

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Tomáš Gaidarus

Pojem svobody v Schellingově Systému transcendentálního idealismu

The Concept of Freedom in Schelling's System of Transcendental Idealism

Studené 2018

Vedoucí práce: Mgr. Tereza Matějčková, Ph.D.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 3. 8. 2018

Tomáš Gaidarus

Klíčová slova:

Schelling, svoboda, Systém transcendentálního idealismu, sebevědomí, absolutní Já

Keywords:

Schelling, freedom, System of Transcendental Idealism, self-consciousness, absolute I

Abstrakt

Téma svobody je se jménem F. W. J. Schellinga spojováno především v souvislosti s jeho pozdější filosofií, především pak s jeho dílem Filozofické zkoumání o svobodě. Předkládaná práce se naproti tomu zaměřuje na pojednání tohoto tématu v Schellingově spise z raného období jeho tvorby, v Systému transcendentálního idealismu. Práce postupuje od vymezení základní pozice transcendentálního idealismu v otázce vědění přes teoretický oddíl Systému, kde sleduje, jak se v původně absolutním Já ustavuje individuální vědomí, až v závěrečné části dospívá k pojednání svobody v kontextu Schellingovy praktické filosofie.

Abstract

Freedom is often associated with F. W. J. Schelling's mature philosophy, especially with his Philosophical Inquiries into the Essence of Human Freedom. The focus of this thesis is, on the contrary, to locate the concept of freedom in his juvenile work, The System of Transcendental Idealism. First, we shall present the position of transcendental idealism in the question of the possibility of knowledge. Then we will show, how it comes about, that the absolute I becomes individual consciousness, and we will finish by presenting the concept of freedom in the context of Schelling's practical philosophy.

| | |
|--|----|
| 1. ÚVOD..... | 6 |
| 2. SYSTÉM TRANSCENDENTÁLNÍHO IDEALISMU..... | 7 |
| 2.1. Oddíl teoretický: Od absolutního aktu sebevědomí k absolutnímu aktu vůle..... | 15 |
| 2.1.1. Od původního počítku k produktivnímu názoru | 17 |
| 2.1.2. Od produktivního názoru k reflexi | 20 |
| 2.2. Oddíl praktický..... | 23 |
| 2.2.1. Já přichází k vědomí – jednání a sebeurčování | 24 |
| 2.2.2. Ti druzí, aneb geneze společného světa..... | 29 |
| 2.2.3. Svoboda..... | 32 |
| 3. SHRUTÍ..... | 36 |
| 4. ZÁVĚR..... | 37 |
| 5. SEZNAM UŽITÉ LITERATURY | 38 |

1. Úvod

Schellingova raná filosofie, na rozdíl od oné pozdní, stojí v dnešní době spíše na okraji badatelského zájmu, a je-li vůbec pojednávána, činí se z ní buď parafráze Fichtova *Vědosloví*, nebo zanedbatelný předstupeň Hegelovy *Fenomenologie ducha*. Schelling je však, přes všechny patrné vlivy jeho předchůdců i současníků, svébytným a v mnohém velmi originálním myslitelem, který má dnešnímu myšlení mnoho co nabídnout.

V předkládané práci se zaměřujeme na téma svobody, které je mezi Schellingovými interprety zmiňováno povětšinou v souvislosti s jeho pozdější filosofií, přestože ani v jeho raných spisech se nejedná o marginální problém. Příčinou tohoto nezájmu může být přesvědčení, že ohniskem Schellingovy rané filosofie jsou příroda a vědění. To je však pravda jen částečně. Přestože se totiž Schelling vědění a přírodou skutečně zaobírá velmi intenzivně, nečiní tak bez dalšího. Například v *Systému transcendentálního idealismu* z vědění vychází, nicméně jeho zkoumání jej přivádí k takovým tématům jako společnost, dějiny a umění.

Naším stěžejním cílem bude představit pojem svobody, jak jej Schelling formuluje v praktickém oddíle svého *Systému transcendentálního idealismu*. Dílčí cíle pak bude tvořit jednak vymezení Schellingovy pozice v otázce jistoty vědění, jednak podání stručného nástinu teorie dějin vědomí, jak jej pojednává oddíl teoretický.

Předznamenejme ještě, že práce bude koncipována jako velmi blízký komentář k *Systému transcendentálního idealismu*, pročez se též užití sekundární literatury omezuje na nezbytné minimum.

2. Systém transcendentálního idealismu

Ze všeho nejdříve bude nám třeba vyjasnit samotný pojem transcendentálního idealismu; nemíníme se zde však pouštět do žádných dalekosáhlých spekulací, nýbrž budeme vycházet pokud možno z výměru, jež nám poskytuje Schelling sám. Ten zní následovně:

„1. Veškeré vědění spočívá na shodě něčeho objektivního s něčím subjektivním. Neboť víme jen to, co je pravdivé; pravda se však *všeobecně*¹ pojímá jako shoda představ s jejich předměty.

2. Souhrn všeho pouze *objektivního* ve svém vědění můžeme nazvat *přírodou*; souhrn všeho *subjektivního* budiž naproti tomu nazván *Já* čili *inteligence*. *Oba tyto pojmy jsou však ve vzájemném protikladu* Avšak ke každému vědění je nutné vzájemné setkání obou (vědomého a toho, co je o sobě nevědomé); úloha zní pak: vysvětlit toto setkání.

3. Ve vědění samotném – *když totiž vím* – je objektivno a subjektivno sjednoceno tak, že nelze říci, kterému obou připadá prvenství. Neexistuje tu nic prvního a nic druhého, obojí je současně a spolu *zajedno*. Když chci tuto identitu *vysvětlit*, musel jsem ji už *zrušit*. Abych ji vyložil, musím nutně jeden z těchto faktorů *předřadit* druhému, musím od jednoho *vyjít*, abych dospěl k druhému – neboť mi kromě oněch obou faktorů vědění (jakožto výkladový princip) není dáno nic jiného²

Každé vědění obsahuje dvojí: objektivno a subjektivno. Poznání je tedy ve vlastním slova smyslu syntézou, neboť ustavuje mezi oběma protiklady vztah, a to vztah identity. To, co vím, spadá v jedno s tím, o čem toto vědění mám, či lépe k čemu se toto vědění vztahuje – vědění a věděné takto tvoří jeden nedílný celek. Tento celek se „běžnému“ vědomí jeví jako bezprostřední danost. Ovšem naše otázka má nyní znít: Jak je ustavení tohoto celku, tato syntéza vůbec možná? (Neboli: Jak je možné poznání?³ Abychom takovouto otázku vůbec mohli klást, musíme onu zdánlivě bezprostřední identitu zrušit – jedině tak před námi mohou vyvstat její konstitutivní momenty. Akt zrušení bezprostřední identity se nazývá reflexe. Chceme-li nyní podat odpověď na výše

¹ V tomto jediném případě kurzíva doplněna: Je třeba se totiž vyvarovat unáhlených závěrů o Schellingově pojetí pravdy, k nimž by nedostatečné vzetí v potaz tohoto upřesnění mohlo leckoho svádět.

² F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, přel. Jindřich Karásek – Jan Patočka, Praha, 2014, str. 13–14.

³ Poznáním zde rozumím proces vzniku vědění, tedy syntézu objektivna a subjektivna.

položenou otázku, nezbyvá nám, podle Schellinga, než zvolit si jeden z oněch momentů, tj. objektivno anebo subjektivno, a předvést, jak je možné od něho samého dospět k jeho protivě. První způsob volí tzv. *Naturphilosophie*,⁴ druhý transcendentální idealismus.⁵

Odysea transcendentálního idealismu počíná tedy „nutně všeobecnou pochybností o realitě objektivna“,⁶ a jeho rozvrh zní: „vyjít od *subjektivna jako prvotního a absolutního a objektivno z něho nechat vzniknout*.“⁷ Metoda, jejímž prostřednictvím se snaží tento idealismus svůj pojem realizovat, jak samotný název napovídá, je metodou transcendentální dedukce. Transcendentální proto, že vychází z faktu,⁸ v tomto případě ze skutečnosti vědění, nikoli však tak, že by z tohoto faktu samého vyvozovala cokoli dalšího ve smyslu následného, z něho plynoucího, nýbrž tak, že se ptá po podmínkách možnosti fakticity tohoto faktu, tj. po předpokladech, jež přítomnost tohoto faktu jakožto faktu nutně klade. Je-li tedy pro mě kupříkladu to, že jsem, faktem, případná otázka transcendentálního filosofa bude znít: Co všechno je nutno předpokládat pro to, aby tato jistota mého sebevědomí byla možná? Z toho tedy jasně plyne, že fakticita faktu, v našem případě realita vědění, nesmí být založena v pouhé přítomnosti faktu ve vědomí, nýbrž musí se teprve ustavit vykázáním fakticity podmínek, jež umožňují existenci tohoto faktu právě jakožto faktu pro vědomí.⁹ Proto lze, slovy Schellingovými, říci, že „[t]ranscendentální postoj není nikterak přirozený, nýbrž umělý.“¹⁰ Neboť zatímco postoj zdravý, přirozený¹¹ považuje existenci reality, tj. objektivního světa,¹² za jistou, a

⁴ Tohoto termínu užívám po vzoru Terryho Pinkarda proto, abych předešel případným záměnám s filosofií přírodních věd. Viz Terry Pinkard, *German Philosophy 1760-1860, The Legacy of Idealism*, New York 2002, str. 178.

⁵ „Transcendentální filosofie má za úlohu ukázat, jak je vědění vůbec možné za předpokladu, že subjektivno je v něm vzato za vládnoucí a prvotní.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 19. Poznamenejme však, že *Naturphilosophie*, nakolik jsme schopni ji porozumět, sama vychází z názoru, pročez její postup nelze považovat za čistě objektivní v tom smyslu, že by subjekt vůbec nepředpokládala. Naopak, právě subjekt tvoří její nejnvtitnější hybný moment.

⁶ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 16.

⁷ Tamtéž, str. 15.

⁸ Faktem rozumím cokoli, co je „běžným“, „zdravým“, „přirozeným“ – či jakkoli jinak je ještě můžeme titulovat – vědomím považováno za samo sebou zřejmé, evidentní a o sobě dostatečné. V transcendentální filosofii je však každý fakt, mimo fakty o sobě a pro sebe naprosto jisté a zřejmé, kladen hypoteticky. Neboť „ve vědě, jakou je filosofie, neplatí žádný předpoklad, [...] v takovéto vědě právě ty pojmy, jež jsou jinak těmi nejobyčejnějšími a nejběžnějšími, vyžadují, aby byly dedukovány přede všemi ostatními pojmy.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 91.

⁹ Předmětem transcendentálního zkoumání tak není sama danost, nýbrž právě proces ustavování této danosti jakožto danosti pro vědomí. Protože pak vědomím Schelling rozumí čirou aktivitu, je i samo toto ustavování chápáno jako akt.

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 18.

¹¹ K pojetí reflexe jako nemoci ducha viz F. W. J. Schelling, *Ideje k filosofii přírody*, in: F. W. J. Schelling, Výbor z díla: rané spisy, Praha 1990, str. 105.

tedy bezprostředně danou,¹³ postoj transcendentální bezprostřednost této jistoty v reflexi ruší¹⁴ a ptá se, jak je tato jistota vůbec možná.¹⁵ Zkoumání transcendentálního idealismu tak ze všeho nejdříve pátrá po zdroji jistoty ve vědomí samém a následně se pokouší vykázt souvislost tohoto bezpodmínečně jistého¹⁶ s čímkoli, co by za jisté považováno být mohlo. Jeho poslední cíl tkví tedy v dedukci řetězce středních členů spojujících absolutní jistotu s libovolným, jistotu si nárokuje tvzením.¹⁷ Tím se tato filosofie ustavuje jakožto fundament veškerého možného vědění.¹⁸

Objasněním pojmu transcendentálního idealismu získali jsme alespoň hrubou představu ducha, v němž se naše zkoumání ponese. Čeká nás nyní nelehký úkol, totiž pokusit se, nakolik jen budeme s to, co nejjasněji vymezit výchozí bod celé naší pouti za poznáním možnosti svobody v nutnosti veskrze definovaném světě, jež nalezneme předznačen ve výše položené otázce. Reformulujeme ji, pro naše současné účely, následovně: Jak je akt syntézy z pozice subjektivna myslitelný? Neboť vědění je syntézou a každá syntéza předpokládá nějakou předchůdnou antitezi – v našem případě se jedná o protiklad subjektivna a objektivna –, vzniká nám následující obtíž: subjektivno má být protikladné, a tedy oddělené, a zároveň má tuto svou oddělenost překračovat a slučovat se s objektivnem, tj. s něčím naprosto mu odporujícím. Jak je tento rozpor řešitelný? Abychom byli s to nahlédnout podstatu Schellingovy odpovědi, měli bychom si nejdříve vyjasnit, v čem tkví jádro zmíněné antiteze, tj. čím je konstituována diference objektivna a subjektivna.

Pro začátek nám poslouží konfrontace s následující tezí: „[V]še objektivní je něčím

¹² Neboli také: skutečnosti na vědomí podstatně nezávislé, reality stojící původně mimo vědomí, či dokonce vědomí nepodmíněně podmiňující.

¹³ Čili: Vnímá fakticitu tohoto faktu jako prostý, dále neanalyzovatelný fakt.

¹⁴ Akt reflexe je aktem svobodným. Jeho naprosto zásadní role se proto ozřejmí teprve v oddíle věnovanému praktické filosofii.

¹⁵ „Tak je rozlišení mezi tím, co pochází zvnějšku, a tím, co pochází z nitra, rozlišením, jež nepochybně vyžaduje oprávnění a vysvětlení. Avšak právě tím, že je vysvětluji, kladu region vědomí, v němž toto rozlišení *ještě není* a vnější a vnitřní svět jsou vzájemně prostoupené. Tak je jisté, že filosofie, která si vůbec činí zákonem, že neoponechá nic nedokázané a neodvozené, takřka aniž by to chtěla, se na základě své pouhé konsekvence stává idealismem.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 91.

¹⁶ Bezpodmínečně proto, že v reflektivním postoji bylo vše mimo vědomí samotné – tedy cokoli, čím by mohlo být podmíněno – zpochybněno.

¹⁷ „Běžný rozum nemá ve filosofii žádné nároky než ty, který má každý předmět zkoumání, totiž nárok na to, *být úplně vyložen*.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 23.

¹⁸ O tomto tématu, jež Schelling v návaznosti na Fichteho zevrubně rozvíjí, nebudu se zde z kapacitních důvodů dále šířit. Pro úvod do problematiky, viz např. J. G. Fichte, *Science of knowledge ; with the first and Second introductions*, přel. Peter Heath, Cambridge 1982. Je však třeba dodat, že pro Schellinga si transcendentální filosofie v posledku činí nárok stát se vědou o bytí vůbec, neboť jejím nejvyšším cílem je vykázt princip objektivna ve vědomí samém.

spočívajícím, fixovaným, co samo není schopno jednání, nýbrž je pouze objektem jednání. Já [subjektivno] je tedy původně pouze činností.¹⁹ Lze tedy říci, že rozdíl obou protikladů je konstituován prostým rozdílem pasivity na straně předmětna a aktivity²⁰ na straně vědomí?²¹ Zásadní obtíž takového pojetí tkví však právě v tom, že činí jakýkoli přechod od jednoho k druhému nepochopitelným; neboť věc pojímaná jakožto čirá pasivita nikdy nemůže vstoupit do vědomí, tj. stát se aktivitou, aniž by přestala být tím, čím být jí bytostně náleží, totiž čirou pasivitou. Protože však – z téhož důvodu, jaký jsme shledali na straně věci – není možné redukovat vědomí na pouhou pasivitu, ani pochopit přechod od naprosté pasivity k jakékoli aktivitě, aniž by se nám ona pasivita doslova rozplynula pod rukama, docházíme nutně k jedinému pochopitelnému závěru, že totiž věc musí být pojímána jako určitý způsob aktivity. „Nebot“ jak píše Schelling, „i veškeré vyplnění prostoru je pouze určitým stupněm činnosti a každá věc pouze určitým stupněm činnosti, s nímž je vyplněn prostor.“²² Na základě předchozího lze tedy tvrdit: antiteze subjektivna a objektivna nemůže, pakliže má být možno ustavit mezi těmito dvěma sférami nějaký vztah, být chápána jako absolutní. Dále, protože subjektivno není ze své podstaty redukovatelné na objektivno, musí základ objektivna tkvít v subjektivnu.²³

Došedše tedy k závěru, že zmíněná antiteze musí, nemá-li se vztah mezi subjektivním a objektivním stát pouhou iluzí, být kladena pouze relativně, přičemž jako taková musí být založena v tom společném věci i vědomí, ať je již tímto společným samo vědomí či něco třetího, zbývá nám nyní stanovit, čím je založena ona sama, neboli co jest to, vzhledem k čemu před námi subjekt a objekt vyvstávají jakožto protiklady. Toto něco není nic jiného než mez, hranice. Právě mez tvoří společný bod obou protiv, bod, jenž je současně styčným i dělicím. Avšak právě proto, že mez je tím, vzhledem k čemu lze antitezi subjektivna a objektivna vůbec klást, tvoří její aktualita, její reálná přítomnost ve

¹⁹ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 51.

²⁰ Pojmy „aktivita“ a „pasivita“ nemíníme zde ve smyslu aristotelském, totiž ve smyslu působení na straně jedné a přijímání tohoto působení na straně druhé, nýbrž ve smyslu dynamickém jako pohyb a nehybnost. Vědomí jest podle Schellinga nikdy neustávajícím tčkáním mezi subjektivním a objektivním, neúnavným vztahováním představ k transcendentální jednotě apercepce, jest dostředivou silou působící na vše, co kdy strhne rotující kolo vědomí. Věc, naproti tomu, zdá se na první pohled vystupovat jako nehybná, bez dalšího daná, petrifikovaná pročež petrifikující, určující, vzdorující.

²¹ Tento názor je vlastní zejména idealismu George Berkeleyho. Viz například George Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, in: Mary W. Calkins Essay, Principles, Dialogues, USA 1928, str. 137, § 27.

²² F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 45.

²³ Resp. jak se v dalším ukáže, v něčem, co se subjektivnem sdílí tutěž přirozenost.

vědomí podmínku subjektivna samého. Z toho ovšem vyplývá, že vědomí nakolik je vědomím subjektivním, tj. vědomím kladeným vždy současně s vědomím něčeho protikladného, nemůže být shledáno jejím zdrojem. Lze-li ovšem na základě dříve řečeného konstatovat, že bytí²⁴ lze chápat pouze jako aktivitu, musí být zdroj meze vykázan právě v ní, pokud oné diferenci předchází. Tato aktivita musí tudíž být schopna generovat ze sebe samé omezení, a tímto omezením sebe samu určit, tj. omezit.

Nyní bude potřebí menší odbočky. Jak bylo řečeno dříve, jedním z cílů transcendentálního idealismu je nalezení pramene vší jistoty. Má-li tato jistota být jistotou naprostou, nepochybnou a nezpochybnitelnou, má-li stát jako неотřesitelný základ veškerého vědění, je nutné, aby byla jistotou bezprostřední, o sobě a skrze sebe evidentní naše vědění založit v jistotě, tj. v nezpochybnitelnosti, musí jak jeho obsah, tak jeho forma být v posledku dedukovatelné z něčeho absolutně jistého.²⁵ Protože pak dále požadujeme, aby tato jistota byla bezprostředně zřejmá, a protože zřejmá může být pouze nějakému vědomí, bude nutno ji vykázat jako jistotu pro vědomí.²⁶ Vědomí je však čirou aktivitou: tudíž ani ona jistota nemůže být než určitou formou aktivity vědomí, o níž musí platit, že to, co je při ní generováno, je bezprostředně identické s aktivitou samotnou, neboli vědomí musí v generovaném nahlížet samo sebe. Z řečeného vyplývá následující: Ve vědomí má nám vznikat něco od něho samého odlišitelného,²⁷ co však nemá být ničím jiným než právě určitým způsobem bytí tohoto vědomí, přičemž vědomí musí v této modifikaci svého bytí bezprostředně rozpoznávat sebe sama, tj. opět jen svou vlastní aktivitu. Pro to, co je tímto způsobem generováno, užívá Schelling termínu Já²⁸ a celý tento proces stávání-se-sobě-objektem nazývá sebevědomím.²⁹

²⁴ Zda se jedná o bytí ve vědomí a pro vědomí, či o bytí vůbec, je zde ponecháno otevřené. Konečný soud v této otázce může vynést až úspěšné završení celého *Systému*. Opíše-li totiž duch průběhem celého zkoumání uzavřený kruh a prokáže-li tak svou soběstačnost, tj. že vše, co lze vůbec nalézt ve vědomí, bude možno vykázat z něho samého, budeme oprávněni tvrdit, že princip veškerého bytí a (absolutní) vědomí jsou zcela totožné. Viz F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 50.

²⁵ Pro detailnější rozbor proč tomu tak být musí, viz F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 31–32.

²⁶ Protože se ovšem jedná o jistotu vědění a protože vědění je věcí transsubjektivní (neboť ve vědění jsou individuální charakteristiky vědomí překračovány, nebo je přinejmenším takové překračování na jedinci požadováno), musí být tato jistota vykazatelná ve vědomí vůbec.

²⁷ Tj. odlišitelného pouze ideálně.

²⁸ Já je pojem, to znamená, Já není ničím více než právě touto specifickou aktivitou vědomí. Náзор Já, tj. akt, v němž se pojem Já ustavuje (a s nímž je tento pojem v posledku totožný), jest názorem intelektuálním, čili názorem, jenž sám ze sebe, svým děním, generuje svůj předmět, resp. akt, v němž jednání a bytí jest totéž. Srov. F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 40 a dále. Pro další, zde záměrně nezmiňované charakteristiky a specifikace Já, viz tamtéž, str. 37–40.

Sebevědomí je tedy nejen oním kýženým pramenem, z něhož nám vyvěrá veškerá možnost jistoty vůbec, nýbrž taktéž onou sebeomezující aktivitou, již jsme nuceni předpokládat jakožto společný základ subjekt-objektové antiteze. Současně se nám dostalo příležitosti konečně zodpovědět již dříve položenou otázku po oprávnění aktu syntézy z hlediska subjektivna. Vidíme totiž nyní, že subjektivno a objektivno jsou původně jedním a tímtéž, totiž absolutní aktivitou, Já,³⁰ jež po aktu kladení meze vyvstane „objektivně jakožto věčné dění, subjektivně jako nekonečné produkování.“³¹ Právě tato původní identita tvoří transcendentální podmínku možnosti syntézy subjektivna a objektivna ve vědomí, tj. transcendentální podmínku možnosti vědění vůbec. Vidíme též ovšem, že akt kladení meze, tj. akt geneze poznatelného a poznávajícího, musí být tentýž, jako akt sebevědomí. Neboť má-li mít vědění svůj základ v jistotě a má-li současně za zdroj vši jistoty být považováno sebevědomí, musí být veškeré vědění fundováno aktem sebe-kladoucího Já.³² Původní identita se tak v aktu sebevědomí rozlišuje v objektivno a subjektivno, přičemž jak jedno, tak druhé tvoří pouhé druhotné určení této identity samé. A právě proto, že ono původně identické je vědomím,³³ není veškeré poznání ničím jiným než výrazem snahy absolutního Já o znovunastolení původní identity. Tato se nachází mimo všechny čas a prostor, neboť tyto, jsouce pouhými způsoby omezenosti, se konstituují teprve její diferenciací, resp. aktem jejího sebeurčení. Abychom však byli s to akt sebeurčení vysvětlit, budeme nuceni v této jednotě samé postulovat (prozatím alespoň jako možnou) dualitu vzájemně komplementárních činností,³⁴ a to činnost schopnou klást mez a činnost touto činností omezitelnou. Pokusíme se nyní blíže je charakterizovat.³⁵

Vraťme se ještě na okamžik k aktu sebevědomí. Jím, jak bylo řečeno, má vědomí v sobě samém klást něco od sebe odlišného a toto odlišné nahlížet jako se sebou

²⁹ „[S]ebevědomí jakožto akt odlišujeme od pouze empirického vědomí; to, co běžně nazýváme vědomím, je pouze něčím, co probíhá souběžně s představami o objektech, co udržuje identitu ve střídě představ. Jedná se tedy o vědomí empirického druhu, neboť jsem si díky němu pochopitelně vědom sebe sama, ale pouze jakožto představujícího. Avšak akt, o němž zde mluvíme, je takový akt, díky němuž si nejsem vědom sebe sama s tím nebo oním určením, nýbrž *původně*, a toto vědomí se v protikladu k onomu nazývá *čistým vědomím* či *sebevědomím kat' exochén*.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 38.

³⁰ Zde míváme Já absolutní.

³¹ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 45.

³² „Sebevědomí je absolutní akt, díky němuž je pro Já vše kladeno.“ Tamtéž, str. 65.

³³ Pro toto vědomí užívá se též termínu absolutní Já.

³⁴ „Obě činnosti jsou rozlišitelné pouze skrze hranici... Není-li hranice kladena, je v Já pouhá identita, v níž se nedá nic rozlišit.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 71.

³⁵ Nemůžeme si zde dovolit zabývat se dedukcí těchto charakteristik tak detailně, jak činí Schelling. Pro pochopení celé její hloubky a šíře, viz tamtéž, str. 50–56.

identické. V tomto aktu má tedy být vědomím určována jeho vlastní činnost. Lze jej proto chápat jako akt kladení meze ve vlastním smyslu slova. Protože však mimo vědomí nemá být postulováno vůbec nic dalšího, přičemž vědomím chápeme čirou činnost, musíme kladení onoho omezení chápat jako současné kladení omezujícího, tj. kladení činnosti protikladné činnosti omezované. Já, které nám tímto procesem vzniká, má však být schopno syntézy. Pakliže ovšem syntézou chápeme akt vztahující se (jako k podmínce své oprávněnosti) k původní identitě obou činností, musí být omezenému Já přiřčena schopnost tuto svou omezenost překročit. A nejen to: Já má být schopno nazírat se jako omezené. K tomu je však třeba, aby svou mez nazíralo jakožto hranici.³⁶ To ovšem předpokládá schopnost každou možnou mez překročit, což nelze vysvětlit jinak než tak, že v Já se nachází něco mezi neurčeného.³⁷ Tuto neomezenost v Já, jež je postulována jako původně neomezitelná, nazývá Schelling činností ideální čili nazírající, onu druhou pak, jež je sice původně neomezená, avšak od přirozenosti omezitelná, činností reálnou čili produkující. Činnost ideální a činnost kladoucí mez je jedna a táž. Totéž platí pro činnost reálnou a činnost omezitelnou. Tímto jsme tedy podali velice stručný výklad transcendentálních podmínek sebevědomí, jejichž detailní explikace tvoří hlavní náplň celého *Systému*, pročež se jimi budeme zevrubněji zabírat v rámci následujících podkapitol. Závěrem ještě dodejme, co je již samo sebou zřejmé: zatímco objektivno spadá do sféry reálné činnosti, nakolik ji pojmáme jako pouze určenou, subjektivno tuto sféru překračuje jako to, co je vždy současně určující.³⁸

Zbývá nám nyní poslední úkol: na základě dříve řečeného předznamenat postup dalšího zkoumání. V oddíle věnovaném teoretické části Schellingova *Systému* bude naším cílem porozumět tomu, jak se ustavuje ve své omezenosti. Neboť dosavadní úvaha nevysvětluje, jak je možné jednotlivé vědomí, neboli vědomí empirické, jež si sebe sama uvědomuje pouze nakolik je právě tímto určitým subjektem v tomto určitém světě.³⁹

³⁶ Hranicí je zde míněn bod, jenž je určen dotykem dvou protikladů. To také vysvětluje, proč poznání meze jakožto hranice vyžaduje její překročení směrem k tomu, co ji jakožto omezující konstituuje.

Srov. F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 84.

³⁷ „Omezenost, nutnost, nucení, toto vše je pocitováno jen v protikladu k neomezené činnosti.“ Tamtéž, str. 89.

³⁸ Odtud také idealismus jako myšlení pojmající Já nakolik je na mezi (tj. určitosti vůbec) nezávislé, realismus jako myšlení pojmající Já nakolik je mezi určené a transcendentální idealismus jako myšlení usilující o pojetí Já v obou těchto momentech. Viz tamtéž, str. 56.

³⁹ „Výklad pracuje se dvěma přesně vymezenými protichůdnými činnostmi já, má svá pravidla konstrukce – jde o neustálé obnovování a opětné porušování rovnováhy mezi oběma činnostmi já – a má své

Budeme se tedy zabývat tím, jak se mez kladená původně do reálné činnosti postupně ustavuje v činnosti ideální, resp. tím, jak se mezí stává určeno samo určující.⁴⁰ Výsledkem tohoto procesu by měla být dedukce života, tj. vědomí (nazírání) vázaného (omezeného) na určitý organismus.⁴¹ Tak získáme nejen jednotlivou existenci vrženou do určitého času a místa, nýbrž i celý svět se všemi jeho do nekonečna jdoucími určeními. Následně bude třeba odvodit akt reflexe, jenž slouží jako střední článek spojující část teoretickou s částí praktickou. Tento akt je totiž aktem, jímž se Já uvězněné zatím v omezenosti a určitosti, již bylo nuceno v sobě ustavit absolutní syntézou dvou protikladných činností za účelem názoru sebe sama,⁴² z tohoto vězení prolamuje na svobodu.⁴³ Na tento okamžik bezprostředně naváže pasáž věnovaná oddílu praktickému, kde budeme nuceni vypořádat se s cestou individuálního vědomí k vlastnímu sebevědomí, tedy s cestou, jejíž pochopení by nám mělo poskytnout dostatečnou oporu pro smysluplný výklad pojmu svobody.

Pro lepší pochopení následujícího postupu, zvláště pak pro ozřejmění podstaty distinkce mezi teoretickou a praktickou částí, rozložíme nyní akt sebevědomí do dvou momentů. V prvním momentu dochází k rozštěpení absolutního Já na subjekt a objekt tím, že činnost ideální určí svým aktem činnost reálnou a současně se s ní jako s takto určenou ztotožní. Protože se však jedná o sloučení dvou do nekonečna jdoucích, absolutně protikladných činností, nebude výsledek statický, nýbrž bude dynamicky se rozvíjející střídou narušování a obnovování rovnováhy. Vzniklé, tj. Já nazírající se výhradně ve své omezenosti, se nazývá první přírodou, přibližně ztotožnitelnou s předmětem přírodních věd vůbec (od matérie po život).⁴⁴ V druhém momentu si takto vzniklé Já má uvědomit sebe jako původce a příčinu své vlastní omezenosti, tj., uvědomit

jednoznačné vyústění v dosažení vědomí vnějšího světa a vědomí sebe sama.“ Milan Sobotka, *Schellingova Soustava transcendentálního idealismu*, in: Milan Sobotka, Schelling a Hegel, Praha, 1987, str. 90.

⁴⁰ „V teoretické filosofii se vysvětluje *idealita* meze[.]“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 56.

⁴¹ Organismus – inteligence uvězněná v prostoru a čase – tvoří vrchol první přírody, neboť právě v něm dochází ke konečnému omezení ideální činnosti, neboli: v organismu dospívá inteligence k nejbezprostřednějšímu vyjádření sebe samé bez vědomí.

⁴² „Já v sebevědomí je tím, co... [e]xistuje jen v tomto sporu, či spíše je samo tímto sporem protikladných směrů [obou činností].“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 62.

⁴³ „... kdyby se Já nazíralo v onom společném [tj. v první přírodě], pak by mělo úplný názor sebe sama (jakožto subjektu a objektu); ale právě tento názor je nemožný, protože nazírající činnost je sama spoluobsažena v konstruování. Protože je ale Já nekonečnou tendencí k nazírání sebe sama, lze snadno nahlédnout, že nazírající činnost nemůže zůstat zajata v konstruování.“ Tamtéž, str. 70.

⁴⁴ Jedná se o vše, co spadá v područí slepé nutnosti, s životem jako hraničním bodem. K tomu viz tamtéž, str. 245–248.

si sebe sama jako původně neomezené, absolutní vědomí. To ovšem předpokládá, že se vědomí otevře možnost nahlížet akt svého sebeomezování. Avšak Já lapené svou vlastní mezí, resp. fixované svým vlastním názorem, by muselo tuto mez bezprostředně zrušit, čímž by ovšem zrušilo samotný akt sebenazírání. Proto jediným možným krokem dále je svobodné překročení meze, akt reflexe, jímž se Já vymaní z pout svého prvního názoru (čili aktu konstituujícího první přírodu) počínajíc názor nový, ve svobodě vědomě založený. Tento názor druhého řádu, probíhající ovšem s omezením,⁴⁵ bude mít za svůj předmět názor řádu prvního, tj. syntézu ideální a reálné činnosti. Protože je však akt prvního názoru tvořen nevědomou syntézou, bude se nyní nazírající inteligenci jevit jako cizí,⁴⁶ což v důsledku znamená, že se v něm intelligence nebude moci rozpoznat jakožto určující a určované zároveň, nýbrž obé bude pro ni děním od nazírajícího odlišným.⁴⁷ Tak dospějeme k pojmu jednání, čili k pojmu vědomého určování a odtud postupně až k pojmu čistého sebeurčení, jímž se akt sebevědomí završuje neboť jím se Já nazírá tak, jak jest, tedy jako určující a určované neboli ideální a reálné zároveň. Ovšem protože je v tomto bodě Já lapeno v čase a onen akt vychází výhradně ze svobody, bude jeho výkon vyžadovat ustavičné úsilí, což ovšem znamená, že bude v každém okamžiku vystaven možnosti přerušení. Jaký důsledek z toho podle Schellinga plyne, bude posledním bodem, jehož se však pouze letmo dotkneme.⁴⁸

2.1. *Oddíl teoretický: Od absolutního aktu sebevědomí k absolutnímu aktu vůle*

Co bude cílem této podkapitoly, bylo již řečeno. Zaměříme se proto nyní na způsob postupu, jímž Schelling tento záměr realizuje. Celý proces konstituce omezenosti ideálního Já bude rozčleněn do tří epoch,⁴⁹ tří fází ustavujících vždy specifický druh omezenosti, z nichž každá bude specifická určitým druhem antiteze. Přechod od jedné k druhé bude tudíž realizovatelný pouze syntézou. Průběh této tzv. syntetické metody je

⁴⁵ Tj. všemi určeními, jež náležejí individuálnímu subjektu.

⁴⁶ „První svět [...], tj. svět vzniklý nevědoměným produkováním, spadá nyní jaksí zpět, za vědomí. Intelligence nebude tedy také nikdy moci bezprostředně nahlédnout, že onen první svět produkuje ze sebe[.]“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 178.

⁴⁷ Právě proto ovšem dochází ke vzniku tzv. druhé přírody, v níž by se vědomí mělo nazírat jako určující neboli ideální činnost.

⁴⁸ Mínilme ovšem Schellingovu koncepci dějin jakožto procesu zajišťujícího trvání sebevědomí v čase. K tomu viz F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 225–39.

⁴⁹ K tomu viz tamtéž, str. 67–68, §4.

charakterizován následujícím způsobem: „Dva protiklady *a* a *b* (subjekt a objekt) jsou sjednoceny jednáním *x*, avšak v *x* je nový protiklad, *c* a *d* (pocitující a pocíťované). Jednání *x* se tedy samo stává objektem; ono samo je vysvětlitelné pouze novým jednáním = *z*, jež snad opět obsahuje protiklad atd.“⁵⁰ Smysl této metody, jak zjevně, tkví ve snaze učinit jednání předmětem, tj. fixovat je pomocí jeho krajních momentů (aktivní – pasivní, nazírající – nazíraný atp.). Bližší určení však nebudeme s to podat dříve, než rozehrajeme celý proces jejich vzájemného podmiňování, v němž nám teprve budou moci vyjevit své nezastupitelné role. Podotkněme ještě, že střída syntéz a antitezí probíhá s vnitřní nutností. Neboť v každé syntéze, jejíž kladení je dáno nekonečným tíhnutím Já k jednotě, tj. k překonání každého rozporu, je obsažen spor, jenž plyne z nekonečné protikladnosti obou původních činností Já, tj. činnosti reálné a činnosti ideální, v syntéze sjednocených, pročež realizací kteréhokoli ze zmíněných aktů je určena současně a nevyhnutelně přítomnost jeho protiaktu. Přejdeme nyní k první epoše.

Vraťme se ještě na okamžik k již zmiňovaným činnostem podmiňujícím možnost sebevědomí vůbec. Bylo řečeno, že činností reálnou rozumí Schelling do nekonečna jdoucí produkování, činností ideální pak neustávající puzení Já nazírat sebe sama. První činnost, právě proto, že jde do nekonečna, tj. nemá žádné meze, nemůže nikdy dospět k produktu,⁵¹ neboť produkt, je vždy něco určitého, tj. omezeného. Druhá činnost, jež není než neustálým návratem k sobě, tj. do naprosté identity přirovnatelné k bodu, by bez činnosti centrifugální, z tohoto bodu do všech směrů se šířící, nikdy nemohla vyjít ze sebe samé, tj. neměla by co nazírat. Obě činnosti tak vykazují vzájemnou neredukovatelnost, neboť teprve jejich součinností může nám reálně vzejít nějaký produkt⁵² neboli pomíjivý moment jejich rovnováhy, a současně se vzájemně podmiňují, neboť každá z nich vyvstává jako taková právě jen v protikladu k oné druhé. Naším úkolem je nyní rekonstruovat proces,⁵³ jímž se Já stává pro sebe sama jednotou obou

⁵⁰ Srov. F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 79.

⁵¹ „Není-li hranice kladená, je v Já pouhá identita, v níž se nedá nic rozlišit.“ Tamtéž, str. 71.

⁵² Objekt, předmět, věc, představa, produkt, názor: všechny tyto termíny pojmáme jako synonymní. Jejich společný korelát tvoří mezi fixovaný akt nazírání, neboli v rovnováze ustálená ideální a reálná činnost. Protože však, jak se nám později ukáže, je takováto rovnováha možná pouze v okamžiku, žádný názor netrvá, nýbrž vždy znovu vzniká – odtud nemožnost najít zdroj trvání, neboli identity jdoucí napříč dvěma okamžiky, věcí v nich samých.

⁵³ Pro detailnější charakteristiku této re-konstrukce, viz F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 65–66.

zmíněných činností, neboli proces geneze nekonečného objektu.⁵⁴

Protože se však filosofující nachází v pozici reflektujícího vědomí, tj. vědomí, pro něž se Já (současně ideální i reálné) předmětem již stalo,⁵⁵ budeme v našem výkladu nadále nuceni rozlišovat mezi tím, co je zde pouze pro nás, a tím, co se jeví našemu předmětu,⁵⁶ tj. mezi genezí subjektu a objektu o sobě a jejich genezí pro sebe. Tento krok nám mimo jiné umožní pochopit, proč se vědomí empirickému bude svět v posledku jevit jako něco cizího, na vědomí zcela nezávislého. Neboť to, že Já⁵⁷ v absolutním aktu sebevědomí omezující sebe sama klade současně tuto činnost proti sobě⁵⁸ jako omezující – to nahlížíme zatím výhradně my. Pro omezené Já⁵⁹ jež tímto aktem teprve vzniklo, vyvstává činnost omezující jako něco cizího, jím samým nekladeného.⁶⁰ „To, že Já nalézá omezenost jako nekladenou skrze sebe sama, znamená tudíž, že ji nalézá jako kladenou skrze něco vůči sobě protikladného, tj. „*skrze Ne-Já. Já se tedy nemůže nazírat jako omezené, aniž by tuto omezenost nazíralo jako afekci nějakého Ne-Já.*“⁶¹ Právě toto odcizení se omezující činnosti zakládá pojem věci o sobě.⁶²

2.1.1. Od původního počítku k produktivnímu názoru

Naším cílem bude nyní sledovat vývoj Já od momentu původního omezení po genezi produktivního názoru. Vraťme se ještě na okamžik zpět k našemu původnímu úkolu a pokusme se jej poněkud rozvést. Již dříve jsme došli k závěru, že mez jakožto mez pro vědomí je myslitelná pouze prostřednictvím spolukladení dvou protikladných činností. Já nazírá nyní pouze činnost mezí určenou, tj. reálnou. Avšak má-li se Já nazírat

⁵⁴ Čili organismu. Neboť právě v organismu nacházíme nekonečno v podobě neustálé produkce završeno pojmem, neboli v organismu se veškeré produkování děje s ohledem na zachování jednoty celku.

⁵⁵ Filosof toto Já spíše zkonstruoval aktem svobodného napodobení původního aktu sebevědomí. Srov. F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 65–66.

⁵⁶ Tamtéž, str. 72.

⁵⁷ Mějme neustále na paměti, že Já je čirá činnost a mimo tuto činnost nesmí být (postulováno) vůbec nic.

⁵⁸ V sobě a tedy proti sobě jakožto omezenému.

⁵⁹ Nadále budeme pojem Já, nebude-li dále upřesněno, používat pro Já ve smyslu subjektu.

⁶⁰ „Nazírání a omezování je původně jedním. Avšak Já nemůže zároveň nazírat a nazírat se jako nazírající, a tedy ani jako omezené [podle str. 74, § 2. by na tomto místě však mělo logicky stát spíše *omezující*]. Je tudíž nutné, aby nazírající, které v objektivnu hledá jen sebe samo, v něm nacházelo negativno [tj. mez] jakožto nekladené skrze sebe sama.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 72.

⁶¹ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 72.

⁶² Věc o sobě jako příčina pasivity, tj. počítku. Neboť „[p]očitek je sám tím, co je vůči pojmu (jednání) naprosto protikladné, a tedy negací činnosti.“ Tamtéž, str. 73.

úplně, musí do svého názoru pojmout též činnost omezující.⁶³ Dále: předmět ideálního Já, tj. Já reálné, je třeba v tomto bodě chápat jako nevědomé, pouhé objektivno ve smyslu počitkové matérie.⁶⁴ Otázka zní: Jakým způsobem přistupuje k tomuto objektivnu (nazíranému) subjektivno (nazírající), neboli „[j]ak se stane Já, jež bylo až dosud pouze pocíťovaným, *pocíťujícím a pocíťovaným zároveň*“?⁶⁵

Vyděme nejdříve z analýzy procesu pocíťování. V něm se pocíťující uvědomuje jako určované pocíťovaným, tj. jeho vlastní aktivita (pocíťování) jeví se mu být podmíněna něčím cizím (pocíťovaným).⁶⁶ To ovšem znamená: aktivita Já musí své určení nacházet jako sebou nekladené.⁶⁷ Na tomto předpokladu závisí celá důvěryhodnost *Systému*, neboť jedině díky němu se objektivno může jevit jako na vědomí naprosto nezávislé.⁶⁸ Současně je však nutné, aby původ onoho určení spadl do vědomí, jinak by nebylo myslitelné jako uvědomované.⁶⁹ Řešení tohoto paradoxu bezprostředně vychází z již řečeného: určení není než mezi kladenou do Já vůbec původním aktem sebevědomí. Protože teprve tím vzniká distinkce mezi ideální a reálnou činností, není možné, aby tento akt jako takový kdy vstoupil do vědomí subjektu.⁷⁰ Jedině takto lze podle Schellinga vysvětlit pocit pasivity charakterizující právě počitky. Ovšem pasivita jako taková nemůže být pasivitou pro vědomí, aniž by

⁶³ Tj. musí dojít k znovunastolení porušené rovnováhy mezi ideální a reálnou činností, přičemž tato rovnováha tkví v identitě jejich obsahů, neboli v tom, že co je kladeno do jedné z nich, musí být vždy současně ustaveno i v oné druhé.

⁶⁴ „Já má počitek, když nazírá samo sebe jako původně omezené [...] Tento moment sebevědomí budeme v dalším nazývat momentem původního počitku. Je to tento moment, ve kterém se Já nazírá v původní omezenosti, aniž by si tohoto názoru bylo vědomo neboli aniž by se pro něj tento názor stal opět objektem. V tomto momentu je Já v pocíťovaném zcela fixováno a takříkajíc ztraceno.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 78.

⁶⁵ Tamtéž.

Termíny pocíťující a pocíťovaný chápeme jako konstitutivní momenty percepce, v níž to, co si uvědomujeme, k nám přistupuje jako něco nelibovolného, čímsi vnějším vynuceného.

⁶⁶ Pocíťující jest tedy vůči pocíťovanému pasivní.

⁶⁷ V tomto bodě zkoumání zdá se Schelling vycházet z do češtiny bohužel nepřevoditelné souvislosti mezi pojmem počitku (*Empfindung*) a pojmem nalézání (*finden*): počitek je tedy určen jako to, co vědomí nalézá; proto není myslitelné, že by jej samo kladlo.

⁶⁸ „[T]o, že se shledává omezeným bez vlastního přičinění, je také všechno obsaženo v počitku a je podmínkou veškeré objektivity vědění.“ str. 76.

⁶⁹ „Já je světem uzavřeným zcela v sobě, je monádou, která nemůže vyjít ze sebe sama a do které nemůže ani nic vstoupit zvenku. Nevstupovalo by do ní tedy nic protikladného (objektivního), kdyby nebylo původním aktem sebekladení kladeno zároveň i ono.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 52.

⁷⁰ Neboť subjekt může být kladen pouze současně s objektem – ovšem tato distinkce s oním aktem teprve vzniká.

vědomí vůči ní konalo.⁷¹ Tato činnost, díky níž se vědomí uvědomí jako pociťující,⁷² se nazývá určování. Při něm dochází k tomu, že mez, kladená původně bez dalšího, se vlivem ideální činnosti určuje jakožto hranice Já a věci o sobě.⁷³ Já a věc o sobě nejsou než dvě reálně protikladné činnosti vznikající přecházením činnosti ideální přes hranici.⁷⁴ Aby se totiž vědomí mohlo pro sebe stát pociťujícím, čili aby se jako takové mohlo nazřít, musí být pociťované vytačeno mimo něj, tzn. musí být nadále kladeno jakožto vnější. Vnější v tomto bodě znamená náležející za hranici. Touto nutností je tedy založena sféra věci o sobě jakožto toho, co se ohlašuje v počítku. Tím, že se mu stává jeho vlastní omezující činnost předmětem v této odcizené podobě, není Já s to ztotožnit ji se sebou; nazírá jí sice, avšak nenazírá v ní sebe sama.⁷⁵ To ovšem znamená, že „[č]innosti, které jsou původně činnostmi identického subjektu, se rozdělují na různé subjekty.“⁷⁶ Protože bylo stanoveno, že se Já má pro sebe stát předmětem jakožto jednota obou činností, nemůže vědomí setrvat v této fázi svého vývoje, nýbrž musí současný moment v dalším aktu překonat.

Nyní před námi vyvstává následující problém: nazírající činnost překročivší hranici již není činností nazírající, nýbrž nazřenou, omezenou. Avšak nic nazřeného nemůže být kladeno bez něčeho, co nazírá. Ideální činnost nesmí tedy nadále spadat ani do věci o sobě, ani do Já o sobě,⁷⁷ neboť jak jedno, tak druhé tvoří, podle výše řečeného, to, co je v procesu pociťování určováno neboli nazíráno,⁷⁸ nýbrž musí spadat v jedno s oním omezenost překračujícím. Tím zde ovšem není nic jiného než ona činnost přecházející

⁷¹ „To, že Já má být pro sebe pociťující, znamená, že do sebe má činným způsobem přijímat protikladné.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 80.

⁷² Čili reagující na pociťované uvědoměním.

⁷³ „... hranice existuje pouze jen mezi dvěma protikladnými členy, tudíž se Já nemůže nahlížet jako omezené, aniž by nutně vykročilo k něčemu *vně* hranice, tj. aniž by překročilo hranici.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 84.

⁷⁴ „[V]ně vědomí ležící vysvětlující důvod je nakonec přece pouze naše vlastní ideální činnost, která je pouze hypotazovaná na věc o sobě.“ Tamtéž, str. 116.

⁷⁵ „Původní počitek, v němž bylo Já pouze pociťovaným, se proměňuje v názor, v němž se Já poprvé stává pociťujícím sebe sama. Právě tím ovšem přestává být pociťovaným. To, co je pro Já, které se *nazírá* jako pociťující, tím pociťovaným, je hranici překročivší ideální (dříve pociťující) činnost, která však již není nazírána jako činnost Já. To, co původně omezuje reálnou činnost Já, je Já samo. Nemůže však dospět k vědomí jako omezující, aniž by se proměnilo ve věc o sobě.“ Tamtéž, str. 86.

⁷⁶ Tamtéž, str. 108.

⁷⁷ O Já o sobě zde mluvíme výhradně v protikladu k věci o sobě, přičemž obě sféry je třeba chápat jako sféry absolutního Já, jež se však v případě prvním klade jakožto Já (pociťující), zatímco v druhém jakožto Ne-Já (pociťované).

⁷⁸ Pociťující je určováno vzhledem k pociťovanému co do trpnosti, pociťované vzhledem k pociťujícímu co do aktivity, přičemž se ovšem nejedná než o vzájemné omezování dvou aktivit prostřednictvím aktivity třetí.

mezi oběma vzájemně fixovanými momenty, tj. činnost oba tyto momenty ze sebe konstituující.⁷⁹ Náš předmět se nyní nachází v pozici této činnosti, tj. v momentu inteligence,⁸⁰ aniž by si toho ovšem byl vědom. Následující zkoumání se tedy bude zaobírat procesem, jímž si Já uvědomí sebe sama jako produkující, čili jako inteligenci.

2.1.2. *Od produktivního názoru k reflexi*

Každý názor klade jako svou podmínku zpředmětnění toho, co má být nazřeno. Ovšem zpředmětnění vyžaduje fixaci zpředměťovaného. Z toho vyplývá, že zpředmětnit činnost jakožto činnost není možné jinak než jejím zadržením. Zdržení nějaké činnosti lze však docílit pouze spolukladením činnosti protikladné a současným vztažením obou činností k sobě navzájem. Tímto způsobem vzniká mezi nimi rovnovážný stav, v němž se obě projeví jako konstitutivní momenty produktu, např. jako síly v matérii. Z tohoto důvodu je veškerý názor podmíněn syntézou protikladných činností.⁸¹ Tak tomu musí být i nyní. Věc o sobě čili pocitovaná není než výraz ideální činnosti překročivší hranici. Ta jakožto vnější tvoří nyní pro Já něco cizího, ačkoli původně s ním spadá v jedno. Já však má být pro sebe sama právě onou původní jednotou. Vystává tedy nutnost postulovat takové jednání, díky němuž by se oba protiklady mohly stát součástí téhož názoru. Řešení podle Schellinga nabízí produktivní názor. Jeho prostřednictvím jsou obě protikladné činnosti uváděny do vzájemného vztahu, čímž vzniká, jak jsme již předznamenal, produkt.⁸² Produkt jest tedy výsledkem snahy překonat rozpor určený kladením meze, tj. rozpor pasivity v Já a aktivity ve věci Já.

Cílem produktivního názoru je omezit mez, přičemž protože mez jakožto podmínka sebevědomí vůbec nemůže být z vědomí nikdy odstraněna a protože mez je tím, co jej podněcuje k činnosti, bude jeho produktivita nekonečná. Avšak Já se v této fázi ještě nemůže nazírat během svého produkování, proč si svůj podíl na produkci neuvědomuje, tzn. jeho produkování má pro něj charakter dění. Já se cítí určeno, neboť si nemůže být vědomo původní neurčenosti Já vůbec. Proto nazírá své produkty jako

⁷⁹ „Oba protikladné momenty jsou afikovány jen jednáním Já, a potud jsou produktem Já, a to jak věc o sobě, tak také Já, jež se zde poprvé vyskytuje jako produkt sebe sama.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 94.

⁸⁰ „Já, jehož produktem jsou oba protikladné momenty, se právě tím pozvedá na inteligenci.“ Tamtéž.

⁸¹ Jeden z úkolů transcendentálního filosofa tak tvoří jejich vykázaní v konečném vědomí.

⁸² Nejvlastnějším produktem této syntézy je materie. V ní obsažené síly – neboť materie není než výrazem rovnováhy dvou absolutně protikladných sil, síly repulze a síly atrakce –, jak tvrdí Schelling, jsou stopou činností konstituujících názor, totiž činnosti reálné a činnosti ideální.

dané, nikoli sebou vytvořené. Odtud také pocit, že objektivno existuje nezávisle na nazírajícím Já. Přestože se v produktech samo rozpoznává, nerozpoznává se v nich jako činné, nýbrž pouze fixované. Proto je Já v této fázi na úrovni neživé přírody, což znamená, že samo sebe nazírá jakožto matérii. Ta tvoří produkt již zmíněného produktivního názoru, jenž je ve své podstatě syntetickou činností.

Avšak zatímco Já jest původně činností, matérie se vyznačuje inercií (nečinností), pročez nemůže skýtat adekvátní obraz Já. Produkce proto musí překročit fázi pouhé mrtvé rovnováhy a hledat adekvátnější výraz sebe samé.

Já jakožto produkující, jak bylo již naznačeno, tvoří jednotu ideální a reálné činnosti, neboť jest tím, co obé uvádí ve vztah generujíc produkt. Kdyby se tedy Já nazřelo jakožto produkující, tj. kdyby se takovým stalo pro sebe sama, stal by se pro něj nekonečný spor obou protikladných činností předmětem jako takový, tj. nikoli pouze jako pouhý produkt, nýbrž jakožto produkující produkt (čili organismus). Tímto krokem by se nazírající Já vymanilo ze své původní bezprostřední vázanosti na objektivno, jež v konečném důsledku aktu sebevědomí jako takovému brání. Produkování sice může poskytnout všechny nutné podmínky pro tento akt, nemůže však ani o krok dále, a to z toho prostého důvodu, že tímto aktem má být překonáno. Protože je pak všechno produkování prostoupeno nutností, musí tento akt pocházet ze svobody. Neboť stejně jako onen původní i tento akt sebevědomí vyžaduje naprostou nepodmíněnost svého uskutečnění. Naším úkolem proto nyní bude poznat onu nejzazší mez, na niž může produkování (a tedy nutnost) Já bezpečně dovést.

Předznamenali jsme, že se budeme zabírat tím, jak se podle Schellinga ustavuje empirické vědomí, tj. vědomí konkrétního individua. Konkrétní individuum tvoří však určitou časo-prostorově situovanou entitu obdařenou tělem, které je proto dáno univerzum pouze perspektivně, a tedy v nejvyšší míře omezeně. Abychom však význam těchto určení pochopili, bude nejprve třeba blíže popsat jejich konstitutivní roli v empirickém názoru.

Co se prostoru a času týče, jejich geneze je dána nutností poskytnout Já možnost odstupu, neboť se prozatím bezprostředně identifikuje s nazíraným. Za těchto podmínek není možné, aby se Já od své objektivity (tj. produkce) oddělilo, a tím ji pojalo jako předmět názoru. Protože je však produkce podmíněna účastí ideální činnosti, není možné, aby – pokud se nemá produkce a s ní veškeré vyprodukované zrušit, čímž by se

Já vrátilo na úroveň původního počítku – nazírající byla táž ideální činnost, která produkuje. Vzniká tedy potřeba nalézt takovou ideální činnost, která by mohla být postavena mimo produkci. Tato nazírající činnost by na rozdíl od oné produkující, jež je složená, protože zároveň ideální i reálná, byla jednoduchou. Tím tedy zároveň dochází k diferenciaci dvou různých názorů – vnitřního na straně jedné, vnějšího na straně druhé. Jejich difference, stejně jako tomu bylo v případě Já a věci o sobě, je dána mezí, tedy něčím naprosto nahodilým. Za tohoto předpokladu lze konstatovat, že vnější názor není ničím jiným než omezeným vnitřním. Nyní je ovšem otázkou, co je tím míněno.

Já se v současném momentě již neklade proti věci o sobě, nýbrž proti produktu, tj. objektu názoru. Avšak protože objekt tvoří to, co má být kladeno do protikladu, musí se od nazírajícího Já jaksí odpoutat. Stejně tak nazírající Já musí jakožto protipól předmětu být něčím odlišeno, což až doposavad nebylo. Z této situace vzchází protiklad nitra a vnějšku. Nitro jakožto vnitřní názor klade se proti objektu jakožto vnějšímu. Tato dualita obráží dualitu Já a věci o sobě. I zde jest hranice jako to, co obě sféry nahodile odděluje. I zde tím vyvstává nutnost tuto nahodilost určit a tím ji nazřít. Otázkou je nyní, jak k tomu dochází.

V přítomném okamžiku se Já cítí být určeno přítomným předmětem, tj. Já nemůže produkovat jiný předmět než právě takový, jaký aktuálně produkuje. Já se tedy v přítomném produkování cítí být nuceno produkovat právě taková určení a žádná jiná. Avšak příčina těchto určení není Já v názoru bezprostředně dána. To znamená, že je kladena bez dalšího, což jest ovšem v rozporu s povahou vědomí. Stejně jako ve fázi původního počítku musí dojít k určení této meze co do její příčiny. Avšak i zde platí, že její původ spadá mimo sféru omezeného vědomí. Na rozdíl od původního počítku se však nejedná o určení meze vůbec, nýbrž o určení této určité meze, tj. příčiny těchto konkrétních určení přítomného předmětu. Proto též charakter příčiny bude muset být konkrétní, tj. bude se muset jednat o produkt stejné určitosti, jako onen přítomný. Avšak tento produkt nebude moci být dán v přítomném názoru, neboť má být příčinou, a tedy předcházet. Jeho geneze bude tedy ideální, nikoli reálná – Já ji bude moci pouze předpokládat, nikoli reálně produkovat. Právě prostřednictvím rozdílu mezi pocitem nucenosti v přítomnosti předmětu a svobodou⁸³ co do jeho vysvětlení, se v Já ustavuje čas. Vnitřní názor čili čas je tedy výrazem oné původní tendence Já k sebenázoru, neboť

⁸³ Byť pouze formální, nikoli materiální.

je tím, v čem se kontrahuje veškerá určenost, zatímco vnější názor čili prostor tvoří to, v čem jsou tato určení rozprostraněna, a tím fixována. Tak se podle Schellinga čas a prostor vzájemně podmiňují – čas jest určujícím, prostor určovaným.

2.2. Oddíl praktický

„Zdá se nám, že není nijak zbytečné připomenout čtenáři předem, že to, co zde zamýšlíme vyložit, není snad morální filosofie, nýbrž naopak transcendentální dedukce myslitelnosti a vysvětlitelnosti morálních pojmů vůbec[.]“⁸⁴

Tato Schellingova slova z úvodu ke čtvrtému oddílu *Systému* zní jako výstraha všem, kteří by v těchto odlehlých a těžce dostupných končinách snad doufali nalézt zásady správného jednání. Co bychom tedy měli očekávat? Na následujících stránkách půjde o praktickou filosofii, jejímž cílem však nebude výklad toho, co konat a jak jednat, abychom jednali dobře, nýbrž o rozbor konstitutivních momentů jednání z perspektivy transcendentálního idealismu. Budeme sledovat, co všechno podmiňuje možnost sebeuvědomění jednotlivého vědomí. Řeč tak bude nejprve o chtění, následně o druhých a v posledku o svobodě nakolik tyto slouží absolutnu jakožto prostředky realizace jeho sebevědomí. Naše zkoumání bude sledovat řetěz Schellingových úvah až do bodu, kde se počíná vymezovat pojem svobody. Teprve tehdy se pokusíme rozvinout interpretaci ve světle řečeného, k němuž bude z úvah, jež v *Systému* následují, připojeno pouze to, co bezprostředně souvisí s předmětem našeho zájmu.

Individualizované Já jsme opustili v okamžiku, kdy stálo na prahu absolutní abstrakce. Ta měla sloužit k vysvětlení toho, jak se jednotlivé vědomí klade proti světu, tj. proti objektivnu vůbec, čímž měl být vysvětlen názor Já jakožto produkujícího. Avšak absolutní abstrakce jako taková tvořila hranici teoretické filosofie vůbec, neboť neměla být podmíněna ničím z toho, co jí předcházelo, nýbrž měla se uskutečnit zcela svobodně. Posledním bodem teoretické části *Systému* tak byl absolutní požadavek,⁸⁵ který však, striktně vzato, patří již do hájemství praktické filosofie. Naše cesta počíná se tedy

⁸⁴ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 173.

⁸⁵ „[V]e vztahu k teoretické filosofii zůstává pouze absolutní požadavek: Takové jednání se má v inteligenci vyskytovat[.]“ Tamtéž, str. 163.

dedukcí předpokladů nutných pro pochopení možnosti takového aktu.

2.2.1. *Já přichází k vědomí – jednání a sebeurčování*

Absolutní abstrakce má být dle předpokladu nepodmíněná. To znamená, že v inteligenci nesmí existovat žádné předchozí jednání, z něhož by bylo lze uskutečnění tohoto aktu vyvodit jako nutný důsledek. Z toho podle Schellinga plyne, že „[i]ntelligence se musí k tomuto aktu určovat sama.“⁸⁶ Výkon sebeurčení je dále identifikován jakožto chtění s „transcendentálním sebeurčování[m]“.⁸⁷ Takovéto čisté chtění se vztahuje výhradně k sobě samému. V jeho výkonu se jednotlivci stává přítomným původní akt sebevědomí, neboť právě on představuje sebeurčení v jeho absolutní podobě.⁸⁸ Nakolik se tedy individuální vědomí oddává čistému chtění, natolik překračuje svou vlastní určitost směrem k inteligenci vůbec.⁸⁹ Podle Schellinga pak čisté sebeurčování tvoří základ ideje mravního řádu, neboť pouze ono je něčím, „co mohou chtít všechny intelligence“,⁹⁰ a co tedy v principu zaručuje mír a rovnost jich všech. Neboť pouze něco takového, co je stejnou měrou přístupno každému, může zaručit vyloučení všech konfliktů a sporů, všech privilegií i ústrků, zkrátka a dobře pouze takováto zásada může vést k ustavení světového míru.

Aby se však akt čistého sebeurčování mohl stát vědomým, musí podle vlastních principů intelligence dojít k jeho zpředmětnění. To ovšem předpokládá kladení něčeho, co stojí proti čistému chtění, neboť předmět vzniká výhradně syntézou protikladů. Protikladem v tomto případě bude nikoli opak chtění, nýbrž chtění opaku. Pakliže jest tedy čisté chtění vztahem k sobě samému, bude jeho protikladem vztah k tomu, co mi je protikladné – tím ovšem není nic jiného než objekt. Chtění směřující k objektu tak bude tvořit onen protikladný moment syntézy.⁹¹ Tímto se však jeho role nevyčerpává. Díky němu se totiž pro vědomí stává předmětem chtění jako takové. Podívejme se nyní, jak k tomu dochází.

⁸⁶ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 174.

⁸⁷ Tamtéž, str. 175.

⁸⁸ Tímto aktem, vykonaným s vědomím, se tedy Já konečně nazírá jakožto určující a určované zároveň.

⁸⁹ A tím tedy realizuje akt absolutní abstrakce.

⁹⁰ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 212.

⁹¹ „Činnost, jejímž bezprostředním objektem je čisté sebeurčování, nemůže tedy dospět k uvědomění jinak než protikladem k činnosti, jejíž objekt je vnější a na nějž se zaměřuje docela slepě.“ Tamtéž, str. 213.

Proces, v němž ke zpředmětnění dochází, sleduje napříč celým *Systémem* stále tentýž vzorec výše zmíněný. Proto i zde platí, že existuje konstitutivní opozice dvou momentů, jejíž syntézou vzejde pro Já jako objekt to, co až doposud bylo pouze subjektivní. Nyní se nám tedy jedná o chtění neboli vědomou realizaci záměru. Ten je v tomto případě určen „tak, že určitý objekt názoru se stane viditelným výrazem jeho chtění.“⁹² Jedině tehdy může Já nahlédnout, co je to chtění, pokud uskuteční to, co zamýšlelo, což je možné pouze tehdy, rozpozná-li v objektu výraz svého záměru. To ovšem znamená, že nemůže jít o pouhé produkování ve smyslu geneze objektu, neboť v něm záměr, resp. pojem a předmět jsou jedno a totéž. V Já tedy musí být vědomé podržení distinkce mezi oběma i po uskutečnění oné změny, což předpokládá, že daný objekt si podržuje svou nezávislost na činnosti subjektu. Avšak tato nezávislost musí být pouze částečná, neboť kdyby objekt působení nepodléhal, nemohl by umožnit realizaci záměru. Z toho nutně vyplývá, že činností subjektu se mění pouze akcidentální určení objektu, nikoli jeho substance.⁹³ Nám se však nejedná o změnu vůbec, nýbrž o záměrnou změnu. Musí zde tedy existovat nejen objekt ve svém současném stavu, nýbrž též představa⁹⁴ tohoto objektu ve stavu zamýšleném. Tím nám proti pouhé danosti, tedy něčemu, co je nutné, vzchází možnost jako výraz svobody tvořícího subjektu, neboť ten jest co do záměru určen pouze sebou samým. „Chtěním tedy vzniká bezprostředně protiklad, ježto jsem si jím na jedné straně vědom svobody, tedy též nekonečnosti, a na druhé straně, jsa donucován k představování, jsem zatahován neustále zpět do konečnosti.“⁹⁵ Protože však nekonečno jako takové nemůže být předmětem realizace, neboť postrádá veškerou určitost, musí i zde působit nějaká prostředkující čili syntetická činnost. V tomto případě se jedná o obrazotvornost, která syntézou nekonečna a konečnosti, tj. svobody a nutnosti, generuje ideje. Tyto pak „pozůstávají v onom kolísání mezi konečností a nekonečností“, díky kterému nejsou ani předmětem možného názoru, ani něčím zcela neuchopitelným.⁹⁶ Podle Schellinga jsou však ideje

⁹² F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 197.

⁹³ Substance samotná však není než v předmětnu hypostazovaný výraz identity vědomí. Srov. tamtéž, str. 201.

⁹⁴ Zde míněna nikoli ve smyslu *Vorstellung* nýbrž *Einbildung*.

⁹⁵ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 198.

⁹⁶ Jsou-li však pojaty jako předměty možného názoru, generují podle Schellinga to, co Kant nazývá antinomiemi čistého rozumu. Srov. tamtéž, str. 199 a I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík, Praha 2001, A405/B432.

objektivní skutečnosti ještě příliš vzdáleny, pročež jest třeba postulovat zprostředkující člen, ideál.⁹⁷

V tomto bodě bude potřeba se na okamžik navrátit k tomu, co bylo řečeno na konci předchozí kapitoly. Zmiňovali jsme totiž, že podmínkou toho, aby se Já mohlo nazířit jakožto produkující, je nazírající činnost překračující syntézu produktivního názoru. Jejím prostřednictvím se Já dostává možnosti odpoutat se od vlastní nevědomé produkce a tím se jaksi pozvednout nad nekonečný proud představ. Tato schopnost tedy tvoří podmínku možnosti objektivity vůbec, neboť vykročením ze sukcese představ stává se sukcese jako taková předmětem názoru. Protože však předmětno není v současném stadiu vědomí ničím mimo sukcesi představ, stává se tímto aktem předmětem jako takové.⁹⁸ Tím se však v Já klade nová diference, totiž diference ideálního Já na straně jedné a ideálně-reálného Já na straně druhé. První zmíněné označuje Schelling pojmem idealizující, druhé zmíněné pojmem realizující Já.⁹⁹ Pro nás je nyní důležité především to, že idealizující Já je tím, které „rozvrhuje ideály“.¹⁰⁰

Nyní snad budeme moci srozumitelně navázat nit našeho předchozího výkladu. Ideál tedy tvoří stření člen mezi ideou a objektem. Ovšem na rozdíl od schématu se k předmětu vztahuje nikoli, nakolik je dán, nýbrž nakolik má být dán, tj. vztahuje se k němu jako k tomu, čeho danost má být proměněna. Není-li tedy předmět dán v souladu s ideálem, vzniká v Já spor, jehož bezprostředním důsledkem je činnost usilující o jeho překonání. Touto činností není podle Schellinga nic jiného než pud. Pud však není než výrazem nekonečného tíhnutí absolutního Já k identitě.¹⁰¹ Veškeré puzení má tedy za cíl přeměnit rozpor v soulad, ať jde o puzení fyziologické, kde souladem je míněna integrita organismu nebo duševní, kde je jím míněna integrita osobnosti.¹⁰² V našem případě

⁹⁷ „Nelze však pochopit, jak Já ve chtění provádí přechod od ideje k určitému objektu [...], neexistuje-li opět něčím zprostředkujícího, co je pro jednání právě tím, co pro myšlení je u idejí symbol nebo u pojmů schéma. Toto zprostředkující je ideál.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 199.

⁹⁸ O tom, že tato podmínka sama o sobě nedostačuje k tomu, aby se svět stal pro Já skutečně něčím o sobě, bude pojednáno dále.

⁹⁹ K tomu viz F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 176–7.

¹⁰⁰ Tamtéž str. 177.

¹⁰¹ „Směřování k vnějšímu objektu se tedy vyjadřuje pudem, a tento pud vzniká bezprostředně z protikladu mezi idealizujícím a nazírajícím Já, a směřuje k obnovení zrušené identity Já.“ Tamtéž, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 200.

¹⁰² Tento Schellingův výklad pudu je vpravdě fascinující, neboť jej umožňuje chápat jako psycho-fyzický, nikoli pouze fyzický fenomén; ba co víc, vysvětlení všeho fyziologického puzení zakládá v původní tendenci ducha. Mohli bychom dokonce říci, že puzení vůbec, tedy i ono fyzikální, jež se projevuje silou, je výrazem nekonečné touhy absolutna po jednotě.

směřuje pud k vytvoření souladu mezi idealizujícím a nazírajícím Já, nebo, což je totéž, mezi nazírajícím v první a druhé potenci. Aby však pud mohl tuto funkci plnit, musí mu být dána možnost reálně působit. To ovšem představuje zásadní obtíž, neboť realita neboli objektivno je veskrze určena kauzálním působením, což v důsledku znamená, že vše, co se v ní vyskytne, je vyložitelné výhradně z ní samé a tedy nutně. Nyní by však mělo dojít k realizaci něčeho zcela svobodně rozvrženého. O řešení, jež Schelling nabízí, bude však pojednáno v kapitole věnující se svobodě. V současnosti nám postačí konstatování, že nastolení výše zmíněného souladu možné je a že tedy ideál lze realizovat. Avšak ani tato realizace není možná bez dalšího. Aby si Já mohlo být vědomo, že v tomto procesu je ono tím činným,¹⁰³ musí v něm být něco, co je donutí k reflexi. Reflexí zde není míněno nic jiného než návrat vědomí k sobě samému, tedy akt sebevědomí. Tím je vědomí zabráněno, resp. kontinuálně zabraňováno v tom, aby se svou činností nechalo pohltit, v důsledku čehož by činnost přešla ve slepou produkci a nebyla by pro Já než děním. Má-li tedy toto něco zapříčínovat navrácení se Já k sobě, musí působit proti zaměření pudu, neboť pud směřuje od Já k předmětu. Ovšem činnost směřující od předmětu k Já není žádná jiná než vzdor. Vzdor tedy nutí vědomí k tomu, aby si během realizace svého chtění bylo vědomo sebe sama, čímž jej vede k sebevědomí.¹⁰⁴ Takováto činnost, v níž je Já sebevědomím, se nazývá jednání.¹⁰⁵ Z výše uvedeného lze tedy vyvodit následující závěr: sebevědomí trvá, pouze pokud Já jedná; jednání tkví v puzení, jemuž je kladen odpor; pud vzniká tehdy, existuje-li v Já rozpor mezi ideálem a předmětem; *ergo* sebevědomí trvá, pokud trvá tento spor. Pokud by však realizací ideálu – kterážto, ač zatím nevíme jak, je možná – byl spor definitivně usmířen, nebylo by možné, aby sebevědomí trvalo. Má-li tedy trvat, aniž by tím byla nutně kladena nedosažitelnost ideálu, musí být ideálů více. To je ovšem zcela pochopitelné, vezmeme-li v potaz, že idea kolísá mezi konečnem a nekonečností.¹⁰⁶ Ideál jsme však

¹⁰³ Bez toho by se totiž z celého procesu stalo pouhé nevědomé produkování, v důsledku čehož by však došlo k tomu, že by se Já ve svém produktu odcizilo, že by tedy jej tedy nepoznávalo jako výraz vlastního chtění.

¹⁰⁴ „Neexistuje však žádná reflexe bez odporu. Ona nahodilá určení nesmějí tedy být proměnlivá bez odporu, aby se dělo svobodné jednání se stálou reflexí.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 202

¹⁰⁵ Nyní vůbec poprvé užíváme pojmu jednání *stricto sensu*, vyčleňující jej nadále výhradně pro takto vymezenou činnost. Činíme tak především kvůli jeho odlišení od pojmu činnosti, který zahrnuje též nevědomou produkci. Schelling sám užívá obou pojmů povětšinou synonymně.

¹⁰⁶ „Ideál platí tedy stále pouze pro přítomný okamžik jednání, idea sama, která se v reflektování na jednání stává vždy znovu nekonečnou, může být realizována toliko v nekonečném postupu.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 200.

původně kladli jako to, co představovalo záměr, tedy to, čeho realizací se pro Já stane chtění předmětem názoru. Nyní tedy vidíme, že prostřednictvím realizovaných ideálů může být Já přivedeno k sebevědomí.¹⁰⁷

V jednání samém jsou podle řečeného obsaženy dva momenty: jeden, pud, směřující k objektivnu a druhý, reflektující, směřující k Já. Touto dedukcí jsme tedy získali prvky, jejichž polarizace nám nyní umožní vysvětlit, jak se předmětem názoru může stát čisté chtění, tedy onen moment sebevědomí oproštěný od jeho podmínky.¹⁰⁸ Tím také získáme konkrétnější představu o tom, v čem se podle Schellinga zakládají ideály. Proč je krok separace idealizující a realizující činnosti nutný, vyjde najevo v dalším. Abychom nyní dokončili započaté, zaměříme se na to, jak přichází k vědomí čisté chtění.

Pud, nakolik je zbaven idealizujícího prvku, se nazývá přirozený.¹⁰⁹ Protože jako takový náleží do sféry produkování, je veškerá jeho činnost řízena nutností. Jakožto náležející organismům tvoří projev snahy o udržení vlastní integrity živé bytosti. Jedná se tedy o pud, jehož úkolem je zajistit vše potřebné pro přežití jednotlivce.¹¹⁰ Jeho hybným momentem je bolest, tedy známka porušené rovnováhy životních funkcí.¹¹¹ Teprve v jeho stínu může nám zpočátku podaný nárys čistého sebeurčování vzejít v plném světle. V návaznosti na to, co bylo již řečeno, se zdá být nepopiratelné, že zdrojem ideálů je idea mravního zákona. To ovšem znamená, že čisté sebeurčování by se mohlo stát předmětem vědomí pouze tehdy, když by tato idea byla realizována. To však lze, jak to vyplývá z její definice, pouze v nekonečnu. Zdáme se tedy být vedeni k nevyhnutelnému závěru: je-li účelem všeho bytí akt absolutního sebevědomí, musí vše směřovat k realizaci mravního zákona.¹¹² Protože pak k takovéto realizaci může dojít

¹⁰⁷ Realizované ideály tedy představují způsob, jakým lze inteligence přivádět ke svobodě, tj. čistému sebeurčování. O realizovaných ideálech bude ještě řeč, až budeme pojednávat artefakty.

¹⁰⁸ Podmínkou sebevědomí v jednání byl odpor. Čisté sebevědomí je však uvažováno pouze o sobě.

¹⁰⁹ „[P]řirozený pud, který působí zcela slepě, tak jako produktivní názor, a o sobě není žádným chtěním, nýbrž stává se chtěním pouze protikladem vůči čistému, na sebeurčování o sobě změřenému chtění.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 213. str. 208–11.

¹¹⁰ „Tento pud je tíž, který je v morálce nazýván sobeckým pudem, protože jsem si jím vědom sebe pouze jakožto individua[.]“ Tamtéž, str. 213.

¹¹¹ „Abychom však mohli nazírat tento pud jako *pud přírodní*, musím se objektivně jevit sobě samému jako puzený ke všemu jednání nutkáním organizace (bolestí v nejobecnějším smyslu slova), a všechno jednání, má-li být objektivní, musí souviset s fyzickým nutkáním[.]“ Tamtéž, s. 209.

¹¹² Právě to je podle Schellinga principem dějin. Srov. tamtéž, str. 225–39.

pouze v nekonečném čase, není jednání kladena naprosto žádná mez. To ovšem znamená, že sebevědomí, nakolik je podmíněné, může trvat věčně.¹¹³

2.2.2. *Ti druzí, aneb geneze společného světa*

Jednu z největších výzev pro transcendentální idealismus představuje bezpochyby výklad vzájemné koexistence inteligentních bytostí. Neboť má-li vše, co jen lze ve vědomí nalézt, být vyloženo pouze z vědomí samého, pak se otázka, jak jsou pro takovouto monadickou existenci možní druzí nikoli pouze ve smyslu věcí, nýbrž bytostí jí rovných, zdá být zcela klíčová. Pokud by totiž nebyla dána uspokojivá odpověď, neunikl by takovýto systém oprávněnému nařčení ze solipsismu.

Aby se něčemu takovému Schelling vyhnul, pokouší se vzájemnou interakci inteligencí pojmout jako ústřední moment v konstituci individuálního sebevědomí. Mohlo by se tedy zdát, že druzí budou hrát nezastupitelnou úlohu při cestě jednotlivce k němu samému, kterážto cesta, jak by tomu nasvědčovalo to, co jsme alespoň zběžně mohli zahlédnout v předchozí podkapitole, by vedla v posledku k překonání jeho individuality při společné stavbě chrámu míru a všelidské vzájemnosti. Žel, není tomu tak. Není místa pro druhé, jsou-li všechny vchody zadrženy. Že tomu tak vskutku je, se pokusíme ukázat v následujícím.¹¹⁴

Náš výchozí bod je jasně vymezen: „[B]ezprostřední vzájemné působení inteligencí je na základě principů transcendentálního idealismu nemožné[.]“¹¹⁵ Za těchto okolností se ovšem přítomnost druhých ve vědomí může ohlašovat pouze nepřímou, totiž skrze názor. Ovšem i zde se skrývá obtíž. Názor ve třetí omezenosti je totiž veskrze určen zákony sukcese, pročež jakákoli představa musí být v tomto ohledu kauzálně zcela determinována. Mají-li tedy druzí pro vědomí být jakožto druzí, budou se muset projevovat jednáním. Důvod toho je prostý: jedině jednáním se totiž mohou projevit jinak, než jak se projevuje přirozený pud, jehož produkce náleží do sféry nutnosti,¹¹⁶

¹¹³ Tímto krokem je tedy akt absolutního sebevědomí nepřímou učiněn regulativní ideou dějin.

¹¹⁴ V oddíle věnovaném chtění jsme se zabývali tím, jak se Já stává sebevědomím v médiu vůle. Doposud jsme však nevysvětlili, jak dochází ke vzniku chtění samého. Stejně tak bude potřeba vyřešit, jak se Já odpoutává od svého produkování, tedy jak se jednou provždy zcizuje světu. V následujícím se proto pokusíme najít na tyto otázky uspokojivé odpovědi.

¹¹⁵ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 183.

¹¹⁶ Neboť i organické bytosti by měly být vyložitelné zcela podle zákonů kauzality. Teleologické vysvětlení se ve vědě nepřipouští.

pročež je kauzálně zcela vyložitelná.¹¹⁷ Produkce vycházející z jednání jednotlivce však představuje pro nazírajícího příčinu rozporu,¹¹⁸ neboť jest sice tím, kdo projevy tohoto jednání produkuje,¹¹⁹ není však tím, kdo jedná.¹²⁰ Jediné východisko z této krize tak představuje postulování jiné inteligence jakožto příčiny onoho jednání.¹²¹

Já tedy v současném bodě klade existenci druhých jako nutný důsledek rozporu ve svém názoru. Druhý jest tedy přítomen zatím pouze negativně, neboť si své uznání na Já vynutil.¹²² Dalším negativním projevem, kterým však tentokráte vzniká něco pozitivního, je to, že druzí po individuu něco požadují. Požadavkem podle Schellinga může totiž v Já vzejít onen rozpor mezi tím, co jest, a tím, co být má, který tvoří princip chtění.¹²³ Ovšem pouze může, neboť v aktu chtění je, jak jsme viděli, vždy spoluobsažena svoboda.¹²⁴ S tím dále souvisí to, že druhé inteligence omezují Já, pokud již chce, v tom, k čemu jeho chtění směřuje. Neboť „[a]bych vůbec chtěl, musím chtít něco určitého; nemohl bych však nikdy chtít něco určitého, kdybych mohl chtít všechno[.]“¹²⁵ Podmínku chtění tak tvoří vázanost na jeden jediný objekt v nejobecnějším smyslu slova,¹²⁶ což ovšem znamená, že jedinci musí být již předem vzata jakákoli jiná možnost. To je však možné jedině tak, že tyto možnosti již realizují jiní, což pro Já tvoří reálnou mez jeho volby.

¹¹⁷ Bez distinktivních rysů typických pouze pro ně by se projevy ostatních inteligencí zcela ztrácely v sukcesi jiných přírodních dějů. Proto je nutné, aby se inteligence projevila jakožto inteligence, nakolik je to jen v předmětnu možné.

¹¹⁸ Neboť nevysvětlitelnost zapřičiňuje spor mezi ideálním a reálným Já. V jednom je totiž kladeno něco, co v současnosti nemůže být kladeno v druhém. Já je však v rovnováze pouze tehdy, nachází-li se v obou činnostech totéž.

¹¹⁹ Nic vyjma vlastní produkci nemůže být vědomím nazřeno.

¹²⁰ Neboť jednání vychází z rozporu uvnitř vědomí. Nelze je tedy vysvětlit z ničeho mimo něj. Pokud tedy nazírající není současně tím, kdo jedná, tedy tím, kdo onen rozpor bezprostředně zakouší, nemůže projev jednání pochopit, nemá-li sám jeho pojem. Oč nám nyní běží, je tedy vysvětlení, jak Já získává pojem jednání, resp. chtění, neboť chtění tvoří předpoklad jednání.

¹²¹ „Jedním slovem, ono jednání nemá být přímým důvodem produkování v inteligenci, ale také obráceně nemá být inteligence přímým důvodem onoho jednání, nicméně má *představa* takového jednání jako na ní nezávislého koexistovat v inteligenci s *jednáním samým* mimo ni, tak jako by jedno bylo určeno druhým.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 180.

¹²² Vynutil tím, že do vědomí vnesl rozpor, jehož jediným řešením bylo uznání jeho svébytnosti.

¹²³ Ale nejen to. Požadavek také slouží k úplnému vyřešení rozporu, který ve vědomí vyvolal názor cizího jednání, neboť „požadavkem se jednání *vykládá, když k němu dojde*, aniž by k němu proto dojit *muselo*.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 183. Tím se vysvětlení doposavad obecné stane zcela určitým.

¹²⁴ „Chtění samo zůstává vždy svobodné a musí *svobodným* zůstat, nemá-li přestat být chtěním. Toliko podmínka možnosti chtění musí být v Já vytvořena bez jeho přičinění.“ Tamtéž.

¹²⁵ Tamtéž, str. 187.

¹²⁶ Objekty míní zde Schelling opravdu v nejobecnějším možném smyslu slova – počítá mezi ně kupříkladu poznání či vynálezy. Jedná se, dalo by se říci, o určitou niku, kterou je v rámci fungování celku potřeba zaplnit.

Dalším z projevů jednání ostatních inteligencí v názoru jsou specifické produkty, které Schelling nazývá výtvoř „umění v širším smyslu slova“.¹²⁷ Jedná se tedy o takový typ jsoucna, který označujeme pojmem artefakt. Specifikem artefaktů je, že bytostně odkazují mimo sebe a tím přivádějí Já k pojmu účelu mimo něj – jedná se tedy o jakési indexy účelného jednání, pomocí nichž je inteligence mimoděk přiváděna k reflexi.¹²⁸ Artefakty tak tvoří stopy jiných inteligencí, jimiž vedena může jednotlivá inteligence dospět až k vědomí „návoru mimo ni, který, nemoha se nikdy stát něčím nazíraným, je pro ni něčím, co je jako první absolutně objektivní, úplně na ní nezávislé.“¹²⁹ Protože tedy artefakty představují v objektivnu roztroušené střípky niter různých jedinců, nemůže inteligence nadále považovat svět za pouhý produkt vlastní činnosti, nýbrž je nucena považovat jej nejen za prostor, jež sdílí s druhými, nýbrž vůbec za sféru na vědomí zcela nezávislou.¹³⁰ Tímto aktem uznává rovněž druhé za sobě rovné.¹³¹

Na základě řečeného není však zcela jasné, jak lze zmíněným fenoménům porozumět za předpokladu, že „Já je světem uzavřeným zcela v sobě, je monádou, která nemůže vyjít ze sebe sama a do které nemůže ani nic vstoupit zvenku.“¹³² Jak je možné, že se produkující jednání napříč jednotlivými inteligencemi shoduje? Jak je myslitelné, že se inteligence vzájemně omezují?

V kapitole pojednávající teoretickou část *Systému* jsme zmiňovali tři omezení: první, jímž je v absolutním Já vůbec kladena mez, druhé, jímž se Já stalo omezeným jakožto produkující, a třetí jímž se Já stalo zcela individualizovaným vědomím. Pokud gradací omezenosti rozumíme nárůst určenosti a tedy určitosti, dochází k rozlišení individuálních vědomí teprve v poslední fázi tohoto procesu.¹³³ To ovšem znamená, že

¹²⁷ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 193.

¹²⁸ „[V]ýtvoř umění, který je arci především jen mým názorem, tím že vyjadřuje pojem pojmu, požene reflexi bezprostředně k *inteligenci mimo ni* (neboť taková inteligence jediná je schopna potencovaného pojmu), a tím k něčemu *na ní* naprosto nezávislému.“ Tamtéž, str. 194.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Neboť skutečnost jest plna artefaktů odkazujících na ty, kteří již netvoří její součást. Tím pádem je inteligence nucena uvažovat dobu, kdy nebyla žádná z nyní přítomných inteligencí ještě naživu a v níž přesto existoval tentýž svět. Přítomnost minulého tak může sloužit jako ujištění toho, že svět není pouze sdílenou iluzí.

¹³¹ „Protože беру pojem inteligence pouze ze sebe sama, musí inteligence, která má být za inteligenci ode mne uznána, existovat za týchž podmínek nazírání světa jako Já[.]“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 184.

¹³² Tamtéž, str. 52.

¹³³ „Ale různé inteligence mohou mít společnou toliko první a druhou omezenost, kdežto tu třetí toliko všeobecné; neboť ta třetí je právě ta, na jejímž základě je inteligence určitým individuem. Tady se zdá, že

až do tohoto bodu jsou všechny inteligence vlastně jednou jedinou. Právě na tom, že ve všech konečných vědomích se původně jedná o totéž produkování, pouze s různým individuálním určením, je založena synchronicita představ v jednotlivých názorech.

Z toho je též zjevno, jak se jednotlivé inteligence navzájem omezují. Neboť pocházejí-li všechna určení z aktu původního sebevědomí, jsou všechny inteligence omezeny jako takové. To znamená, že každý jednotlivec je sám o sobě omezen tak, jak by jej omezovali druzí, kdyby jej druzí omezovat mohli. Jednání druhých v názoru tak není než konfrontací s vlastní třetí omezeností. Veškeré vzájemné působení mezi vědomími je tedy již předem ustaveno pojmem toho kterého individua. Nadneseně řečeno: Ostatní vlastně představují, podobně jako tomu bylo v případě původního počítku, jedincovu vlastní ideální činnost překročivší hranici.

2.2.3. Svoboda

Ve světle předchozího oddílu zdá se být svoboda na půdě *Systému* něčím zhola nemožným. Mám-li být veskrze určen tak, že mé chtění se může v posledku realizovat pouze v jedné jediné věci, pak lze opravdu pochybovat, zda tu pro tento pojem vůbec zbývá místo. Nicméně v oddíle pojednávajícím o jednání a sebeurčování¹³⁴ se nám přeci svoboda ukázala být integrální součástí chtění, zejména chtění čistého. Svoboda zdá se tedy nacházet ve značně rozporuplném postavení. Naším úkolem bude proto zjistit, jakým způsobem lze, lze-li to vůbec, tyto dva extrémy chápat jako jeden koherentní, jasně vymežitelný pojem svobody.

Prvním momentem, v souvislosti s nímž mluví Schelling o svobodě, je akt absolutního sebevědomí.¹³⁵ V jeho případě se jedná o svobodu absolutní, tedy o aktivitu naprosto spontánní, a právě proto též absolutně nutnou, neboť při ní dochází k bezprostřední realizaci vnitřního zákona absolutního vědomí.¹³⁶ Tuto skutečnost reflektuje i text, který v označování modu tohoto aktu značně kolísá, označuje ho jednou

právě touto třetí omezeností, pokud je určitá, je zrušena veškerá vzájemnost mezi inteligencemi.“
F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 185.

¹³⁴ Srov. podkap. 2.2.1.

¹³⁵ „Jednání, jež je *příčinou* veškeré omezenosti a nelze je vysvětlit z žádného jiného jednání, musí být *absolutně* svobodné.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 65.

¹³⁶ „[A]bsolutno nemůže být myšleno jako jednající podle nějakého zákona, který by mu nebyl již předepsán vnitřní nutností jeho přirozenosti.“ Tamtéž, s. 215.

svobodným, jindy povzneseným nad svobodu i nutnost,¹³⁷ opět jindy jako zcela nutný¹³⁸. Z toho pro nás plyne poznatek, že svoboda pojata jakožto absolutní není podle Schellinga rozeznatelná od stejně tak absolutní nutnosti, tj. že ve svém nejvyšším momentu zcela splývá se svým protikladem.¹³⁹ Protože pak akt čistého sebeurčení není „nic jiného než samo čisté Já“,¹⁴⁰ platí o něm totéž, co o aktu absolutního sebevědomí. Máme-li se tedy o svobodě dozvědět více, bude zapotřebí zahlédnout ji v interakci s jejím protikladem spíše než v jejím bytí o sobě.

Moment, kdy jsou svoboda a nutnost představeny ve vzájemné interakci, tvoří jednání. V jednání vystupuje svoboda jako nekonečno, tedy jako něco zcela neurčeného, v protikladu k nutnosti jako konečnu a určenosti. Avšak teprve tím, že je určena, a tím omezena prostřednictvím obrazotvornosti, stává se něčím pro vědomí.¹⁴¹ Neboť než k jejímu omezení dojde, představuje absolutní možnost, v níž se vědomí ztrácí. Nyní je již zjevné, jaký smysl má ono totální omezování prostředkované vlivem druhých.¹⁴² Jeho prostřednictvím je totiž Já vedeno k orientaci v říši možností,¹⁴³ a tím též ke schopnosti nakládat produktivně s vlastní svobodou. Ukazuje se tedy, že celý proces, jímž se onen přechod z nekonečna v konečno děje, vyžaduje spoluúčast ostatních inteligencí, což znamená, že idea, ideál i předmět, v němž se bude změna odehrávat, vznikají teprve interakcí s druhými. Stejně tak dojde-li vědomí do fáze autonomního sebeurčení, je setrvání v jeho výkonu závislé na jejich podpoře. V tomto smyslu se svoboda zdá chovat podobně, jako se chovala reálná činnost, tj. jako nekonečno produkující za podmínky omezení. Takto chápána zdá se být svoboda neurčeností neboli možnostmi, která se právě

¹³⁷ „O vůli absolutně myšlené nelze tedy říci, ani že je svobodná, ani že není svobodná.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, s. 215.

¹³⁸ „[J]e absolutně nutný, protože pochází z vnitřní nutnosti přirozenosti Já.“ F. W. J. Schelling, *Tamtéž*, str. 65.

¹³⁹ „Absolutní svoboda je ale identická s absolutní nutností.“ *Tamtéž*.

¹⁴⁰ *Tamtéž*, str. 211.

¹⁴¹ „Svobodou se otvírá ideálnímu Já bezprostředně nekonečnost se stejnou jistotou, s níž je pouze objektivním světem odkázáno do mezí konečnosti; ale tuto nekonečnost si nemůže učinit objektem, aniž by ji omezilo; a nekonečnost opět nemůže být omezena absolutně, nýbrž toliko za účelem jednání[.]“ *Tamtéž*, str. 200.

¹⁴² To právě zdá se nám být celé koncepci vzájemnosti nejvíce na škodu, že totiž zcela pomíjí pozitivní vedení, tj. vedení příkladem.

¹⁴³ „Poněvadž říše možností je nekonečná, musí též všechno, co za určitých okolností je vůbec jen svobodou možné, být rovněž skutečné, má-li být bytí i jedna jediná inteligence reálně omezena ve svobodném jednání, a to skutečně inteligencemi mimo ni, takže pro ni zbývá pouze jeden určitý objekt, na který zaměřuje svou pozornost.“ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 187.

proto realizací, tedy přechodem v určitost nutně vytrácí.¹⁴⁴ To je pochopitelné, neboť uskutečnění není než postupnou eliminací jiných možností až do chvíle, kdy již nezbývá žádná jiná než ona realizovaná.

Představme si kupříkladu sochaře, před kterým na počátku stojí kvádr mramoru. Již jeho rozměry tvoří meze, v nichž jedině se může svobodně realizovat, neboť nemůže vytvořit nic většího, než pro co má materiál. S každým dalším úderem dláta materiálu ubývá a přímo úměrně tomu ubývá i možností tvořit něco jiného, a to až do bodu, kdy již žádná další možnost nezbývá. Tímto bodem se dílo stává hotovým a tím pádem nutným, neboť možnost jeho jinakosti byla zde pouze v době, kdy vznikalo. Nyní však přešlo do sféry předmětna, v němž lze zpětně zrekonstruovat celý proces jeho vzniku s přísnou nutností, pročež vzniká dojem, jakoby stejná nutnost panovala v samotné tvorbě.

Předchozí příklad zachycuje jeden z klíčových momentů Schellingových úvah o svobodě, totiž rozpor mezi jednáním jakožto aktem a jednáním jakožto jevem. Jakožto jev, tedy nakolik je konající nazírán někým jiným, se jednání stává pouhým sledem příčin a následků, tedy něčím, co je nutné. Jakožto akt, tedy nakolik konající v produkci nazírá sám sebe, je jednání syntézou svobodného sebeurčení a přirozeného pudu, tedy činností vedenou účelem. Jakmile se však jednání dovrší, tj. jakmile vznikne produkt, veškeré sebevědomí, jež zakládalo specifický vztah vědomí k předmětu, na nějž působí a jenž působil na ně, mizí, čímž se z produktu stává pouhá věc. Jenže věc, nakolik je věcí, je něčím vůči vědomí naprosto lhostejným a stejně tak je vůči ní lhostejné i vědomí. Tímto procesem tedy přecházejí výkony svobody v sedimenty konstituující tak zvanou druhou přírodu.¹⁴⁵

Svoboda jakožto možnost je tak volbou. Neboť mohu-li v jednom okamžiku realizovat pouze jednu z vícera možností, musím mezi nimi nejprve zvolit. Tak tomu je i v případě mravní volby, totiž volby mezi čirým sebeurčováním a přirozeným pudem. V tomto případě se dokonce jedná o svobodnou možnost zvolit svobodu nebo určenost.

Na základě řečeného bychom se mohli domnívat, že Schelling ponechává svobodě

¹⁴⁴ „[V] jistém smyslu lze říci, že individuum se stává tím nesvobodnějším, čím více jedná.“
F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, str. 189.

¹⁴⁵ Tyto sedimenty nejsou ničím jiným než již zmíněnými artefakty. Jejich rozdíl oproti produktům první přírody tkví v tom, že odkazují mimo sebe, tj. vykazují neúplnost, pokud nejsou pochopeny jako pouhé prostředky. Tím nepřímou dosvědčují, že byly stvořeny, tj. přivedeny na svět jednáním nějaké inteligence, v jejímž vědomí byl přítomen účel jejich vzniku.

téměř neomezené pole působnosti, neboť veškeré omezení svobody, neděje-li se vlivem naší tělesnosti, děje se z ní a pro ni. Druzí se omezují nejen proto, aby si zachovali svoji svobodou, nýbrž také proto, aby sebe navzájem učinili a uchovali svobodnými.¹⁴⁶ Přírozený pud zde hraje pouze negativní roli – je tím, co jedinci umožňuje dojít sebevědomí v mravním jednání. Obtíž však představuje fakt, že Schelling striktně trvá na tom, že produkce je veskrze nutná, což je dáno jeho záměrem formulovat především teorii naprosto jistého poznání. Veškeré jednání, právě proto, že se děje svobodně, tak musí probíhat zcela nezávisle na tom, co se děje v produktivním názoru. Stejně tak produktivní názor musí probíhat zcela nezávisle na svobodném jednání. Vše, co se v názoru z jednání vyjevuje, je pouze jeho nutná stránka, tj. pud, jenž zcela podléhá přírodním zákonům. Schelling dokonce tvrdí, že vše, co se nám jeví jako jednání, by probíhalo stejně tak i bez vědomí jednajícího. Jediným zdrojem přesvědčení o tom, že naše vůle kauzálně ovlivňuje skutečnost, je předzjednaná harmonie mezi idealizující a realizující činností, která synchronizací obou rovin, čistě nazírající na jedné a produkující na druhé straně, vytváří dojem vzájemné interakce předmětna a vědomí. Jedná se tak o psycho-fyzický paralelismus, který není predeterminací pouze proto, že na jejím ustavení měly všechny inteligence podíl.¹⁴⁷

Zda lze o svobodě mluvit i tehdy, když všechny její kroky jsou již předem dány, když nadto všechno její konání je pouhým prostředkem zjevování absolutna sobě samému je otázkou, kterou si musí zodpovědět každý sám.

¹⁴⁶ Tj. snaží se ve mně ustavit čisté sebeurčování jako princip všeho mého jednání tím, že působí proti přírodnímu pudu, a tím mě vedou k tomu, abych proti němu sám působil.

¹⁴⁷ Neboť inteligence není než absolutním Já kladeným s omezením. Protože tedy absolutní Já omezilo samo sebe spontánně, ustavily se spontánně také všechna individuální vědomí.

3. Shrnutí

V kapitole věnované pojmu transcendentálního idealismu byl stanoven výchozí bod celého *Systému*, tedy otázka po možnosti jistého, systematicky strukturovaného poznání objektivní skutečnosti. Na tuto otázku odpovídá Schelling snahou ukotvit veškerou objektivitu ve vědomí.

V následující pokapitole jsme pojednali, byť v mnoha případech pouze letmo, jak se absolutní Já ustavuje nejprve aktem původního počítku ve své omezenosti vůbec, dále produktivním názorem jakožto inteligence ve své druhé omezenosti a nakonec rozlišením vnitřního a vnějšího názoru ve své třetí, časo-prostorové určitosti. Tímto výkladem jsme získali potřebný základ pro vyjasnění důležitých specifik Schellingovy koncepce individuálního vědomí, který nám měl posloužit k lepší orientaci v praktické části *Systému*.

V závěrečném úseku práce jsme nejprve vymezili klíčové momenty v ustavování sebe si vědomého Já, tedy chtění a spolubytí, které jsme následně užili pro výklad pojmu svobody.

4. Závěr

Schellingovo pojednání pojmu svobody může se nám zdát zcela neuspokojivé, neboť ze svobody činí pouhý klam – který pro lepší pocit čtenáře nazývá jevem – vznikající v důsledku aktu absolutní abstrakce. Jedná se tedy o pouhý fenomén nitra, které se odcizilo přírodě. Je-li tomu však tak, pak by se vše, co považujeme za svobodné, mohlo odbývat nejen se stejným výsledkem, ale též zcela nepokrytě, bez této zbytečné a absolutně nedůstojné přetvářky. V tomto pojetí stává se svoboda mrzkým synonymem omezenosti individuálního poznání, které jen pro ni není schopno nahlédnout skrytou nutnost, jež jedná v jeho jednání – svoboda jakožto škraboška absolutní tyranidy, jež zhola nic neponechává náhodě. Naproti tomu zvážíme-li možnosti, jaké se jakémukoli pokusu o sjednocení absolutní jistoty poznání na straně jedné a absolutně svobodného jednání na straně druhé nabízejí, musíme přiznat, že Schellingův projekt mezi nimi vyniká hloubkou a komplexitou svého pojetí, důsledností, s níž sleduje každý zákrut a lehkostí, s níž překonává každou obtíž cesty, na níž se – podle jeho vlastních slov – „rozum jen díky své konsekvenci vidí na základě *jediného* předpokladu uveden do nejspletitějšího systému, a to dokonce i tam, kde je onen předpoklad zcela libovolný.“¹⁴⁸

¹⁴⁸ F. W. J. Schelling, *Systém transcendentálního idealismu*, s. 134.

5. Seznam užitých literatury

Primární:

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Dopisy o dogmatismu a kriticizmu*, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Výbor z díla: rané spisy*, Praha, 1990, str. 7–41, ISBN 80-205-0132-0.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Ideas for a Philosophy of Nature*, Cambridge, 1988, ISBN 0-521-35733-0.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Filosofické zkoumání svobody*, Praha, 2010, str. 1–70, ISBN 978-80-7298-415-2.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von, *Systém transcendentálního idealismu*, Praha, 2014, ISBN 978-80-7298-430-5.

FICHTE, J. G., *Science of knowledge ; with the first and Second introductions*, přel. Peter Heath, Cambridge 1982.

KANT, Immanuel, *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík, Praha 2001.

Sekundární:

HORSTMANN, Rolf-Peter, *The early philosophy of Fichte and Schelling*, in: Karl Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism*, USA, 2005, str. 117–140, ISBN 0-521-65178-6.

KOSCH, Michelle, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, USA, 2006, str. 66–76, ISBN 0-19-928911-5.

PINKARD, Terry, *German Philosophy 1760-1860, The Legacy of Idealism*, USA, 2002, str. 172–198, ISBN 0-511-07767-x.

SOBOTKA, Milan, *Raný Schelling*, in: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Výbor z díla: rané spisy*, Praha, 1990, ISBN 80-205-0132-0.

SOBOTKA, Milan, *Schellingův postup od filosofie jáství k filosofii ducha*, in: *Reflexe* 47, Praha, 2014, str. 3–29.

STURMA, Dieter, *The Nature of Subjectivity: The Critical and Systematic Function of Schelling's Philosophy of Nature*, in: Sally Sedgwick, *The Reception of Kant's Critical Philosophy*, 2009, str. 216–231, ISBN 978-0-511-52726-5.

WATKINS, Eric, *The early Schelling on the unconditioned*, in: Lara Ostaric, *Interpreting Schelling*, 2014, str. 10–31, ISBN 978-1-139-09356-9.

ZÖLLER, Günter, *German realism: the self-limitation of idealist thinking in Fichte, Schelling, and Schopenhauer*, in: Karl Ameriks, *The Cambridge Companion to German Idealism*, USA, 2005, str. 200–218, ISBN 0-521-65178-6.