TEZE

Universita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Filosofie

Mgr. Petr Adámek

Inteligibilní ľin v Schellingovľspisu o svobodľa ve Vľcích svľa jako cesta k morální realizaci

The intelligible act in Schelling´s treatise Of Human Freedom and in the Ages of the World as a way of moral realization

Vedoucí práce - Prof. Miroslav PetŚľek
2012

Cílem mé disertace je ukázat, jak má podle Schellingovy koncepce absolutna (z období let cca 1809-1814) vypadat jednání jednotlivého člověka v konečném světě, resp. přesněji jak se má jednotlivý člověk v konečném světě morálně realizovat. Domnívám se, že tohoto cíle lze dosáhnout nejlépe tak, že dostatečně porozumíme především koncepci inteligibilního činu, která je obsažena ve spisu o svobodě, neboť jde o jediný Schellingův spis z tohoto období, který se věnuje přímo lidskému jednání. (Pominu-li tematicky pestré Stuttgartské přednášky, které nejsou původním textem.) Jako doplňující kontext považuji za vhodné přibrat i temporální rozvinutí koncepce inteligibilního činu ve *Věcích světa*. Ústřední část mé disertace tvoří tudíž interpretace téměř osmistránkového úseku (s. 382-389) o inteligibilním činu ze spisu o svobodě (třetí kapitola) a na ní navazující interpretace implicitní teorie lidského jednání ve *Věcích světa* (čtvrtá kapitola). Naopak jako přípravné, neboť pozadí pro inteligibilní čin vytyčující, lze chápat první kapitolu, která se zabývá původem lidského bytí z Boha, a druhou kapitolu věnovanou Kantovu pojetí inteligibilního činu.

Obecně lze říci, že inteligibilní čin je ve spisu o svobodě Schellingem zasazen do kontextu sebe-zjevování Boha. Tento kontext je v podstatě implikován v samotném názvu spisu o svobodě, což si lze názorně přiblížit po jisté účelové úpravě názvu spisu. Z názvu „Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů" lze pro názornost učinit název „Filosofická zkoumání vlastního činu (bytnosti) člověka a s ním souvisejícím činem (bytností) Boha". Samotný název spisu lze tak pojmout jako implikaci úkolu (Schellingem tímto spisem vyšetřeného, nám coby čtenářům zůstaveného), abychom pochopili, jak spolu souvisí ta bytnost, kterou si člověk dává skrze inteligibilní čin, resp. která je „vlastním činem"[1] každého člověka, s bytností v širším smyslu, kterou člověk nutně získává jako vrchol činu stvoření neboli jako cíl zjevení Boha ve svém opaku. Tím míním bytnost jako schopnost dobra a zla, která tvoří specifickou diferenci člověka vůči všem dalším bytostem včetně Boha. Nejasnost vztahu obou těchto bytností vedla mnohé interprety k tvrzení ztroskotání Schellingovy koncepce lidské svobody. Jedna z jejich hlavních námitek (Fuhrmans, Vergauwen aj.) je ta, že člověk musel nutně volit zlo, aby se Bůh mohl zjevovat v dějinách. Další námitka (Peetz, Hermanni aj.) je ta (s první ne vždy nutně pospolu, u některých autorů však ano), že bytnost člověka je v empirickém světě nezměnitelná, a člověk je tak

[1] Spis o svobodě, s. 385. (Odkaz se vztahuje na německé stránkování uvedené v Petříčkově překladu po stranách)

v jednotlivých linech jen nucen opakovat původní rozhodnutost své bytnosti. Podle mé interpretace jsou obětyto námitky nepodstatné.

V první kapitole se věnuji tomu, jak souvisí lidské jednání s původem v Bohu. Protože veškeré jsoucí veškerého člověka je ve spisu o svobodě pochopeno jako součást systému zjevování Boha, resp. jako v různé míře zjevený a zjevující se Bůh, je nejprve nutné odhalit strukturu samotného Boha, kterou v sobě veškeré jsoucí nese. Tato struktura sama povstala spontánně rozestoupením prapočáteční indiference (prvotní podoba lásky) na základ a existující. Tyto dva věčné, leč od sebe neoddělitelné principy, je třeba předpokládat u každé existence. I Bůh jako existující potřebuje ke své existenci základ, který je však od něj samého věčně odlišný. Avšak oproti konečné bytosti, která má tento základ mimo sebe, a nikdy se ho zcela nezmocní, má Bůh tento základ v sobě sama ve věčné podřízenosti. Bůh je tak Schellingem pochopen jako v sobě samém rozlišený, jako jednota sebe sama a jiného, aniž by to rušilo jeho jednotu.

Uvedenou neodlučitelnost základu a existujícího jakožto diferenci dvou principů v Bohu užívá Schelling jako princip veškerého zjevení, resp. bytí, které postupuje (nejde však o časový postup) v několika analogicky k sobě vztažených rovinách či okruzích. První rovinu zjevení chápe Schelling jako působení základu na způsob touhy v Bohu samém neboli akt Božího sebeuvědomění, druhou rovinu jako působení základu v procesu kladení světa, tzv. *první stvoření*, třetí rovinu jako působení základu v dějinách, tzv. *druhé stvoření*. Pro všechny roviny zjevení platí pravidlo: Aby se cokoli zjevilo, musí si základ uchovávat vždy jistou svébytnost, nicméně svébytnost základu je v procesu zjevení vždy (a to vždy svým specifickým způsobem podle roviny zjevení) podřízena úplnému cíli zjevení, tj. zjevení lásky. V souvztažnosti s tímto celkovým cílem má pak každá rovina zjevení i svůj dílčí cíl předznamenaný již svým specifickým počátkem. Mohli bychom říci, že cílem první roviny je Bůh, který si je vědom sebe jako ducha lásky, cílem druhé roviny je lidský duch jakožto vnější sebe-zjevení Boha, cílem třetí roviny je člověk praobrazný, tj. Kristus.

Důležité je pochopit, že všechny tyto roviny tvoří kontext pro lidské jednání ve světě. První stvoření lze pochopit jako věčný kontext či apriorní podmínku lidského jednání. Východiskem prvního stvoření je rozlišení v samotném Bohu, tj. první rovina zjevení. Naznačili jsme, že Schelling chápe Boha jako nerozlučitelnou jednotu sebe jako existujícího a základu, který označuje také jako touhu zrodit sebe sama. Touha je sice v Bohu, nicméně jako cosi od něj věčně odlišného. Stvoření začíná tak, že Bůh jakožto věčný duch vynese z popudu lásky slovo (tj. rozum či syn jako ideální světa), které se ve spojení s touhou stane svobodně tvořící vůlí, která postupně rozlišuje síly základu a

vzdálává tvary. Zároveň se však v tomto spojení s rozumem staví touha ustavilá nás proti rozvíjení, a působí tak mimoděk jako jakýsi stabilizační faktor. První stvoření je potud nutno pochopit jako proces, v němž dochází postupně k rozlišování v temném základu skrytých sil, přičemž na každém stupni rozlišení vzniká nová bytost. Každá bytost má jak vlastní vůli, jakožto jistou modifikaci základu, tak také v Božím rozumu předznačenou univerzální vůli. Zatímco ve všech ostatních bytostech plní vlastní vůle pouze služebnou funkci v rámci proti ní působící univerzální vůli, v člověku, cíli stvoření, dochází k úplnému prosvětlení vlastní vůle. Toto prosvětlení znamená, že člověk již není podroben hierarchii obou sil v přírodě, ale je vůči nim svobodný, stává se duchem. Oproti Bohu však, v němž je (jakožto k dobru vůči němu rozhodnuté svobodě) hierarchie principů stále tág, v člověku jsou rozlučitelné. V této rozlučitelnosti tkví pro člověka jen jemu vlastní svoboda, kterou Schelling určuje jako „schopnost dobra a zla“ neboli „reálný pojem svobody“.[2] Člověk má tak v sobě sama princip, který může jít jak k dobru, tak ke zlu. Tato uvolněnost vůči oběma principům však neznamená naprostou svévoli. V oné k duchovnosti pozdvižené svémoci je totiž zároveň také jistý implicitní požadavek na to, jak oba principy k sobě vzájemně vztahovat. Duchem je totiž svémoc podle Schellinga „pouze tím, že se skutečně proměnila v pravůli (světlo), takže sice, jako vlastní vůle tvora, stále setrvává v základu (neboť základ musí být vždy) é ale pouze jako nositel a jaksi schrána vyššího principu světla.“[3] V zduchovnělé svémoci má tedy svémoc fungovat jen jako základ či nositel vyššího principu, a má tak sloužit spíše jako jeho ozvláštnění. Pokud tedy setrvává svémoc člověka v základu, pak poměr obou principů je v harmonické rovnováze a v takovém člověku vládne duch lásky. Teprve takový člověk zjevuje plně Boha, tj. onu nerozlučnou jednotu dvou principů, Božího ducha. Na druhou stranu však svémoc, resp. vlastní vůle právě tím, že je zcela proniknuta rozumem, může teprve nyní uplatnit svou moc a může usilovat o oddělení z univerzální vůle, přesněji: může usilovat o to zastávat místo (funkci) univerzální vůle. Usiluje tedy sama o to být základem celku, tím, čím může být jen v jednotě s univerzální vůlí, a tím se stává zlá. Zlo tak znamená povýšení vlastní vůle jako služebného principu na vládnoucí princip. V prvním stvoření je však člověk ještě nerozhodnutý, ještě Boha v plném smyslu nezjevuje. Aby ho zjevoval, musí se rozhodnout, proto Schelling hovoří o tom, že „stojí na rozcestí“.[4] K tomu, aby se rozhodnul, musí být člověk nějak postaven před obě alternativy. V procesu stvoření

[2] Tamtéž, s. 352.
[3] Tamtéž, s. 364.
[4] Tamtéž, s. 374.

dochází tudíž (skrze reakci základu na zjevování) k aktivaci svémoci, resp. k probuzení vlastní vůle tvora (tzv. obecné zlo neboli přirozený sklon ke zlu), která tenduje k vyhnutí se řádu a zařízení se po svém. Zároveň je člověk pod tlakem požadavku, aby se vzdal sebe a stal se nástrojem Božího zjevení, univerzální vůle. Z těchto dvou tlaků povstává v člověku úzkost, která ho pokouší k tomu, aby se vyhnul požadavku lásky a napjal všechny své síly jen k prosazování sebe a k uchování své křehké pozemské existence. Rozhodnutí k tomuto kladení sebe do středu všeho bytí není však nutností, ale je téměř nutné. Jde tedy vposled o vlastní rozhodnutí člověka.

Druhý okruh božího zjevování představují dějiny. Schelling je označuje jako druhé stvoření. Dějiny je třeba pochopit jako dočasný kontext pro lidské jednání. Dočasný v tom smyslu, dokud nebude Bůh „všecko ve všemu".[5] Dějiny představují svár obou principů na vyšší rovině, tj. na rovině ducha. Schelling potud hovoří o duchu zla a duchu lásky či dobra. V dějinách dochází k postupnému vyhraňování zprvu nerozlišeného dobra a zla až k jejich úplnému vyhranění do osobní roviny, kdy přichází Bůh na zem v podobě Krista, aby se postavil proti osobnímu zlu. Ač jakkoli je zde Schellingova řeč o dějinách zkratkovitá a v mnohém nejasná, Schelling je očividně chce pochopit jako prostředí (Buchheim), v jehož rámci se odehrává rozhodnutí jednotlivého člověka, a které tedy vždy na člověka vznáší nějaké požadavky.

V prvním a druhém stvoření lze spatřovat pozadí, vůči němuž se odehrává „rozhodování pro zlo či dobro v jednotlivém člověku."[6] Těmito slovy Schelling otevírá téma inteligibilního činu neboli tzv. formový pojem svobody, jehož interpretaci věnuji třetí kapitolu disertace.

Podle mé interpretace lze v úseku o inteligibilním činu (s. 382-389) vypozorovat jistou vnitřní logiku argumentace, kterou lze stručně popsat jako postup od obecných charakteristik inteligibilní bytnosti k jejich konkretizaci. Celý úsek lze ve shodě s tím rozdělit na tři hlavní části: 1) V první části (s. 382-385) Schelling ukazuje, že svobodu nelze umístit do empirického světa, ale je uskutečnitelná pouze mimo čas jako inteligibilní čin. To přesněji znamená: jednotlivá svobodná jednání plynou nutně z inteligibilní bytnosti či „vnitřní přirozenosti"[7] (Wesen, Natur) člověka, kterou získal vlastním činem. Tento vlastní čin je však od bytnosti reálně neoddělitelný, v podstatě spadají v jedno. Oproti běžné představě, která spojuje lidské jednání s možností volit mezi alternativami, zde jde paradoxně o čin, který předchází mé empirické vědomí, a

[5] Tamtéž, s. 405.
[6] Tamtéž, s. 382.
[7] Tamtéž, s. 384.

tedy i jakoukoli vědomou volbu, a který je tudíž mimo všechen čas, resp. časem prochází jako čin ze své přirozenosti vlastní. Získané charakteristiky inteligibilní bytnosti v této první části lze v souladu se sledem argumentace shrnout takto: (a) je zároveň svobodná i nutná, tj. musí být jen mnou určená a zároveň musí být určitá. Vzhledem k tomu, že jednání z ní plynoucí jsou nejblíže dobrá nebo zlá, lze usoudit, že její určitost bude spočívat primárně v zaměřenosti k dobru nebo zlu. Touto určitostí zakládá přičitatelnost mých svobodných jednání a zároveň v ní mají tato jednání svůj v čase nezvolený základ, a tedy nejsou nahodilá, ani empiricky determinovaná; (b) je bytností tohoto konkrétního člověka; (c) není čímsi předchůdně daným a mrtvým, ale je vlastním činem člověka; (d) jakožto ve vůli kořenící předchází jeho empirické sebevědomí a jakékoli přímé založení v reflexi, není tedy vědomou volbou.

2) Ve druhé hlavní části (s. 385-388) se Schelling snaží tyto obecné charakteristiky ukázat ve vztahu ke konkrétnímu člověku, a to natolik, nakolik je tento skrze ni (resp. skrze ni jakožto jeho vlastní čin) vystoupen z nerozhodnutosti do rozhodnutosti k dobru či zlu, která prochází empirickým světem. S touto Schellingovou snahou o konkretizaci konvenují i příklady lidí s dobrou či zlou bytností (Jidáš, člověk náchylný od dětství ke zlu), a také poukaz k pocitu vlastnosti u každého člověka „jako by byl tím, kým je, již od vlastnosti, jako by se tím, kým je, nestal teprve v čase“.[8]

3) Nakonec se v poslední hlavní části (s. 388-389) věnuje otázce, jak se každý člověk rozhodl. Zde se dozvíme, že každý člověk má, nezávisle na čase a místě narození, původně bytnost rozhodnutou ke zlu, a takto se stává každý člověk nepřímo i spoluzakladatelem dějin. Tímto zasazením člověka do dějin lidského rodu a určením původní kvality bytnosti každého člověka zavrhuje Schelling konkretizaci obecných charakteristik bytnosti.

Je-li tomu tak, že všichni jsou zlí, stává se nyní klíčová otázka po obratu. Pokud Schelling hovořil výše ve druhé části o dobrém člověku a mají-li mít všichni původně bytnost obrácenou ke zlu, tak se to zdá být smysluplné jenom potud, že někteří se obrátili. Je však otázka, jak tento obrat pochopit. Schelling si totiž sám vznáší námitku, že v tomto životě je obrat nemožný. Jeho vlastní odpověď na námitku se tuto nemožnost zdá jen potvrzovat. „Ale i když jej lidské či božské příspění k pohne k tomu, aby se přiklonil k dobru i potom tkví to, že na sebe nechá působit dobrého ducha k právě v onom původním jednání, díky kterému je takový a nejiný.“[9] Schelling tedy na jednu stranu tvrdí (viz výše obecné charakteristiky v první části) určitost inteligibilního činu či

[8] Tamtéž, s. 386.
[9] Tamtéž, s. 389.

pŢvodního jednání, buď dobrý, nebo zlý, na druhou stranu zde tvrdí, že přechod z jedné určitosti do druhé je již rozhodnut v oné jedné určitosti, tedy vlastně o žádném přechodu nemůže být řeč. V těchto závěrech, opírajících se o toto a další tvrzení, spatřují pak někteří interpreti (Peetz, Hermanni aj.) potvrzení toho, že člověk je nucen kopírovat jednotlivými jednáními v čase svou od věčnosti zvolenou bytnost a tvrdí ztroskotání Schellingovy koncepce lidské svobody.

Proti této interpretaci, která tvrdí nezměnitelnost bytnosti v empirickém světě, aŠ už to chápe jako SchellingŢv nezamýšlený omyl (Geijsen) či jinak, se naopak snažím ukázat, že obrat od zla k dobru, přip. naopak je pro člověka v tomto světě vždy možný. Domnívám se (podobně Buchheim), že do značné míry to Schelling míní stejně jako Kant ve spisu o náboženství. (viz druhá kapitola disertace) I když každý užívá svou schopnost dobra a zla pŢvodně ke zlu a i když si tuto bytnost nemohl nijak vědomě zvolit a jakožto ve vŢli kořenící předchází vždy vědomé rozhodování člověka, neznamená to, že by jí byl v jednotlivých činech v empirickém světě nezvratně determinován. Naopak pŢvodním užitím schopnosti dobra a zla ke zlu nebyla tato schopnost nijak vyřazena, ale člověk má díky ní stále možnost obratu, čehož nepřímým dokladem je fakt, že „vnitřní hlas",[10] resp. svědomí vyzývá ustavičně k transmutaci. Podobně jako u Kanta je tento obrat nutné učinit v čase, byť musí mít charakter věčnosti. Zároveň je nutné, aby se odehrál v kontextu přírody i dějin, které na člověka musejí pŢsobit, aŠ už jako vyzývající k obratu či pokoušející k pádu. Tuto situaci člověka před rozhodnutím si lze zpřehlednit v tabulce (viz násl. strana):

Obsah tabulky znázorňuje situaci člověka ve světě, resp. celek těch souvislostí, v jejichž prostoupenosti každý člověk jedná, tj. uplatňuje svou schopnost dobra a zla. Levý sloupec znázorňuje věčné souvislosti platné pro každého člověka. Pravý sloupec postihuje dočasné souvislosti. Každého člověka je tedy nutné nahlížet aktuálně jako stojícího pod vlivem souvislostí z prvního i druhého stvoření, volně i z přírody a z dějin, a to dotud, dokud nenastane s podporou jeho vlastního rozhodnutí úplné spojení s Bohem, kdy bude BŢh „všecko ve všem."[11] Nehledě k tomuto eschatologickému vyústění je tedy momentální situace každého člověka ve světě taková, že každý člověk svou schopnost dobra a zla (levý sloupec) uplatňuje pŢvodně v rozhodnutosti ke zlu (pravý sloupec). Tím však není jeho schopnost nijak vyřazena, nýbrž nadále zŢstává s člověkem jako možnost obratu. Jakožto bytost, která je součástí přírody (levý sloupec) a dějin (pravý sloupec), je každý člověk od narození vystaven z obou těchto sfér rŢzným

[10] Tamtéž, s. 389.
[11] Tamtéž, s. 405.

typŢm vŇ ných i doĺ asných, vnŇ ších tlakŢ, kterým mŢže a nemusí podlehnout, a které se ho v onom pŢvodním rozhodnutí snaží buĎ utvrdit, anebo naopak ho od nŇ odvrátit.

Indiference
VnitŘní sebezjevení Boha
VnŇ ší sebezjevení Boha jako první a následnŇ druhé stvoŘení

První stvoŘení	Druhé stvoŘení
Ľ lovŇ k jako duch + jako pŘ rodní bytost:	Ľ lovŇ k jako dŇ inná bytost:
Reálný pojem svobody jako schopnost dobra a zla = nerozhodnutost = být na rozcestí	Formový pojem svobody (platný pro Adama i pro každého dalšího ľ lovŇ ka) = inteligibilní ľ in jako pŢvodní rozhodnutost ke zlu = pád jako zaľ átek dŇ inného lišení dobra a zla
PŘed-pádové, tj. vŇ né tlaky na lidskou svobodu:	Po-pádové, tj. doĺ asné tlaky na lidskou svobodu v dŇ inách:
vnŇ ší:	vnŇ ší:
- Obecné zlo neboli reakce základu na zjevování jako pŘ rozený sklon ke zlu vlastní každému tvoru (vlastní vŢle)	a) Duch zla: (pŘ klady: duch vŇ teb; duch heteronomní morálky; Napoleon jakožto vŢle chtŇ jící vše a vŢbec mylná sebeurľ ení druhých jakožto špatné vzory, kupŘ lhostejná, vypoľ ítavá, libovolná jednání apod.; mravnost zvolená ze záliby, mravnost jako pouhá negace smyslovosti anebo opak aj.) b) Duch lásky ľ i dobra: (pŘ klady: jednání Krista, Catona a jiné podoby religiozity, tj. dobrého jednání bez volby; spoleľ enská výchova; církevní duch jakožto nositel Kristova odkazu)
vnitŘní:	vnitŘní:
- Úzkost o sebe jakožto koneľ nou bytost i úzkost pŘed požadavkem univerzální vŢle vzdát se sebe ve prospŇ ch zájmŢ celku	- VnitŘní hlas neboli svŇ domí coby univerzální vŢle vyzývá k transmutaci

Vzhledem k tomu, že tato původní rozhodnutost není člověku vědomá, můžeme v podstatě právem tvrdit i to, že skutečné rozhodnutí je nutné v tomto současném životě teprve učinit, a tedy že na každého člověka jeho bytí čeká jako jeho úkol. Toto jeho rozhodnutí k obratu je však i přes relativní jasnost prostředí (tj. všechny před-pádové a po-pádové tlaky), v něm se odehrává, vposled nezdůvodnitelné. Až už tedy do svého života přijme a nechá se ovlivňovat těmi či oněmi tlaky, je to vždy on, kdo toto přijmutí učinil, kdo se jim otevřel, jakkoli podporován vlastním sklonem ke zlu, tedy vlastně také jedním z těchto tlaků. Pokud se člověk k obratu rozhodne, tak v něm sice stále působí sklon ke zlu, který ani poté nezmizí, ale jako katalyzátor dobra. Obrácený člověk se pak vyznačuje odhodlaností jednat správně bez jakékoli volby a rozvahy.

Zároveň je si třeba uvědomit, že to, jak se kdo v současném životě rozhodl, nelze s naprostou jistotou zjistit, přestože na to lze z některých znaků s velkou pravděpodobností usuzovat. Ten, kdo relativně konstantně škodí druhým, má s velkou pravděpodobností bytnost obrácenou ke zlu. Obecný soud ho tak posoudí a při jednání ho bude provázet pocit být takovým vinen. Nezáleží tedy na nahodilých navenek dobrých činech, nezáleží na kosmetických či fragmentárních úpravách svého chování, své povahy, svých návyků, ale Schellingovi jde o vnitřní proměnu člověka, proměnu, kterou musí sám iniciovat, která je i přes veškeré předchůdné podmínky (kam spadá i vnitřní a vnější sebezjevení Boha, viz nadpis tabulky) vposled nezdůvodnitelná, a proto skrze ni sahá člověk do prapočáteční indiference, tj. před všechno stvořené, před jakoukoli určitost, která by ho mohla jakkoli determinovat. I když tedy schopnost svobody získává až po Božím aktu stvoření, tento akt se odehrál na vinu, a tedy toto Ňpoň nelze chápat časově, leč předchází mu leda logicky. Jak reálný (schopnost dobra a zla, tak formový (inteligibilní čin) pojem svobody musíme tudíž chápat jako odehrávající se zároveň, přestože zdravý rozum nás nutí klást první stvoření před inteligibilní čin, tedy před původní rozhodnutost ke zlu.

Tato koncepce inteligibilního činu je však podle mne zatížena příliš nejasnou strukturností a náznakovostí. Jde o do značné míry hrubý náčrt, který otevírá prostor k nejasnostem. (podobně Geijsen) Její nedostatek lze spatřovat především v nejasnosti ohledně toho, jak vypadá konkrétně ji morální jednání člověka ve světě, a to zvl. z hlediska vztahu k času. Na jednu stranu máme totiž vinu, nou inteligibilní bytnost člověka, na druhé padlý empirický svět spjatý s kauzální determinací všech jevů všetečně lidských jednání, alespoň pokud jde o jejich empirické příčiny, a paralelně vedle toho funguje nějak dějinně-teleologické pojetí času. Jak spolu souvisí tento kauzálně determinovaný svět spjatý se sukcesivním pojetím času a teleologicko-dějinný čas a jak vypadá v rámci

těchto časť konkrétními realizace morálního jednání člověka, neboť i ten, kdo učinil obrat, jedná stále ve světě, který je nějak prostoupen oběma časy, to vše zůstává nevysvětleno. Odpověď na tyto otázky lze podle mého vidění do značné míry najít ve *Věcích světa*.

Koncepce *Věků světa* představuje nanejvýš podnětné Schellingovo uchopení tematiky času, v níž má své místo (jakkoli na první pohled okrajové) i inteligibilní čin, a v tomto smyslu se ji pokouším představit ve čtvrté kapitole disertace jako potvrzení správnosti mé dosavadní interpretace inteligibilního činu, tedy v podstatě jako rozvití a prohloubení toho, co je ve spisu o svobodě jen *naznačeno*, a co potud může vzbuzovat pochyby. Koncepce z *Věků* je podstatně časová, v čemž především spatřuji odlišnost ke spisu o svobodě. Vzorem pro lidské jednání je zde život Boha, který lze pochopit jako interakci dvou momentů, život, který je podstatně časotvorný. Počátek prvního momentu lze spatřovat ve spontánním vystoupení druhé vůle z první vůle (absolutní svoboda, čirá láska), která je silou ke všemu, sama však bez jakékoli aktivity, bez jakéhokoli chtění něčeho. Skrze toto vystoupení se ocitáme v prapočátečním stavu Boha, tzv. prabytosti, kterou lze zjednodušeně pochopit jako svár dvou vůčí sil (kontraktivní a expanzivní síla, resp. vůle lásky), v níž je kontraktivní síla vlastní sponou, vlastní vůlí. Tento první moment života Boha je zároveň archetypem skutečného sukcesivního času (tj. minulosti, přítomnosti a budoucnosti), avšak sám není časový v žádném běžném smyslu slova. Jde v podstatě o možnost času, resp. o čas, který nemůže začít, který je každým okamžikem pohlcován svíravou silou prabytosti. Východiskem z tohoto konfliktu dvou vůčí protichůdných sil je sebezdvojení prabytosti neboli Boží rozhodnutí zjevit se v jiném, zplodit syna. Bůh se oddělí od své první všesvírající osobnosti a stane se osobností sice jinou, ale ne jinou od sebe sama, ale jen od své první osobnosti. Díky tomuto rozhodnutí je kontraktivní síla prabytosti vůčí něčemu zkrocena a podrobena (dříve svázané) vůli lásky, a sice tak, že vnitřně se vzdává svého svírání, avšak navenek bude stále svírat a tvořit tak základ k rozvíjení, resp. k existenci lásky. Tento akt je zároveň časotvorný. Kontraktivní síla se stane vůčí nou minulostí a slouží jako základ postupného vývoje (světa, přítomnost) a konec tohoto vývoje, jakožto sjednocení obou předchozích časů, leží v budoucnosti. Boží čin stvoření klade tedy autentické časové dimenze pro veškeré jsoucí. V tomto jednání Boha je zároveň vzor pro lidské jednání.

I v člověku Schelling původně konstatuje dvě sváříci se síly. První silou je charakter, který si člověk přivodil před veškerým jednáním jednotlivým skrze svůj vlastní čin. Zde se nám tedy objevuje inteligibilní čin ze spisu o svobodě. Zatímco tam byl tento čin

spojen neoddělitelností s bytností, zde je spojen s charakterem. Druhou silou je vůle lásky, resp. neosobní síla duše, která člověka ustavičně ponouká, aby se zřekl sobecké síly charakteru a použil ji ke službě celku. V podstatě se pro člověka nabízejí dvě možnosti, jak může vést svůj život. Buď si zvolí cestu, kterou před ním prošel Bůh svým rozhodnutím vzdát se sebe a zplodit syna. Pro člověka to znamená přijmout z vlastního rozhodnutí celoživotní závazek překonávat svíravou sílu charakteru, resp. sobectví a poskytovat ho k rozvoji lásce. Toto rozhodnutí musí být po vzoru Boha uč inného jednou a zároveň mu musí být ustavičně vnitřně přitakáváno v dalších činech. Zároveň je toto rozhodnutí podstatně časotvorné. Člověk jím vstupuje do autentické časovosti, kdy žije jakoby z budoucnosti, neboť v každém dalším činu je minulost (charakter) spontánně znovupřekonávána, rozhodnutí ho překonat obnovováno a budoucnost (jakožto úplné překonání) anticipována. Schelling tím překonává běžné pojetí času, kdy přítomnost je chápána jako oddělená od minulosti a od budoucnosti tak, jako by minulost již nebyla uplynutím a budoucnost jejím nebyla nenastalostí. Naopak obě časové dimenze jsou ke mně díky mému rozhodnutí překonat charakter stále v podstatném vztahu, totiž jsou *současné* s každým dalším rozhodnutím, které opakovaně zakládá přítomnost, byť nelze tvrdit, že jsou přítomné. Minulost je v takovém přístupu vlastně horizontem, který touží být překonáván z budoucnosti. Budoucnost, kterou si člověk v časotvorném aktu otevírá, může být jen otevřeností pro každé příští sebepřekonávání, a nikoliv něčím od aktu odděleným. Toto přicházení k sobě samému (resp. času ke mně) z budoucnosti jakožto otevřenost či odhodlanost pro každé další sebepřekonávání znamená pak přesně či nepociťovat „přísnou a vážnou nutnost času"[12], nýbrž rušit ji ustavičně vztahem k budoucnosti. Jde tedy o věčné sebepřekonávání, v němž charakter, jakožto věčně láskou rozlišovaný, se stává člověku služebným, což lze pak nazvat i „božskou transmutací" bytnosti, jak to Schelling nazývá ve spisu o svobodě.[13]

Každý člověk tedy principiálně může vztahem k charakteru napodobit a nadále napodobovat Boha, aniž by toto napodobování v dalších činech pociťoval jako nátlak, determinaci, libovůli, což vše jsou znaky nepravosti. Pro Schellinga je jen tento způsob života skutečně svobodný.

Naopak člověk, který se nerozhodne překonat charakter, se odsuzuje k prožívání a chápání času jako nutnosti, času jako opakování stále téhož, času jako sukcesivního plynutí z budoucnosti do minulosti. Život takového člověka je veden pod vládou sobectví, a tím se podobá úzkostnému uzavřenému životu prabytosti Boha. Podle

---

[12] Věky světa, s. 154 (Odkaz se vztahuje na německé stránkování po stranách)
[13] Spis o svobodě, s. 388.

Schellinga se takový člověk zdráhá být svobodný. Tímto rozvinutím koncepce inteligibilního činu o časové dimenze z *Věku světa*, se stává nakonec patrnější, jak se má jednotlivý člověk v konečném světě morálně realizovat, čímž by byl splněn i hlavní úkol disertace.

Závěr:

Za výchozí tezi mé disertace lze považovat tuto: Koncepci inteligibilního činu ve spisu o svobodě je nutno pochopit primárně jako Schellingův *návrh* toho, jak se má jednotlivý člověk morálně realizovat. Tuto tezi lze doložit jenom tak, že budu interpretovat koncepci inteligibilního činu ve spisu o svobodě, která tvoří jakožto nejdelší kapitola (třetí kapitola v disertaci) páteř mé disertace. K této interpretaci nezbytně patří dvě přípravné kapitoly a jedna doplňující. Tyto kapitoly lze pochopit jako podpůrné k doložení výchozí teze. Sekundární součástí interpretace jsou pak i následující dílčí teze, které nejsou v souladu s tezemi některých Schellingových interpretů:

- člověk se nemusel rozhodnout ke zlu, aby se mohl Bůh zjevovat (proti tomu Fuhrmans, Vergauwen aj.)
- obrat od zla k dobru a naopak je v tomto konečném světě pro člověka vlastními silami možný (proti tomu Peetz, Hermanni aj.)
- koncepce lidského jednání ze spisu o svobodě a koncepce lidského jednání implikovaná ve *Věcích světa* se smysluplně doplňují, podstatou jsou identické (proti tomu Shibuya, Hutter aj.)

Vybraná bibliografie

Schelling, F. W. J., Filosofická zkoumání o bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů. Přel. M. Petříček. Praha, Filosofický ústav ČSAV 1992. (Odkazuji: Spis o svobodě, s. é)

Schelling, F. W. J., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Buchheim, T. (vyd.), Hamburg, Felix Meiner 1997.

Schelling, F. W. J., Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Fuhrmans, H. (vyd.), Stuttgart, Philipp Reclam 1964.

Schelling, F. W. J., Věky světa. Přel. P. Babka. Praha, Oikúmené 2002.
(Odkazuji: Věky světa, s. ..)

Geijsen, L., »Mitt-Wissenschaft«: F.W.J. Schellings Philosophie der Freiheit und der Weltalter als Weisheitslehre, Freiburg/München, Karl Alber 2009.

Hermanni, F., Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des Abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie, Wien, Passagen Verlag 1994.

Hutter, A., Das geschichtliche Wesen der Personalität. In: Buchheim, T., Hermanni, F. (vyd.), »Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde«.Schellings Philosophie der Personalität, Berlin, Akademie Verlag 2004, s. 73-90.

Peetz, S., Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann 1995.

Shibuya, R., Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit, Paderborn, Ferdinand Schöningh 2005.

Vergauwen, G., Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall, Universitätsverlag Freiburg (Schweiz) 1975.