. Tímto odumíráním smyslovému světu se jako očištnou terapií ruší a usmiřuje odtržení od absolutna.

Protiobraz by nebyl samostatný a absolutní, kdyby se nemohl svobodně ve svémoci (Selbstheit) uchopit jako jiné absolutno. Ale toto uchopení ve vlastní svémoci je současně i odpadnutím a odtržením. Sebe-objektivace absolutna poskytuje protiobrazu spolu se svou podstatou pouze možnost izolovaného pro sebe sama bytí. „... ale ne více, za touto hranicí leží trest, který spočívá v zapletení se s konečným“ (42). Protiobraz je skutečně v sobě samém jen v sebe-objektivaci absolutna. Takto určený vztah k absolutnu je mu nutností a protiobraz je svobodný právě jen v této nutnosti. Usiluje-li naopak o svémoc a seberealizaci ve vlastní kvalitě, chce-li sám o sobě být jako absolutno, odděluje se od určení nastolených absolutní formou a sám sebe uvádí do nicoty. Totéž platí také o

každé ideji pojaté v protiobrazu: její vymanění se z nutnosti objektivně reprezentovat absolutno je vstupem do vlastní nerealita a vede k produkci smyslových a pouze „skutečných“ věcí jako jakýchsi obrazů této nicoty.

V absolutnu je zobrazováním naprosto ideálního v reálném dán nezávislostí a tvořivou autonomií protiobrazu pouze *základ možnosti odpadnutí. Základ skutečnosti odpadnutí* se naproti tomu nachází jen v tom, co samo odpadlo a skrze sebe a pro sebe produkuje smyslové věci (40). Odpadlé reálné se i nadále chová jako produktivní idea, ale jelikož po aktualizaci možnosti odpadnutí už nestojí pod určeními formy, nemůže jako absolutními vztahy neurčená idea nadále vytvářet absolutno. Tyto ideje, které se uchopily ve svémoci a jsou nuceny produkovat konečné věci, aby se v nich mohly nahlížet a objektivovat, jsou označovány jako *duše*. Všechny jejich výtvořiny jsou pak jen vzniklé, produkujícím odpadlým zcela podmíněné časné věci, které nemají možnost svého bytí v sobě, protože z ní byly už jednou provždy vyvedeny. Nejsou ve vlastním smyslu reálné a vzhledem k absolutnu jim náleží jen status zdánlivých obrazů. Náš běžný zkušenostní svět a všechny konečné věci v něm tedy jako pouhé negace absolutna náleží výhradně do říše nicoty a jsou od vlastní reality ostře odděleny. Principem konečnosti je jáství (Ichheit), aktualizovaná touha po svémoci, partikulární a sebe-vymezující jednání, které vnáší roztržku do celkové souvislosti absolutna, protože se odmítá jako inteligibilní součást nadále podílet na jeho sebe-objektivizaci a chce se sebestředně učinit tím, čím může být jen v dobrovolné soudružnosti a solidaritě s celkem. Veškeré uvažování o původu a struktuře světa konečných věcí proto musí předpokládat tento „prvotní hřích“ jako své východisko. Absolutní odlomení od nekonečného i jeho důsledky přicházejí z věčnosti, jsou iracionální a nevysvětlitelné. Nelze totiž dost dobře pochopit, proč bytnost, která není co do způsobu svého poznání limitována a musí si být plně vědoma negativních důsledků svého případného jednání, se pro ně přece jen rozhodne.

Rovněž platí, že původ konečné věci je poznáván jedině skrze nekonečnou řadu příčin a působení a uchopení celé souvislosti příčinného působení je nedostupné. Principiálně neexistuje racionální procedura, která by dokázala projít celou tuto řadu a vznik konečných věcí objasnit. Možná je pouze negativní výpověď: nikdy nejsme schopni detekovat totální úhrn všech působících příčin a bezzbytku poznat zákonitost panující ve světě konečných věcí. Znamená to, že vzniklá konečná věc má pak k absolutnu výhradně a pouze nepřímý vztah: nemůže z něj bezprostředně vzniknout, ani k němu být přímo vztažena. Iracionálně obestírá původ i existenci všech konečných věcí.

4.4 Dvojitý život idejí a deficientní produkce

Odpadnutí souvisí s absolutnem pouze nepřímo: je to právě sebe-objektivace absolutna, která poskytuje protiobrazu relativní samostatnost a tím i možnost uchopit se ve svémoci, avšak realizace této možnosti není vlastním činem absolutna, ale výhradním aktem od něj se oddělujících idejí. Lze tedy rozlišit dva strukturální stavy jedné a téže ideje: tím prvním je život ideje, nakolik jako reálná spočívá v ideálních určeních absolutna a je do něj zahrnuta jako inteligibilní součást protiobrazu (aspekt ideje „o sobě“). Druhý stav (negativní aspekt ideje „v sobě samé“) je důsledkem aktualizace svémoci. Je odloučením, sobě se odcizujícím vyjitím ideje ze stavu „o sobě“, zdánlivým a nepravým životem, kterým se upisuje konečnosti a vzhledem k absolutnu se stává nicotou. Stav ideje „v sobě samé“ ovšem v absolutnu nic nemění, protože aktualizace svémoci z absolutna nic neodebírání, ani je neochuzuje. Taková idea si „žije“ v sobě samé a pro sebe fikci svého rozdíleného jáství, aniž by mohla jakkoli porušit či znegovat svůj absolutní život „o sobě“, kterému se v odpadnutí vzdálila.

Na tomto místě se opět setkáváme s obdobou plótinovského univerza, v němž naše pravá duše dlí v blízkosti intelektu, k němuž nerušeně upíná pozornost. Tím, co v touze po oddělení a samostatné existenci sestupuje do hmotného světa, aby oduševnělo rovinu časoprostorového světa, je nižší já, pouhé „... záření z vyšší duše, její obraz či vyjádření na nižší úrovni...“⁶² Obdobně lze v obou systémech rozvrhnout i cestu návratu k pravému životu. „Vyšší já vždy zůstane nahoře a my, pokud jsme v tomto těle, se můžeme rozhodnout, zda budeme žít na jeho úrovni a rozšíříme se do jeho obecnosti, nebo se co nehlouběji zanoříme do izolované oddělenosti hmotného světa...“⁶³

Spočívá-li idea v absolutnu, pak mezi jejím stavem „o sobě“ a pozitivním či relativním stavem „v sobě samé“ neexistuje žádný rozdíl. Teprve aktualizováním svémoci dochází k osamostatňování a diferenciaci obou typů jednot. Odpadlá idea usiluje sama pro sebe tvořit absolutno v reálných zobrazeních svého ideálního aspektu „o sobě“, ale protože se dobrovolně odloučila od absolutních určení, je každá její další produkce nevyhnutelně kontaminována neabsolutností. Sice se snaží v každém svém dalším produktu jako v něčem třetím oba tyto nyní už vzájemně odlišné strukturální stavy sjednotit, ale výsledná syntetická jednota je z uvedeného důvodu pouze deficientní. Všeobecnou formou konečnosti, tohoto „... jeviště rození konečných a smyslových věcí...“ (44), k němuž se odpadlá idea jako ke svému produktu připoutává, je časoprostor.

⁶² ARMSTRONG, A. H.. Plótinus, s. 260.

⁶³ Tamtéž, s. 294.

Konkrétněji lze popsat syntetizující činnost odpadlé ideje následujícím způsobem: jednota ideje „v sobě samé“ se po aktualizaci odpadnutí jako negace pravého bytí vyznačuje rozdílem mezi možností a skutečností. Tato diference zakládá univerzální dimenzi časovosti, v jejímž rámci se jeví vše, čemu dal aspekt ideje „v sobě samé“ vzniknout, jako relativní a podmíněné. „... neboť časná je každá věc, která nemá dokonalou možnost svého bytí v sobě samé, nýbrž v jiném, a čas je proto principem a formou všech ne-podstat“ (45). Dimenze časovosti nějakým způsobem v horizontu konečných věcí odráží či zobrazuje formu svémoci – vycházení z identity do diference. Totální diference se poté dává jako naprostá separace bez jakékoli jednotící souvislosti. Tímto krajním protikladem každé reality je bod (Punkt). Produkující idea se snaží integrovat tuto formu aspektem „o sobě“, dimenzí prostoru. Tato druhá dimenze je tedy naopak zpětným tvořením identity do rozdílu. Naprostá diference bodu je v nejvyšší míře negována a navrácena do identity v absolutním prostoru, v němž se žádný bod neliší od ostatních (izometrie a homogenita), protože každý z nich je určen všemi ostatními a naopak. Mezi oběma dimenzemi existuje bytostná provázanost: veškeré časové dění se odehrává v prostoru a prostor nutně trvá v čase. Prostor (vyjádření aspektu „o sobě“) do sebe jako jednotné dějiště pojímá veškeré rozdíly časného bytí. V čase se tento aspekt jeví jako minulost, jako vyhaslý obraz, v němž duše nazírá všechny diference jako ukončené, a tím znovu přijaté do identity. Aspekt „v sobě samé“ se duši dává jako budoucnost. Z budoucna totiž věci ustavičně přicházejí – vcházejí z pouhé možnosti do bytí a ve své rozdílnosti jsou vyjádřením aktualizované svémoci. Momentem indiference, tím třetím, co vzniká jako produkt obou tvořivých aspektů odpadlé ideje, je přítomnost. Přítomnost, která tu pro nazírající duši jako nezachytitelná, ustavičně probíhající přeměna budoucnosti v minulost – stejně jako „klidná hlubina“ prázdného abstraktního prostoru – vlastně nikdy není, je obrazem naprosté nicoty všech konečných věcí.

4.5 Vliv Kantovy pozice

Kantovo pojednání o původu zla v lidské přirozenosti, které jsme se pokoušeli 2. kapitole reprodukovat, mohlo Schellingovi poskytnout konceptuální schéma, jehož prostřednictvím lze precizněji uchopit vztah konečných věcí k absolutnu. Kantem postulovaný vrozený a současně získaný sklon ke zlu je aktem svobody. Toto „... první zavinění je inteligibilní čin, poznatelný pouze rozumem mimo veškerou časovou

podmínku...“⁶⁴ Je nápadné, že obdobným způsobem Schelling charakterizuje i odpadnutí jako akt oddělení se od absolutna. To podle něj přichází z absolutna (42), a jako takové nemůže být vysvětleno jazykem pojmových určení aplikovatelných na zkušenostní předměty. Odpadnutí vychází ze svobody jako zakládající nečasový akt, který jako vina (Schuld) předchází (nikoli podle času) tento život (47), a vede k paradoxnímu charakteru získané vrozenosti.

Další možnou paralelu můžeme spatřovat ve dvojím typu příčinnosti či nutnosti. Kant, jak známo, rozlišuje kauzalitu ze svobody: svobodná lidská bytost, která jedná podle principů mravní autonomie, se dobrovolně podřizuje morálním podnětům a její jednání přitom není nahodilé, ale nutné, protože je bezesbytku determinováno zákonodárstvím čistého rozumu. Druhý typ nutnosti náleží ke kauzalitě fenomenálního světa a subjekt není nikdy svobodný, je-li jako smyslová bytost určován tímto typem kauzality. Také Schelling rozlišuje dvojí nutnost. Ta první, která je totožná se svobodou, je vlastní všemu, co je v absolutnu a pod jeho určeními. Naopak ta druhá je jako důsledek odpadnutí vlastní světu konečných věcí a pociťuje se jako nátlak zvencí.

V koncepci odpadnutí je také zakódována Kantova myšlenka, že zlo spočívá v převrácení náležitého řádu. Sebeláska a přirozené sklony nabývají převahy a jednání je účelově strukturováno ve shodě se závazností kategorické imperativu pouze tehdy, přinášeli smyslově-afektivní užitek. „Stává se to, když rozum používá jednoty maxim obecně, neboli jednoty, která je vlastní morálnímu zákonu, pouze k tomu, aby do pružin náklonnosti pod jménem *blaženosti* uvedl jednotu maxim, totiž jednotu, kterou jinak tyto pružiny nemohou mít.“⁶⁵ Jako příklad takového následování zákona pouze podle jeho litery může být uvedeno např. přijetí pravdomluvnosti, protože ta zbavuje úzkostí a neshod, do nichž se nevyhnutelně zaplétá lhář usilující o vzájemný soulad jednotlivých lidí. S podobným motivem se setkáváme i v Schellingově popisu produkci strukturujících momentů odpadlé ideje. I toto osamostatněné pouze „v-sobě-samém-bytí“ převrací absolutnem „o sobě“ daný řád a ideální prvek využívá k stabilizaci a strukturaci konečných věcí, v nichž se objektivuje a poznává. Všem společný sklon nadřazovat univerzálním podnětům princip sebelásky – v Schellingových termínech z roku 1804 řečeno: vycházet z absolutnem založeného aspektu „o sobě“ směrem k bytí „v sobě samém“ a „pro sebe“ – se stává podmínkou existence neabsolutního, empiricky reálně diferencovaného světa konečných relací a struktur. Schéma dvou principů lidského jednání, dvou odlišných

⁶⁴ KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, s. 73.

⁶⁵ Tamtéž, s. 78.

motivačních oblastí, je tak extrapolováno na ontologickou rovinu. Z antinomických určení lidského jednání vzhází dynamika skladebných principů nového pojetí metafyzické procesuality. Současně s tím se objevuje i jistá vyvažující tendence: pojem zla je zbavován svého morálního významu a je užíván jako obecná charakteristika nedokonalého a limitovaného způsobu existence konečných věcí.⁶⁶

4.6 Tvářnost materiálního světa a antropologie

Duše usiluje stát se ve svém odpadnutí jiným absolutnem – sama a pro sebe se staví do pozice naprosto ideálního a pokouší se o tvoření absolutních věcí. Postupnou reprodukcí obsahů absolutna však vznikají pouze stupňovitě uspořádané potence všech konečných věcí jako její objektivace. Výsledné sloučení obou jednot v produktu totiž nemůže mít tutéž jakost jako v absolutnu. Syntéza není nadále vytvářena jedním a tímtež (produktivní identitou ideálního a reálného), ale od sebe se v důsledku svémoci nutně se lišícím dvojím. Výsledný produkt tak získává podíl na přirozenostech dobrého (aspekt o sobě) i zlého principu (aspekt v sobě samém). Pronikání obou typů jednot vede k jejich vzájemnému zakalení, takže je vytvářen „... pro evidenci neproniknutelný zdánlivý obraz neboli idol pravé reality“ (46). Hmota smyslově vnímatelného světa konečných věcí je jen důsledkem ontologicky deficientního přepisu ideality v realitu. Sama o sobě je ničím, existuje výhradně jako sebezprojekce ideje ve stavu odpadnutí. Odložení svémoci znamená její anihilaci.

Duše poté, co sestoupila do konečnosti a spojila se s organickým tělem, spatřuje praobrazy (Urbilder) už jen v jejich nepravé, materií zakalené podobě – jako rozrůzněná, prostorově oddělená a samostatná univerza. Nebeská tělesa šířící světlo v temnotě tohoto odpadlého světa se od praobrazů vzdálila nejméně, a proto také vykazují nejmenší míru materiálnosti. Ideje se mají k jasným hvězdám tak, jako se tyto hvězdy mají k dalším nebeským tělesům: hvězdy s největší zářivostí mají svůj pravý život („o sobě“) v idejích jako ve svých centrech. Když od těchto ideálních center odpadávají, aby byly ve své vysoké luminozitě odděleně a pro sebe, stávají se novými centry tentokrát už tmavších hvězd, které se těmto centřům opět vzdalují atd. Tímto od svého původu postupně stále

⁶⁶ Srov. BROWN, Robert F. Is Much of Schelling's *Freiheitsschrift* (1809) Already Present in His *Philosophie und Religion* (1804). In BAUMGARTNER, Hans Michael – JACOBS, Wilhelm G. (vyd.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift: Legende und Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag Frommann-Holzboog, 1996, s. 121.

více se vzdalujícím zakládáním je vysvětlována relativní harmonie a soulad všech nebeských pohybů.

Pravou podstatou jeví se duše, která ve svém odpadnutí produkuje tělo, je „... idea, neboli její věčný pojem, který je v Bohu...“ (60). Toto centrum v praobrazu nemůže být časným bytím odpadlé duše, stejně jako jeho zánikem, nijak zasaženo, jelikož vlastní podstata duše je bytostně atemporální a nekonečná. Věčnost duše tedy není chápána jako nesmrtelnost ve smyslu neomezeného *individuálního* přetrvávání, protože to nutně implikuje vztah k tělu a konečnosti (60). Realizovaná představa individuální nesmrtelnosti by proto vedla jen k nepřetržitému zajetí.

Navracení do centra, respektive snaha být s absolutnem zajedno, je vlastním výměrem mravnosti. Toto úsilí o obnovení konečného v nekonečném je současně také přechodem nekonečnosti do konečného (56), tzn. recipročním znovunastolováním absolutního bytí. Duše si v závislosti na míře své svémoci sama „... určuje místo své palingeneze tím, že buď začíná ve vyšších sférách druhý, materii méně podřízený život na lepších hvězdách, nebo je zapuzena na místa ještě nižší...“ (62–63). Ti, jejichž život je odkládáním svémoci, „... dospějí skrze mnohem méně mezistupňů k bodu, kde se znovu zcela sjednotí se svoji ideou...“ (62).

4.7 Cíl dějin

V tomto stručném nástinu se opět setkáváme se základním schématem odpadnutí: určitá entita se odděluje od absolutního centra, v němž má sice dokonalý, ale jen relativně samostatný život, aby se profilovala ve své separátní existenci. Vstupem do svémoci se přestává podílet na transcendentní theogonii,⁶⁷ není schopna nadále vytvářet ryzí objektivace, ale jen vlastní neabsolutností zatížené partikulární a konečné obrazy. „Konečné není ničím pozitivním, je to jen aspekt (Seite) svémoci idejí, který se jim v odloučení od jejich praobrazu stává negací. Nejvyšším cílem všech duchů není, aby absolutně přestali být v sobě samých, nýbrž aby toto v-sobě-samém-bytí pro ně přestalo být negací a přeměnilo se v opak, aby byli zcela osvobozeni od těla a každého vztahu k materii“ (62). Jestliže hmotný svět je pouhou sebeprojekcí odpadlých idejí, pak návrat duší k absolutnímu počátku, tj. odkládání svémoci, ke kterému dochází ve vědě, umění a mravním jednání (43), vede k transmutaci tmavých hvězd a k postupnému rozplynutí smyslového světa. „Velkým záměrem univerza a jeho dějin není nic jiného, než dokonalé

⁶⁷ Srov. výše s. 27.

usmíření a znovu-rozpuštění do absolutna“ (43). Bod nejzazšího odloučení je současně okamžikem návratu. „Dějiny jsou v Božím duchu básněným eposem... (57)“ První část (Ilias) je vylíčením nejzazšího vzdání se od absolutna, druhá má znázorňovat návrat (Odyssea). Ideje musely odpadnout a uvést se do konečnosti, aby jejich návrat byl vědomým a chtěným nastolením dokonalé participace na jednotě absolutna. Jejich první relativní samostatnost byla jen bezprostředním výrazem objektivace naprosto ideálního v reálném, ta druhá na konci dějin bude po zrušení předchozího odcizení samodaná (63) – plně realizovaná v absolutní bytnosti a pravdě. Bůh z nutnosti své přirozenosti propůjčil idejím samostatnost, uvedením do konečnosti je tak řečeno obětoval, aby se skrze své mravní jednání (odkládáním negativní svémoci) v něm znovu samy konstituovaly jako absolutní a vyjadřovaly jeho přirozenost. „... odpadnutí se stává prostředkem dokonalého zjevování Boha (63).“ Dějiny se ve svém celku ukazují jako nutná (Boží záměr) a současně svobodná (odpadnutí a návrat idejí) sukcesivní explikace absolutna.

Završení dějin předpokládá radikální transformaci lidského druhu a všeho dosud nám známého života. Je-li hmotný svět a dosavadní způsob existence pouze důsledkem odpadnutí, pak vyvazování se ze svémoci nutně povede k přesunování všech dimenzí nejen lidského života do ryze nemateriálních oblastí. Ustanou všechny psychofyzické vazby, výše zmiňované vlohy k animalitě a lidství⁶⁸ se budou jevit jako překonané a už nežádoucí fáze předchozí deteriorace. Duše odstoupí od mizejícího smyslového světa a jemu přiměřených typů poznání, aby vše pro ni bylo dáno nepoměrně dokonalejším způsobem. Dějiny tedy nespějí k nějakému privilegovanému modu vnitrosvětské existence, ale k radikální nesvětskosti.

⁶⁸ Srov. výše, s. 11–12.

Závěr

Příměry, pomocí nichž se Schelling pokouší přiblížit příčinu odpadnutí (např. sebeprosazování, touha po vlastní oddělené existenci, jáství), odkazují do myšlenkového světa novoplatonismu. Nicméně Plótinus vycházení nižších hypostazí nechápe pouze jako politováníhodný čin, k němuž nemělo vůbec dojít. „Výsledkem ‚pádu‘ je sice cosi, co nemá být a co má menší důstojnost než výchozí bod; Plótinus na tento výsledek však ještě nepohlíží – v gnostickém nebo schellingovském smyslu – jako na *hříšný pád a trest*. Neboť i smyslový svět – proti gnostikům – je dobrý, jeho realita a krása pochází ze základu, který v něm působí jako světová duše...“⁶⁹ Domnívám se, že daný posun může být v Schellingově případě motivován mj. také vyvstáním úzkostného životního pocitu, intenzivní a – ve srovnání s obsahem intelektuálního názoru – propastnou zkušeností „onoho neuchopitelného podloží reality, provždy nezahladitelného zůstatku, toho, co ani s nejvyšším úsilím nelze nikdy rozptýlit rozumem...“⁷⁰ Odtud „onen háv těžkomyslnosti, jímž je obestřena příroda jako celek, hluboká a nevykořenitelná melancholie všeho života“,⁷¹ která se ve své moci projevuje jako „... lačnost sebelásky, jež čím více se zříká celku a jednoty, tím je prázdnější a vyprahlejší, ale tím více i chtivější, nenasytnější a rozezlenější.“⁷²

Téma produktivní činnosti odpadlých idejí může upomínat na dnešní až umanutou potřebu zaplavovat viditelný svět technologickými nánosy partikulárních obrazů vlastní neusebrané existence.

Celek skutečnosti, který je v současném pojmání rozparcelován jako předmětná oblast zájmů mezi množství na sebe vzájemně nepřevoditelných typů vědění, je u Schellinga traktován v jednotné perspektivě všezahrnujícího filosofického systému. Schéma dynamické a mnohvrstevnaté polarity identity a diference je užito v oblasti metafyziky (absolutno a deficientní bytí odpadlého), fyziky (kosmogonie a struktura hmotného světa) i etiky (mravnost jako odkládaná svémoc). Přednost takového pojetí může spočívat v odhodlanosti k myšlení, které nerezignuje na jednotnou vizi celku, a současně je schopno neulpívat na předpřipraveném schématu a ustavičně se modifikovat, narazí-li na skutečnosti, jež nelze do stávající podoby systému bezesbytku integrovat.

⁶⁹ BEIERWALTES, Werner. *Platonismus a idealismus*, s. 136.

⁷⁰ SW VII, 360.

⁷¹ SW VII, 399.

⁷² SW VII, 391.

Velké nesnáze se skrývají především v pokusu překonat Kantovu tezi o nevysvětlitelnosti morálního zla. Rozvíjením teze, podle níž procesuální explikace absolutna vyžaduje svémocné odpadnutí idejí,⁷³ má být původ a výskyt zla systematicky racionalizován. Nevede to ale nakonec k teologicky neudržitelné představě Boha, který předpokládá a vyžaduje zlo ke svému zjevení? A nezbavuje zlo, které nemůže než nebýt, břemena odpovědnosti a nečiní z vůle jednajícího slepý instrument v mašinerii božích záměrů? O pocíťované naléhavosti daných problémů svědčí Schellingovo opakovaně vynakládané úsilí vyložit možnost individuální svobody v rámci teistického systému.⁷⁴

Klíčovým tématem spisu *Filosofie a náboženství* pro další vývoj Schellingova myšlení se tedy ukazuje být koncepce svémoci (idea ve svém negativním aspektu „v sobě“ a „pro sebe“). Ve spisu o svobodě (1809) bude prohloubena obohacením o další významové roviny a jako „vůle základu“ či „vlastní vůle“ přisouzena celému stvoření a dokonce i Boží přirozenosti jako jeden ze dvou konstitutivních momentů. Na základě této bytostné strukturální shody bude vše existující uchopeno v celkové souvislosti Božího sebezjevování v dějinách.

⁷³ Srov. výše, s. 44.

⁷⁴ Srov. JAESCHKE, Walter – ARNDT, Andreas. *Německá klasická filosofie II*, 254.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

SCHELLINGS SÄMTLICHE WERKE, Schelling, K. F. A (vyd.). I. Abteilung, Bd. I-X, II. Abteilung, Bd. XI-XIV, Stuttgart u. Augsburg, 1856-61.

- *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, (SW IV, 213 nn.).

SCHELLING, F. W. J.. *Filosofické zkoumání svobody*. Praha: OIKOYMENH, 2010.

SCHELLING, F. W. J.. *Philosophie und Religion*, (SW VI, 11 nn.). DENKER, Alfred – ZABOROWSKI, Holger (vyd.). Freiburg/München: Karl Alber, 2008.

SCHELLING, F. W. J.. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, (SW VII, 331nn.). BUCHHEIM, Thomas (vyd.). Hamburg: Felix Meiner, 1997.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Theologická summa, (STh)*. Olomouc: Krystal OP, 1937–1940.

ARISTOTELÉS. *Fyzika, (Phys.)*. Praha: Petr Rezek, 1996.

KANT, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013.

PLATÓN. *Sofisté, (Soph.)*. Praha: OIKOYMENH, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *Bytí a nicota*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

SPINOZA, Benedikt. *Etika, (E)*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1977.

Sekundární literatura:

ARMSTRONG, A. H.. Plóinos. In TÝŽ (vyd.). *Filosofie pozdní antiky*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 227–304.

BEIERWALTES, Werner. *Platonismus a idealismus*. Praha: OIKOYMENH, 1996.

BROWN, Robert F.. Is Much of Schelling's *Freiheitsschrift* (1809) Already Present in His *Philosophie und Religion* (1804). In BAUMGARTNER, Hans Michael – JACOBS, Wilhelm G. (vyd.). *Schellings Weg zur Freiheitsschrift: Legende und Wirklichkeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag Frommann-Holzboog, 1996, s. 110–131.

FLORIG, Oliver. Die ideelle Reihe der Philosophie – *Philosophie und Religion* als Versuch, menschliche Freiheit im Identitätssystem zu denken. In DENKER, Alfred – ZABOROWSKI, Holger (vyd.). *F. W. J. Schelling. Philosophie und Religion*. Freiburg/München: Karl Alber, 2008, s. 76–97.

GREDT, Joseph. *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*. Praha: Krystal OP, 2009.

HADOT, Pierre. *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha: OIKOYMENH, 1993.

HENNIGFELD, Jochem. *Friedrich Wilhelm Joseph Schellings 'Philosophische Untersuchungen Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001.

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E. – SCHOFIELD M.. *Předsókratovští filosofové*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

JAESCHKE, Walter – ARNDT, Andreas. *Německá klasická filosofie II*. Praha: OIKOYMENH, 2016.

NĚMEC, Václav. Totožnost a různost v novoplatónských metafysických systémech. In JABŮREK, Martin (vyd.). *Jednota a mnohost*. Brno: CDK, 2008, s. 48–71.

PATOČKA, Jan. *Nejstarší řecká filosofie. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1996.

RÖD, Wolfgang. *Novověká filosofie I*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

RUDOLPH, Kurt. *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Praha: Vyšehrad, 2010.

UBALDO, Nicola. *Obrazové dějiny filosofie*. Praha: Euromedia, k. s., 2006.

