

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Filosofie a svoboda**  
**Schellingova filosofie svobody ve spise z roku**  
**1809**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor: Jakub Formánek

Katedra: Filosofie

Vedoucí práce: PhD. Jan Kranát

Studijní program: Evangelická theologie

Rok odevzdání: 2007

**Věnování:**

Tuto práci chci věnovat své rodině, která mě při mém studiu nepřestala podporovat a držela nade mnou svou ochranou ruku.

**Poděkování:**

Za vedení celé práce děkuji Janu Kranátovi za jeho kritické a inspirativní podněty.

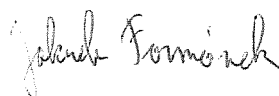
**Čestné prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Filosofie a svoboda: Schellingova filosofie svobody ve spise z roku 1809“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze 25.10. 2007.

Jakub Formánek



## ***Anotace k práci: Filosofie a svoboda, Schellingova filosofie svobody ve spise z roku 1809***

V této práci se chci zaměřit na vztah filosofie a svobody v Schellingově spise *Freiheitschrift* (1809). Pokusím se popsat tento vztah a odkrýt jádro (počátek) filosofie svobody ve spise z roku 1809. Především ukáži, že Schellingova filosofie svobody se snaží vypořádat s několika obtížemi, na kterých se současně (filosofie svobody) vykazuje. Hlavním problémem je otázka po bytnosti lidské svobody a s tím související řešení aporií<sup>1</sup> nutnosti a svobody; systému a svobody.

Prokáži, že Schelling se vypořádává s hlavními aporiemi pomocí indiferentní roviny nazvané *Ungrund*, která je primordiálním počátkem (a bytností) lidské svobody a filosofie.

## ***An Outline: Philosophy and Freedom, Schelling's Philosophy of Freedom in his work from year 1809***

I am focusing in this thesis on the relationship of freedom and philosophy in Schelling's *Freiheitschrift* from 1809. I want to discover essence of philosophy of freedom in the writing from 1809. I will show that Schelling's philosophy of freedom has to face a few difficulties, which finally define essence of human freedom. The main difficulty is: The question of human freedom and with that related problems: necessity and freedom, system and freedom.

My main thesis is: The solution in Schelling's conception is in the indifferent level called *Ungrund* that is primordial beginning (essence) of human freedom.

**Keywords:** freedom, philosophy, necessity, system, essence, indifference, abyss (*Ungrund*).

---

<sup>1</sup> Slovo aporie zde používám ve významu, že jde o složitou problematiku, téměř rozpor. Schelling pochopitelně usiluje o vyřešení rozporu a snaží se nalézt odpověď, která by aporie vyřešila. Proto slovo aporie v mém textu nebude nést význam, že jde o nevysvětlitelnou a zcela rozporuplnou věc, ale jedná se o jistou hranici toho, kam je třeba v uvažování zajít.

# Obsah

Úvod .....	5
1. Nadpis jako uvedení do filosofie <i>Freiheitschriftu</i> .....	7
2. Stručné dějiny Schellingova filosofického myšlení před a po <i>Freiheitschriftu</i> ...	10
2.1. <i>Biografie a dílo provázející filosofii Freiheitschriftu</i> .....	10
Exkurs I: Filosofie přírody.....	16
2.2. <i>Německý idealismus</i> .....	30
2.2.1. Svoboda v Kantově filosofii.....	30
2.2.2. Svoboda ve Fichtově filosofii.....	33
2.2.3. Svoboda v Hegelově filosofii.....	35
2.3. <i>Dějiny působení Schellingova díla a Spisu o svobodě</i> .....	37
2.3.1. Dějiny působení Spisu o svobodě.....	37
2.3.2. Dějiny působení Schellingova díla ve 20. století.....	38
3. Bytnost lidské svobody .....	41
3.1. <i>Problém systému a svobody</i> .....	41
3.1.1. Filosofie vyššího realismu.....	42
3.1.2. Realita zla.....	45
3.1.2.1. Zlo jako základ v Bohu.....	45
3.1.2.2. Zlo a dobro v člověku.....	47
3.1.3. Indiferentní bod jako vrchol systému a původ filosofie.....	49
3.2. <i>Problém svobody a nutnosti</i> .....	51
3.2.1. Nutnost jako Grund und Existenz.....	51
Exkurs II : Možné interpretace vztahu Grund und Existenz.....	53
3.2.2. Překonání aporie svobody a nutnosti.....	56
3.2.2.1. <i>Ungrund</i> jako počátek a indiferentní bod bytnosti lidské svobody.....	56
3.2.2.2. <i>Ungrund</i> .....	56
3.2.2.3. <i>Ungrund</i> jako počátek počátku.....	58
3.2.2.4. Krátký mýtus o počátku.....	60
3.2.2.5. Výklad mýtu a filosofický význam <i>Ungrundu</i> .....	62
3.2.2.6. Indiferentní bod bytnosti lidské svobody.....	63
3.2.3. Člověk jako duch a jeho inteligibilní čin.....	64
3.2.3.1. Člověk jako duch.....	64
3.2.3.2. Inteligibilní čin jako překonání determinace a indeterminace.....	68
Shrnutí: Schellingova filosofie svobody .....	71
Seznam použité literatury .....	74

## Úvod

Každý z nás byl ve svém životě v situaci, kdy se ptal: „Proč právě Já? Proč mně se stalo něco takového? Proč vždycky volím tak a ne jinak?“ A často si v takových chvílích dáváme úplně stejnou odpověď: „Život je prostě takový“, „Jsem prostě takový(á)“, „Co se dá dělat“.

Každý člověk se nachází uprostřed přemíry vlivů, věcí a situací. Člověk do nich doslova vráží. Někdy si dokonce připadá tak, jakoby by byl jen hrou svého okolí. (Moderně vyjádřeno: člověk je vlastně produktem sociálních vlivů.) Každý z nás si tak někdy připadá, že život je jen hrou nelítostného osudu, nelítostnou determinací, v níž je člověk jen dalším kolečkem v hodinách ubíhajícího času. Cítíme se chyceni do mocných sítí nutnosti a nemůžeme z ní ven. Jakoby nějaká vyšší moc určovala naše osudy.

Na druhou stranu zakoušíme okamžiky, kdy vnímáme, že naše rozhodnutí byla správná, protože třeba pomohla druhým i nám. V takových chvílích „vidíme dál“ a máme odvalu. Jakási vyšší nekonečná síla nám dává moc a my vidíme skrze šed' naší každodennosti. Tento pocit se dá pojmenovat jako pocit svobody. Je to jistý malý záblesk, kdy víme, že jednáme my a nejsme jen výslednicí nejrůznějších následků. A právě v takových momentech se v nás ozývá přitakání: „Ano, Já jsem Já.“

Když pocit svobody zmizí, celá věc nekončí. Co víc, prahneme po tom mít jistotu o tom, že to, co děláme, je svobodné, že „je to z nás“. Sugestivně si říkáme: „Naše činy přece nemohou být jen vynucené naším sociálním okolím anebo být jen hrou čisté nahodilosti.“ Věříme, že máme svobodu a s ní i přicházející možnost se vždy nějak autonomně rozhodnout, jednat a nést za své činy následky, cítit vinu. Věříme, že myslíme, pracujeme a tvoříme svobodně. Jinak by přece lidský život ztrácel smysl a byl by jen hrou *osudu*.

Schelling si ve svém díle z roku 1809 klade podobné otázky jako někdy my. Pokládá si otázku po lidské svobodě. Hledá bytnost lidské svobody, protože jedině ta umožňuje člověku jednat zcela nezávisle na všech vnějších vlivech. Schelling předpokládá: je-li svoboda, pak je možné jednat, rozhodovat se, tvořit a sama filosofie je

možná. Jinými slovy: s otázkou svobody stojí a padá celá filosofie a smysl života vůbec. Proto není pro Schellinga nic důležitějšího než otázka po svobodě.

V této práci se budu zabývat vztahem filosofie a svobody v Schellingově slavném díle *Freiheitschrift*. Pokusím se ukázat, jak Schelling odkrývá ve své filosofii svobodu a jak svobodu spojuje se svou filosofií. Protože *Freiheitschrift* je velmi komplikovaný spis a není možné se v této práci podrobně zabývat všemi tématy, jež jsou ve spise vytyčena v souvislosti se svobodou, budeme se zabývat základními problémy celého spisu tj. vztahem svobody a systému, svobody a nutnosti. Na nich vykážeme filosofii svobody.

Proč se Schelling zabývá systémem a nutností v souvislosti se svobodou? Schelling především čelí otázce nutnosti, protože pod nutností vidí jistý druh determinace a světový řád, který určuje, co má být. Nejde mu však o to, aby svoboda popřela nutnost, ale v celém pojednání jde spíše o „skloubení“ svobody a nutnosti. K celému šetření svobody se přidává ještě další rovina tázání, kterou můžeme popsat jako hledání místa pro svobodu v celku světa – „hledání systému pro svobodu“. Tento bod má své úskalí, protože Schelling na jednu stranu vlastně zpochybňuje možnost systému, protože systém může svobodu popírat, ale přesto se snaží nějaký systém, v kterém by bylo možné myslet svobodu, nalézt. V tomto ohledu jde tak o „skloubení“ systému a svobody.

Nakonec uvidíme, že Schelling zakládá svobodu v jakési indiferentní rovině nazvané *Ungrund*, která má místo v lidském rozumu, ba dokonce ukážeme, že sám rozum z *Ungrundu* vyplývá. „Skloubení“ systému a svobody, nutnosti a svobody se tak děje ve *ztajené* hlubině, kterou Schelling nazývá *Ungrund*. Lidský život je svázán s tímto prapočátkem a z něj člověk čerpá onu vůli chtít vždy nějak znovu začít – jednat svobodně.

Můj postup bude následující:

V první části bude rozebrán celý nadpis *Freiheitschriftu*. Pokusíme se skrze nadpis určit základní parametry celého „zkoumání“ a vyslovit prvotní teze týkající se vztahu svobody a filosofie.

V druhé části se budeme zabývat myšlenkovým a dějinným kontextem *Freiheitschriftu*. Část 2.1 bude věnována Schellingově biografii a postavení *Spisu o svobodě*

v celém Schellingově díle. Hlavním úkolem této části je ukázat, jaké místo zaujímá svoboda v celé Schellingově filosofii a jak s tím souvisí spis 1809. V části 2.2 se podíváme na vztah svobody a německého idealismu. Zajímá nás, jak pojímají svobodu jiní idealisté a jaké má svoboda místo v jejich filosofii. Část 2.3 se bude týkat na dějinného působení *Spisu o svobodě* a recepce Schellingova díla.

Ve třetí a nejdůležitější části se pokusíme ukázat, jak Schelling vykazuje bytnost lidské svobody vzhledem k problémům slučitelnosti svobody a systému, svobody a nutnosti. A nakonec dospějeme k tomu, že řešení obou aporií dlí v indiferentním bodu, totiž ve ztajené hlubině (*Ungrundu*).

## 1. Nadpis jako uvedení do filosofie *Freheitschriftu*

Nadpisu *Spisu o svobodě* rozumím jako jistému schématu, které předznamenává celou problematiku tohoto spisu. Má hypotéza je, že samotný nadpis určuje některé autorovy odpovědi a otázky, které jsou klíčové.<sup>2</sup> Proto nadpis použiji jako úvod do našeho tázání po filosofii svobody.

Nadpis označuje *pole*, na kterém se Schelling chce se svou filosofií pohybovat. Každé vymezení tématu něco předznamenává a staví nás před otázku: proč takové ohraničení a ne jiné? Jaké důvody má autor pro své vyměření? Mimo jiné nadpis ukazuje „nám“ a „pro nás“ (jako interpretům a čtenářům), jak asi vypadá Schellingova filosofie svobody.

Z těchto předpokladů vyvozují tvrzení: nadpis je první místo, kde můžeme nahlédnout do Schellingova světa a určit si základní parametry jeho filosofie. Pokusme se anticipovat z nadpisu jak otázky autorovy, tak „naše“ a na základě prvního dojmu určíme (poněkud „intuitivně“) klíčová témata *Spisu o svobodě*.

Celý nadpis zní: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit Zusammenhängenden Gegenstände.“<sup>3</sup> Budu-li se držet

---

<sup>2</sup> Navíc, jak ukáží v dějinném kontextu Schellingova myšlení, většina Schellingových spisů prokazuje naprostou svázanost obsahu spisu s nadpisem.

<sup>3</sup> Je třeba poznamenat, že i v úvodní části *Spisu o svobodě* a to hned v první větě, se nachází první část nadpisu. Viz F.W.J Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha, 1992, s. 13, SW (VII, 336). V dalších poznámkách budu používat v citacích či odká-

překlada Miroslava Petříčka, titul knihy zní: „Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů.“ Na první pohled je to nadpis poměrně dlouhý a sám otevírá různé možnosti, jak mu rozumět. Proto se na něj podrobně podíváme.

Začneme od prvního (a možná proto nejdůležitějšího) slova nadpisu tj. „Philosophische“. Proč Schelling volí právě toto slovo? Domnívám se, že autor chce říci, že celý spis je filosofický a rovněž je filosofií. To znamená, že celé „filosofické“ pojednání se děje na dvou vzájemně propojených rovinách: 1) „zkoumání“ bude filosofické. Postup bude filosofický a to hlavně v tom smyslu, jak Schelling pojímá filosofii. 2) Schellingův filosofický postup bude potvrzovat filosofii, protože každé filosofické pojednání se snaží nějak znovu potvrdit, obhájit a vykázat filosofii. Půjde tedy o vytanutí filosofie jako takové.

Filosofické zkoumání se má týkat „bytnosti lidské svobody“. Proto snahou Schellingovy filosofie a filosofování zřejmě bude: prokázat souvislost lidské svobody a filosofie. Kdyby svoboda a filosofie neměly žádnou společnou souvislost, tak by nemělo cenu se filosoficky zabývat svobodou. V našem dalším rozboru se bude ukazovat autorova snaha prokázat, že filosofie je možná pouze ze svobody, ba že filosofie je aktem svobody.

Dalším důležitým slovem v nadpisu je „zkoumání“. Je třeba zdůraznit, že německé slovo „Untersuchungen“ (zkoumání, šetření) je zde v množném čísle. Nejedná se tedy o jedno „zkoumání“ (singulár), ale o více „zkoumání“ (plurál) Nejde o to předvést jedno jediné šetření svobody, ale vést rozvažování nad svobodou, protože při rozvažování se člověk pokouší předmět zkoumání vážít a to znamená, jej všemožně myšlenkově obracet v nejrůznější strany. Šetřením se rozumí hledání možností, jak daný předmět myšlenkově uchopit. Jen taková možnost, která projde celým zkoumáním a v celém šetření dává smysl, může být skutečná a pravdivá. Konečný výsledek šetření je v souladu s celkem a současně se v něm vyazuje. Takové šetření je úkolem každé filosofie, proto je „zkoumání“ „filosofické.“

---

zech stránkování podle Schellingových sebraných spisů: F.W.J. Schellings *Ausgewählte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967. V celé práci používám pro citace český překlad *Spisu o svobodě* od Miroslava Petříčka (1992), který je vybaven touto paginací.



Navíc slovem „Untersuchungen“ se ukazuje jistý „mystagogický“ záměr autora. Před čtenáře není předložen „systém“, výsledky, tvrzení etc., ale čtenář musí společně s autorem celou věc promýšlet (Mitdenken). Spis tak svou sugestivností vede čtenáře jako novice ke konečnému poznání - zasvěcení.<sup>4</sup>

Předmětem zkoumání je „bytnost lidské svobody“. Pro objasnění se podívejme nejdříve na slovo „bytnost“. Výchozí tvrzení, které můžeme říci o bytnosti, je, že bytnost nemůže mít základ v něčem jiném než sama v sobě. Použije-li se pro nadpis výrazu „bytnost lidské svobody“, pak se již předem ukazuje, že půjde o svobodu jako takovou. Schelling nemá na mysli svobodu, která je dána člověku zvnějšku a nějak se explikuje, ale ukazuje na svobodu, která je už vždycky součástí člověka. Svoboda je podstatou člověka a skrze ni se člověk stává člověkem. Jednoduše řečeno: svoboda není atributem lidských schopností, ale je zakládajícím principem člověka samého. Svoboda je *zakládající*, proto se spis nazývá „o bytnosti lidské svobody“. Trochu jinak vyjádřeno: svoboda není ve vlastnictví člověka, ale člověk je ve vlastnictví svobody.<sup>5</sup> Bytnost lidské svobody, která má už základ jen sama v sobě, se Schelling pokouší ukázat v celém pojednání.

Prostor a síť souvislostí dotazovaného předmětu bude velmi široká, o čemž svědčí dodatek: „a s tím souvisejících předmětů.“ Schelling touto větou nechává velmi široce otevřený prostor tázání, který se zdá až neomezený a téměř universální. Jistá snaha uchopit celek, neustále se tázat dál, je snahou každé filosofie a tak dovětek „a s tím souvisejících předmětů“ tématicky znovu poukazuje na to, co je filosofie.

### **Kratké shrnutí oddílu 1:**

Na základě našeho krátkého rozboru lze předpokládat: filosofie je již v nadpisu Schellingem pojata jako ta, která hledá možnosti a skrze ně se dostává ke skutečným. Filosofie chce prokázat souvislost jednotlivostí s celkem, vážít možnosti, hledat, tázat se a co víc, pozvat čtenáře k promýšlení (Mitdenken). Celá filosofie ve *Freiheit-*

---

<sup>4</sup> Tento důraz vyslovuje rovněž Heidegger ve svém komentáři. Viz M. Heidegger, Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988, s.14. Dále jen Heidegger (1988).

<sup>5</sup> Heidegger (1988) dává důvod souvislosti universálního charakteru svobody jako zakládajícího principu a otázku podstaty bytí. Je to jakýsi myšlenkový skok, nicméně Schelling klade svobodu do souvislosti s celkem, a proto lze říci, že Schellingova hlavní otázka je po podstatě bytí vůbec. Viz tamtéž. s. 15.

*schriftu* bude svébytně spojena se zkoumáním bytnosti lidské svobody. Samo Schellingovo „filosofické zkoumání“ se bude snažit prokázat filosofii svobody. Přičemž už z nadpisu se k nám dostává nepřímým způsobem jistá Schellingova teze: lidská svoboda má bytnost a ta je předmětem filosofie. Proto se v dalším oddíle pokusíme rozvinout tuto úvahu a ukázat, jak vykazuje Schelling bytnost lidské svobody. Jako další krok vedoucí k vykreslení souvislosti svobody a filosofie se podíváme na dějiny Schellingova filosofického myšlení ve spojitosti se *Spisem o svobodě*.

## **2. Stručné dějiny Schellingova filosofického myšlení před a po *Freiheitschriftu***

V této části se zaměříme na základní dějiny Schellingova filosofického myšlení. Protože nás zajímají dějiny, tak se velmi krátce podíváme na Schellingův život a dílo, které k jeho filosofii neoddělitelně patří. Dále stručně načtneme problém svobody v německém idealismu. Bude nás zvláště zajímat pojetí svobody u Kanta, Fichta a Hegela. Nakonec se pro úplnost dějinného výkladu podíváme na dějiny působení *Spisu o svobodě* po Schellingovi.

### **2.1. Biografie a dílo provázející filosofii *Freiheitschriftu***

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling se narodil 27. ledna 1775 ve městě Leonberg (nedaleko Stuttgartu). Schellingův otec byl luterským kazatelem a několik let působil jako profesor na církevní škole v Bebenhausenu. Schelling byl ve svém mládí silně ovlivněn pietismem, který se v různých podobách projevuje v jeho životě a díle. Stejně důležité je, že ve svém mládí navštěvoval církevní školu v Bebenhausenu, kde se učil zvláště klasickým jazykům: řečtině, hebrejštině, latině, aramejštině a arabštině.<sup>6</sup>

V roce 1790 nastoupil na teologický seminář (Stift) v Tübingen. Zde se setkal s Hölderinem a Hegelem, kteří byli starší a opustili seminář dříve než Schelling.

V roce 1792 složil Schelling magisterskou zkoušku z filosofie a v roce 1795 složil zkoušku z theologie. Je zajímavé, že prokázal větší zájem o studium filologie a religi-

---

<sup>6</sup> Viz Jochem Hennigfeld, F.W.J. Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit“, Darmstadt, 2001, s. 1.

onistiky (Religionswissenschaften) než o samotné studium filosofie.<sup>7</sup> Důvodem je zřejmě tehdejší Tübingenská filosofická škola, která byla značně ovlivněna Christia-  
nem Wolffem.<sup>8</sup>

Proto se můžeme ptát: kdy proběhl Schellingův obrat k filosofii? Jako huma-  
nista četl Platonovy dialogy<sup>9</sup> a rovněž byl seznámen s Leibnizovou monadologií.<sup>10</sup>  
Schelling spolu se svými kolegy čte některé autory jako Rousseaua, Jacobiho<sup>11</sup>, Her-  
dera etc.

Ve třetím roce Schellingova studia v Tübingen se projevil silný revoluční tlak,  
který zesilovala právě probíhající *Francouzská revoluce*. Na celé koleji se dávala na-  
jevo snaha o to, odvrátit se od konzervativní wolffianské metafyziky. Nakonec revo-  
luční duch zvítězil a celý seminář nabyl nového rozměru.

V této atmosféře Schelling čte Kantovy kritiky a je seznámen s Kantovým novým  
žákem - Fichtem. Fichte se stal proslulým skrze svou knihu *Versuch einer Kritik aller  
Offenbarung* (1792).<sup>12</sup> Díky svému spisu začal být Fichte považován za toho, kdo  
přivede Kantův kritický pokus k završení. Fichte byl pokládán za toho, kdo spojí tři  
slavné Kantovy kritiky v jedno a dořeší Kantův problém *věci o sobě*.

Je známo, že v roce 1793 a 1794 Fichte navštívil Tübingen. Většina badatelů  
předpokládá, že došlo k živému kontaktu mezi mladým Schellingem a Fichtem.<sup>13</sup>  
Fichte je pravděpodobně tím, kdo přivedl mladého Schellinga k filosofii. Pro tento  
názor svědčí několik faktů. Za prvé, Fichte byl na Tübingenské koleji velmi populární.  
Je skoro nemožné si představit, že Schelling by se vyhnul Fichtově filosofii, natož  
živé přednášce. Za druhé, po druhé Fichtově přednášce v Tübingen (1794), která se  
konala v květnu, vydává Schelling v září svůj první filosofický spis *Über die Mögli-*

<sup>7</sup> Viz Xavier Tilliette, Schelling: Biographie, Stuttgart, 2004, s. 22. Dále jen Tilliette (2004).

<sup>8</sup> Wolff patří k německé tradici osvícenství. Spojuje Descartovu a Leibnizovu filosofii s klasickou  
scholastickou filosofii. Snaží se filosofii vymezit velmi pragmaticky: Filosofie má být užitečná a prak-  
tická. Filosofie musí zprostředkovávat jasné a zřetelné poznání. K tomuto přispívá sám tak, že sepíše  
mnohé učebnice, v nichž vykládá filosofii po vzoru klasické scholastiky. Viz Emerich Coreth, Filoso-  
fie 17. a 18. století, Olomouc, 2002, s. 166.

<sup>9</sup> Odtud se dá sledovat vliv platonismu na Schellingovo dílo. Tento názor zastupuje Werner Beirwaltes,  
Platonismus a Idealismus, Praha, 1996.

<sup>10</sup> Heidegger ve svých přednáškách tvrdí, že Leibnizova filosofie je hlavním myšlenkovým zdrojem ve  
*Freiheitschriftu*. Viz Martin Heidegger (1988), s. 8.

<sup>11</sup> Skrze čtení Jacobiho je Schelling ovlivněn Spinozou.

<sup>12</sup> Tato kniha byla vytištěna nejdříve anonymně. V důsledku toho došlo k domněnce, že samotným  
autorem byl Kant. Viz Tilliette (2004), s. 27.

<sup>13</sup> Tento názor lze najít u obou významných badatelů: Fuhrmanse a Tillietta. Viz Tilliette (2004), s. 27.

chkeit einer Form der Philosophie überhaupt<sup>14</sup> a o necelý rok později spis *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, který se dá považovat za kongeniální s Fichtovou filosofií (zvláště s *Vědoslovím* 1794).

Pro spis *Vom Ich*, jak nasvědčuje sám nadpis, je *Já* klíčový pojem pro filosofii. Schelling se podobně jako Fichte ve svém *Vědosloví* (1794) ptá po *prazákladě* všeho vědění (jako takového) a dochází k tomu, že je jím *Já*, jež je poutem teoretického a praktického rozumu.

Schelling vidí v lidském *Já* dvě základní složky: konečné *Já* a nekonečné (absolutní) *Já*. Z tohoto pohledu by se zdál Schellingův projekt shodný s Fichtovým, ale Schellingův zájem směřuje poněkud *hlouběji*, protože pro Schellinga je otázka po *Já* otázkou po absolutnu. Schelling vidí v *Já* poslední nepodmíněnou skutečnost, která je povznesena nad veškerou nutnost a může spojovat konečné s nekonečným. *Já* je bráno jako zjevující skutečnost vědomí, které se nachází v mystickém aktu předvědomí, totiž v intelektuálním názoru. Intelektuální názor je tak klíčem pro vědomé *Já* a současně intelektuální názor je klíčem vůči sobě, protože nahlíží sám sebe.<sup>15</sup>

Ve spise *O Já* chce Schelling zakotvit systém v subjektivním absolutnu, ve kterém každé lidské *Já* je nakonec stejné podstaty. Absolutní *Já* je tak vším a v něm je viděno vše. Své místo má zde i svoboda, o níž Schelling tvrdí: „Das Wesen des Ichs ist Freiheit.“<sup>16</sup> Ve spise *O Já* svoboda patří k bytnosti *Já* a tak svoboda není jednáním (Tathandlung) *Já*, jako tomu je ve Fichtově *Vědosloví*, ale v Schellingově pojetí je svoboda spíše *mystické* zmocnění: konečné *Já* chce díky svobodě, která je nekonečná, vstoupit do nekonečna a překročit všechny hranice. Konečné *Já* chce být svobodné. Tento výstup se stává v extázi, v které ono *Já* splývá s jedním a vším. Tilliette označuje tento spis jako rapsodický.<sup>17</sup> Celý spis je zřejmě napsán jedním dechem, navíc Schelling rozumí sobě jako tomu, kdo objevil a přivede filosofii k jednomu základu,

---

<sup>14</sup> Manfred Schröter považuje tento spis za klíčový pro celé Schellingovo dílo, protože v něm se poprvé tematizuje tragické rozdělení mezi teoretickou konstrukcí a zkušeností. Podle Schrötera se Schelling snaží ve své celé filosofii tento „tragický rozpor“ (mezi teorií a praxí) přivést ke smíření, avšak to se mu nikdy nedaří a tak neustále rozvíjí svou filosofii. Manfred Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophische Abhandlung „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“*, Disertace, Jena, 1908.

<sup>15</sup> O Schellingově pojetí intelektuálního názoru v tomto období lze říci, že není smyslový, pojmový a diskursivní.

<sup>16</sup> SW (I, 179).

<sup>17</sup> Viz Tilliette (2004), s. 36.

jenž je v *Já*. Na druhou stranu je obdivuhodné, že spis byl napsán v několika dnech. Poté musel Schelling psaní přerušit, protože se připravoval na závěrečnou zkoušku z teologie.

V létě roku 1795 píše Schelling novou knihu: *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, která byla publikována v časopise *Philosophisches Journal*.

Hlavním tématem této knihy je otázka: je-li absolutno nedosažitelné, může ze sebe vyjít? Jak je možné přejít od nekonečného ke konečnému? Schelling pojímá tuto otázku ze dvou rozdílných pozic *dogmatika* (Spinoza) a *kritika* (Fichte). *Dogmatik* je připraven obětovat své *Já* absolutnu a ponořit se do *jednoho a všeho*. Nechává se utopit mystickou vášní. *Kritik* (Fichte) se staví proti *dogmatikovi* a představuje svobodu jako aktivitu – sebe-kladení.

Úkolem spisu je otázka: jak vyjít a spojit koncepci *dogmatika a kritika*? Schellingova odpověď spočívá v pojmu intelektuálního názoru. Intelektuální názor je tajuplné zmocnění, které uchopuje věčné v nás. Má schopnost nás vytrhnout z času a současně v nás udržuje čas. Svým způsobem je intelektuální názor propůjčovatelem času.

Jak je vidět, Schelling je v době psaní *Dogmatismu a kriticizmu* stále fascinován mystikou. Filosofie přírody čeká teprve na své probuzení, protože intelektuální názor je stále v této fázi Schellingovy filosofie mimo svět přírody.<sup>18</sup>

Téhož roku (1795) Schelling opouští kolej. Ačkoli je v této době již dosti proslulý, nedostává se mu místa na žádné z univerzit. V roce 1796 nastupuje jako domácí učitel mladé šlechty v rodině baronů von Riedesel. Během tohoto období studuje Fichtovo *Vědosloví* (1794). S mladými barony cestuje po Německu. Navštěvuje Frankfurt, Leipzig, Jenu a Stuttgart. Během svých cest chodí na univerzitní přednášky. Zvláště se zajímá o fyziku, chemii a filosofii přírody. Ve Frankfurtu se náhodně setkává s Hölderinem. Tilliette se domnívá, že při tomto setkání dochází k sepsání *Nej-*

---

<sup>18</sup> Viz Tilliette (2004), s. 38.

staršího programu německého idealismu, „manifestu“ německé romantiky. Při svém pobytu v Jeně se také setkává s Schillerem.<sup>19</sup>

Během tohoto období Schelling vydává *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). Tento spis otevírá Schellingovu přírodní filosofii. Je to pokus rozvinout přírodní filosofii z transcendentální filosofie. Schellingův základní předpoklad je: příroda není chápána jako mrtvý mechanický proces, jako je tomu u Descarta, ani jako hranice skutečnosti *Já* u Fichteho, ale příroda je uskutečňováním svobody (*natura naturans*)<sup>20</sup>. Jak ale dochází k uskutečňování přírody?

Tajemství přírody, dějiny přírody a schopnost přírody se uskutečňovat spočívá ve vztahu přírody k duchu. Hlavním mottem Schellingovy přírodní filosofie je: „Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur.“<sup>21</sup> Příroda je viditelným *duchem* a *duch* je neviditelnou přírodou. Příroda a *duch* jsou vzájemně prolnuty, přičemž *duch* je vnitřkem, duší přírody. Naopak příroda je vnějškem, který má vnitřek, jenž se chce uskutečnit. Uskutečňování přírody se dá chápat jako dějiny (geneze) *ducha*. Tato geneze, kde vnitřní se stává vnějším, dospívá až k nejvyššímu bodu, kterým je člověk.

Člověk je mikrokosmem, protože člověk je dokonalým *obrazem* přírody a *ducha*. Člověk se neustále vyvíjí z přírody, *rozvíjí* se od ní (explikuje se), ale současně je pořád v ní, protože člověk není čirým duchem, ale zůstává tělesným.

Jinak řečeno: Schelling se dívá na člověka jako na harmonii mezi přírodou a svobodou. Tělesnost svědčí o lidském spojení s přírodou, avšak *duch* o spojení se svobodou. Člověk je tak spojovacím článkem mezi vším. Z těchto předpokladů se může říci: člověk je předobrazem pro veškerý život.<sup>22</sup>

V červnu roku 1798 je povolán do Jeny jako *mimořádný* profesor. Na cestě do Jeny se Schelling zastavil na několik týdnů v Drážďanech, kde se setkává s bratry Schleglovými, Karolínou Schlegel (se kterou později oženil), Novalisem, Fichtem.

---

<sup>19</sup> Ze Schillera je Schelling velice zklamán, až znechucen. O čemž svědčí následující citát: „Dagegen habe ich Schiller gesehen und viel mit ihm gesprochen. Aber lange könnte ich bei ihm nicht aushalten. Es ist erstaunend, wie dieser berühmte Schriftsteller im Sprechen so furchtsam sein kann. Er ist blöde und schlägt die Augen nieder, was soll da ein anderer neben ihm?“ Gustav Plitt, *Aus Schellings Leben in Briefen*, Reprint Hildesheim, Zurich, 2003, s. 112.

<sup>20</sup> Mohlo by se říci, že v tomto období je Schellingova filosofie nejbližší spinozismu.

<sup>21</sup> SW (II, 65).

<sup>22</sup> Viz SW (V, 607).

Krom toho navštěvuje tamější galerii. Tento pobyt významně ovlivňuje Schellingův vztah k umění, který hraje důležitou roli v jeho další filosofii.

V říjnu roku 1798 začíná své přednášky v Jeně. První přednášky nesou název: „Die Elemente des transcendentalen Idealismus“, „Philosophie der Natur“. V Jeně je v živém kontaktu se svými kolegy: Fichtem, Goethem, Schillerem, Ritterem, Schuberem a Stefensem. V Jeně bydlí v domě u Karolíny Schlegel. Ke konci tohoto roku vydává knihu: *Von der Weltseele*.

*Von der Weltseele* je spis, který patří do Schellingovy přírodní filosofie, ale zároveň je to dílo, které ovlivňuje další vývoj Schellingovy filosofie.

V tomto spise se mluví o tzv. prvotní síle přírody, která se ve svém působení doslova roztahuje (rozprskává) v nepřestávající mnohosti. Schelling se snaží popsat dynamiku přírody, v níž jsou primitivní síly počátkem universálního organismu. V tomto spise se silně objevuje pojem „organismus“ anebo „organický“. Je současně fascinující s jakou lyričností popisuje Schelling organický proces přírody:

„Da nun diese Prinzip die Kontinuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahndend begrüßte, und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Äther (dem Antheil der edelsten Naturen) für Eines hielten.“ (SW II, 569)

V roce 1799 Schelling vydává *Ersten Entwurf zu einem System einer Naturphilosophie*. Tato kniha byla používána nejdříve na Schellingových přednáškách jako skripta, která vyžadovala komentář přednášejícího. Schelling však postupně celou látku korigoval ke konečnému vydání.<sup>23</sup> Tento spis nepřináší oproti spisu *Von der Weltseele* nic zásadně nového. Je však zřejmé, že Schelling svou přírodní filosofií opouští na čas kolébkou transcendentální filosofie.<sup>24</sup> Upravuje rovněž své pojetí intelektuálního názoru. Intelektuální názor ve filosofii přírody je zmocnění vidět přírodu jako dynamický organismus a evoluci.

<sup>23</sup> Viz Tilliette (2004), s. 75.

<sup>24</sup> „Der Naturphilosoph behandelt die Natur wie die Transzendentalphilosoph das Ich behandelt. Also die Natur selbst ist ihm ein Unbedingtes. [...] Philosophieren über die Natur heißt, sie aus dem toten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigne freie Entwicklung versetzen.“ SW (III, 13).

Protože filosofie přírody je velmi podstatnou součástí Schellingovy rané filosofie (filosofie přírody se vlastně objevuje v celé Schellingově filosofii), učiním exkurs, který je pokusem stručně shrnout jeho filosofii přírody.

### **Exkurs I: Filosofie přírody**

Pokusme se osvětlit Schellingovu filosofii přírody tak, že ji postavíme do kontrastu k *matematickým přírodním vědám* tehdejší doby.

*Matematické přírodní vědy* jsou synonymem pro karteziánský model přírody, v němž je příroda ve své podstatě komplikovaný mechanismus, který je matematicky vysvětlitelný. Pro příklad se vezměme mého psa: v myšlení karteziánské přírodní vědy je pes v podstatě komplikovaný mechanismus. V takovémto vidění světa a přírody není rozdíl mezi šicím strojem a psem. Toto přesvědčení vyvolává vědecký optimismus, který vyúsťuje v názor, že dříve nebo později člověk objeví složitý mechanismus psa, protože mechanismus psa je vypočítatelný na základě čistě mechanického vidění světa. Tento příklad platí analogicky pro všechno, co nemůže myslet (*res extensa*).

Schelling staví svou přírodní filosofii do opozice vůči matematickým přírodním vědám (karteziánskému pojetí přírody), které podle Schellinga doslova okrádají přírodu o všechny život. Schelling se dále staví proti karteziánské filosofii ducha, která přetíná jakoukoli spojitost mezi přírodou a duchem.<sup>25</sup>

Základní myšlenkou Schellingovy filosofie přírody je pokus uchopit celý kosmos jako organismus, jehož vývoj se děje po fázích od anorganické k organické přírodě.<sup>26</sup> Úkolem přírodní filosofie je postihnout vnitřní logiku přírody. Jinými slovy, přírodní filosofie se snaží nahlédnout sebe organizující sílu přírody a její formy utváření.

Příroda je tak stále živoucím a neustávajícím procesem evoluce. Bytí přírody je svébytně pokračující proces – život. Příroda má svou bytnost tzn. má vlastní realitu. Má své vědomí, protože chce k něčemu směřovat. Má vůli, avšak tato vůle je zatím slepá a neuvědomělá.

---

<sup>25</sup> „Ich will hier bemerken, dass mein Hauptirrtum in Bezug auf das Zeitalter eigentlich darin beruht, dass ich die Natur nicht mechanisch, sondern dynamisch ansehe. Könnte man mich nur davon überzeugen, daß sie im bloßen Mechanismus besteht, so wäre meine Bekehrung sogleich vollbracht, dann ist die Natur unleugbar todt, jeder andere Philosoph kann Recht haben, nur ich nicht. Nach dieser mechanischen Ansicht ist nun seit Des Cartes alle herrschende Philosophie gemodelt; auf eine dynamische lebendige Natur ist in ihr gar nicht gerechnet, und diese kommt daher aller schon vorher da und abgeschlossen gewesenen Philosophie höchst ungelogen.“ SW (IV, 130)

<sup>26</sup> Viz Gerhard Gamm, *Der deutsche Idealismus, Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart, 1997, s. 192. Dále jen Gamm (1997).



Schelling vyobrazuje tuto vlastnost přírody, ono slepé chtění, na obraze světové duše (Weltseele). Celý kosmos chápe jako jistý druh organismu. Kosmos je v organickém pohybu, rozvoji a růstu. Tento růst se dá sledovat, má své dějiny. Celý proces přírody má tak několik period. Základní rozvoj je od anorganického k organickému. Jak však tento proces probíhá?

Protože příroda má jistý druh vědomí, které je sice slepé, ale přece ustanovené něčím (světovou duší), Schelling vidí přírodu jako ducha. „Die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur.“<sup>27</sup> Bytí přírody je tak otevřené jednání ducha v ní. Příroda je vedena duchem, protože duch má schopnost prosvětlovat temnotu přírody a tak je udržována v pohybu – při životě.

Základní pohyb přírody se dá popsat jako proces aktualizace potencií. Základní potencií je matérie, světlo a organismus.<sup>28</sup> Potence se nemohou samy realizovat, a proto je aktualizuje duch, který *nasměrovává* přírodu k ideálnímu. Tak se dá popsat základní pohyb v přírodě jako směřování od reality k idealitě. Jinými slovy: základní proces v přírodě se děje mezi dvěma póly, tíhou a světlem.<sup>29</sup>

První potencií v reálné přírodě je *matérie*. V ní se ukazuje absolutní identita jako síla. Síla má dva momenty: 1) subjektivním momentem je přitažlivá síla. 2) Objektivním momentem je odpudivá síla. Druhou potencií v přírodě je světlo, které je výrazem ideálna – duchovna. Světlo, aby mohlo svítit potřebuje tíhu, protože v čisté materii leží základ reality, avšak absolutní identita (vyšší syntéza) se uskutečňuje (*actu*) jen u světla.<sup>30</sup> Tíha je bez *actu*.

Uskutečňování potencií spěje k nejvyššímu stupni, kterým je vědomí. Vědomí je nejsložitějším organismem, který nám umožňuje představu přírody jako formu symbolů a idejí. Z toho vyplývá velmi svébytné pojetí filosofie:

„Philosophie also ist nichts anderes, als eine Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d.h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr.“ SW (I, 363)

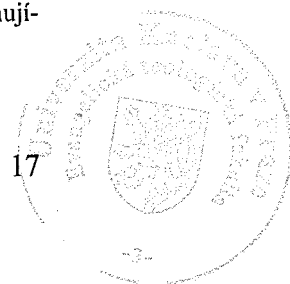
Filosofie přírody tak nahlíží dynamický proces přírody a to díky tomu, že v nás je duch, který je pevně spjat i s genezí přírody. Zkušenost je opětně spojena se spekulací, protože při-

<sup>27</sup> SW (II, 65).

<sup>28</sup> Viz SW (VI, 142).

<sup>29</sup> Schelling rovněž někdy mluví o přitažlivosti a odpudivosti. Význam těchto vzájemně se přitahujících pólů plní stejnou funkci v Schellingově filosofii jako tíha a světlo.

<sup>30</sup> Viz (SW VI, 142).



roda „v nás“ se spojuje s přírodou „mimo nás“. Filosoficky řečeno: pojem je spojen s náhledem, protože každý organismus je něčím symbolickým, tak i pojem, je druhem organické geneze.

Pokud se podíváme na Schellingovu filosofii přírody jako na myšlenkový celek, pak můžeme ve shrnutí říci: Schelling se snaží v přírodní filosofii překlenout rozpor mezi idejí a existencí (*Já* a přírodou). Schelling chce zachovat autonomii (svobodu) *Já* a současně oživit přírodu, nahlížet ji ve své existenci (realitě). Z těchto důvodů Schelling ve filosofii přírody ukazuje na svobodu (ducha), která je v přírodě a vede ji k ideálu (k *Já*). Protože je jisté pouze mezi přírodou a člověkem, totiž duch, je možné spojit ideálno a existenci (reálno), což prokazuje filosofie přírody.

V roce 1799 opouští Jenu Fichte kvůli tzv. „Atheismusstreitu“, v němž byl obviněn z ateismu. Fichte odchází do Berlína. Schelling stojí na Fichtově straně jako solidární přítel, nicméně Fichtův odchod Schellinga neburcuje k žádné protestní akci a nerušeně pokračuje ve své filosofii. Schelling přednáší v tomto roce následující přednášky: „Allgemeines System der transcendentalen Philosophie“; „Die vorzügliche Grundsätze der Philosophie der Kunst“; „Organische Naturlehre“.

V roce 1800 je vydán *System des transzendentalen Idealismus*. V tomto spise se snaží Schelling vytvořit filosofii, která se snaží překonat rozdělení (Trennung) mezi vědomím a přírodou. Jinak řečeno: v *Systému transcendentálního idealismu* se Schelling pokouší objevit vztah mezi transcendentální filosofii a filosofii přírody.

Hlavní otázkou spisu je: jak dochází ke spojení mezi subjektem a objektem, když: 1) pro přírodní filosofii je stěžejním pojmem objektivita, která se dává v našem vědomí, 2) pro transcendentální filosofii je ústředním pojmem *Já*, které je subjektivní. Schelling vidí jejich spojení ve společných dějinách, které mohou být chápány jako *ko-inherence*<sup>31</sup> mezi přírodou (Natur) a duchem (Geist).

Vztah přírody a ducha, což jsou jinak dějiny, Schelling vidí následovně: příroda směřuje k duchu a současně duch k přírodě.<sup>32</sup> Jak se tento vztah manifestuje? Schelling vidí veškeré produkty (vývoj) přírody jako pokusy přírody se reflektovat, tedy

<sup>31</sup> K výrazu ko-inherence se vrátíme v souvislosti základu a existence. Výraz ko-inherence má znamenat něco jako vzájemné přebývaní a ustanovování.

<sup>32</sup> Viz Gamm (1997), s. 204.

dojít k duchu, k vědomí. Příroda však ve svých dějinách už jednou tohoto cíle dosáhla, refletovala se, a to v člověku, a proto je příroda identická s tím, co my rozpoznáváme jako vědomí a inteligence. Tím je v člověku spojena příroda (objekt) s duchem (subjekt).

V roce 1800 vychází první číslo *Časopisu pro spekulativní fyziku*. V něm publikuje Schelling *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik*. V této době spekulativně formuluje teorii magnetického a elektrického pole. V létě toho roku navštěvuje Bamberg a studuje při té příležitosti medicínu.

V roce 1801 je vydán *Darstellung meines System der Philosophie*. Do Jeny přichází Hegel. Schelling se začíná postupně vzdalovat Fichtovi. Hegel píše svůj tzv. *Differenzschrift (Differenz des Fichteschen und Schelling'schen System der Philosophie)*. V tomto spise kritizuje Fichteho a obhajuje Schellingův systém.

V roce 1802 Schelling spolupracuje s Hegelem. V lednu společně vydávají *Kritisches Journal der Philosophie*. Schelling publikuje: *Philosophie der Kunst, Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Na podzim téhož roku se objevuje dialog *Bruno*.

*Philosophie der Kunst* a *Fernere Darstellung* jsou spisy navazující na systém transcendentální filosofie. Přelomový je dialog *Bruno*, který prezentuje Schellingův systém platonizujícím způsobem.

V roce 1803 Schelling publikuje *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*.

V roce 1804 vydává *Philosophie und Religion*. Tento spis předznamenává některé otázky *Freiheitschriftu* a *Filosofie věků*. Schelling řeší v tomto spise vztah filosofie a náboženství. Ukazuje, že náboženství a filosofie mají původ v absolutnu, které je ideální i reálné. Ve filosofii a náboženství jde o učení o *božském* a o to, popsat vztah konečných věcí k *božskému*. Schelling se ptá po původu konečných věcí z absolutna. Jinak řečeno: jaký vztah mají věci k absolutnu, k Bohu? Schelling tvrdí: původ konečných věcí spočívá v odpadnutí od absolutna. Jde o jakési odervání od absolutna ve skoku (*Sprung*), který však vyžaduje svobodu.<sup>33</sup> Kde se však bere tato původní svoboda?

---

<sup>33</sup> Viz SW (VI, 28).

Tato svoboda je dána díky Boží „sebeprezentaci“.<sup>34</sup> Bůh si vytváří obrazový protějšek (v nejvyšší míře je to člověk), který je samostatný a svobodný. Tato základní svoboda, protože je obrazem absolutna, má v sobě i základní možnost odpadnutí od Boha. Svoboda je tak ukázána negativně jako odpadnutí a vzpoura proti Bohu, která kulminuje v lidském životě.

Již tedy v tomto spise se Schelling snaží ukázat (lidskou) svobodu jako spontaneitu, to znamená jako něco, co má a může začít ze sebe samého. Tak otázka po bytnosti lidské svobody má své kořeny ve spise *Filosofie a náboženství*. Současně v témž roce vychází Immanuel Kant, *System des gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere*.

V roce 1806 v březnu se koná poslední Schellingova přednáška ve Würzburgu. Poté se stěhuje do Mnichova a vstupuje do bavorské státní služby. Stává se členem *Bavorské akademie věd*. (Od této doby až do roku 1820 nekoná žádné oficiální přednášky.) Publikuje: *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*. Tímto spisem se zcela rozchází s Fichtem. Je vydáno pojednání: *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*.

V roce 1807 spolupracuje s Baaderem, který ho uvádí do německé přírodní filosofie a seznamuje ho s dílem Jakuba Böhma. Rovněž vychází spis: *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*. Zde Schelling ukazuje na umění jako na medium absolutna. V umění je spojen subjekt s objektem. Umění má schopnost, podobně jako příroda, svobodně konstruovat a ztělesňovat nevědomou přirozenou inspiraci. Umění je tak svou kreativní schopností podobné přírodě a zjevuje absolutno.

V roce 1807 vydává Hegel *Fenomenologii ducha*. V předmluvě polemizuje se Schellingem, navíc *Fenomenologie ducha* je vlastně rozvedením Schellingovy identitní filosofie. Schelling se po vydání *Fenomenologie ducha* Hegelovi jen stále více vzdaluje a stává se postupně jeho myšlenkovým protivníkem až do konce života.

V roce 1808 je jmenován Schelling generálním sekretářem akademie umění v Mnichově.

---

<sup>34</sup> Viz SW (VI, 40).

V roce 1809 je sepsán *Spis o svobodě*, který se dá považovat za další krok Schellingovy filosofie, kde ústřední místo zaujímá vztah nutnosti a svobody,<sup>35</sup> jenž je přípravou k filosofii věků (dějin).

Schelling uvádí tento spis do souvislosti se svou dřívější filosofií. Zvláště pak s přírodní filosofií, kterou nyní v tomto spise spojuje s idealistickou a identitní filosofií a vytváří filosofii *vyššího realismu*.<sup>36</sup>

Spis otevírá několik problémů: svobodu člověka, otázku zla a jejího vztahu k Bohu jako osobě.

Co se týče otázky svobody, vymezuje se Schelling nejprve ve své argumentaci proti Spinozovi a označuje jeho systém za deterministický a mrtvý. Neohrazuje se však proti Spinozově pantheismu, protože ten podle Schellinga naopak svobodu zajišťuje.<sup>37</sup> Protože být svobodný vlastně znamená být absolutně nepodmíněn, být v Bohu.<sup>38</sup> Schellingovi vadí strnulost a neživotnost Spinozova a jemu podobných systémů. Proto zároveň vymezuje lidskou svobodu jako „schopnost dobra a zla“.<sup>39</sup>

S touto definicí však vzniká problém: je-li svoboda ono být v Bohu, jak potom vysvětlit zlo? Kde má zlo své místo, pokud přijmeme definici svobody jako schopnosti dobra i zla? Odpověď je: Schelling klade zlo do Boha a vidí zlo jako pozitivitu. Tím ovšem vzniká jiná otázka: kde se bere zlo v Bohu, když je Bůh dobrý? Schelling navrhuje: Bůh není základem své existence, ale jeho základem je *Urgrund*. Z něj povstává Boží existence. Proto Bůh jako osoba (existující Bůh) má ve své personalitě dva principy temný (zlo) a světlý (dobro), jež jsou vtisknuty celému světu při stvoření.<sup>40</sup> Proto je i ve světě „rozdvojení“, základ a existence.

Možnost zla tak vyplývá z Boha, Bůh má v sobě temný princip pod vládou lásky, ale člověk je ten, kdo může v sobě aktivovat zlo, zlo uskutečňovat a tak je schopen

<sup>35</sup> Viz Baumgartner/Korten, Schelling, München, 1996, s. 20.

<sup>36</sup> Viz SW (VII, 334). Ve filosofii *vyššího realismu* jde vlastně o spojení ideální filosofie, které jde o lidskou svobodu jako takovo, s obecnou naukou o svobodě s tzv. reální filosofií. Filosofie *vyššího realismu* je vlastně spojením ideální a reální filosofie.

<sup>37</sup> „Imanence v Bohu a svoboda si protiřečí tak málo, že právě svobodné a pokud je svobodné, je pouze v Bohu, zatímco nesvobodné a pokud je nesvobodné, je nutně mimo Boha.“ SW (VII, 347).

<sup>38</sup> Celé toto tvrzení je znovu zdůrazněno v závěrečné části *Freiheitschriftu*: „Pouze člověk je v Bohu a právě tímto bytím v Bohu je schopen svobody.“ SW (VII, 411).

<sup>39</sup> SW (VII, 357).

<sup>40</sup> Schelling má ve své filosofii přítomnou myšlenku *creatio continua*, a proto se musí dodat, že působení obou principů ve světě nikdy neustalo, ale pokračuje.

svobody. Zlo je tak ve své potenci tím, co podněcuje lidský život a umožňuje svobodu (jako zmocnění k dobru a zlu).

Všimněme si, že Schelling ve *Spisu o svobodě* radikálně včleňuje do své filosofie Boha, kterého záměrně personalizuje. Z celého pojednání je cítit nezanedbatelný vliv Jakoba Böhma a vůbec Schellingův obrat ke křesťanství v duchu německé romantiky.<sup>41</sup>

Heidegger zajímavě interpretuje Schellingovo zařazení Boha do filosofie. Považuje Schellingovu filosofii *Freiheitschriftu* za obrat k tradiční teologii ve filosofickém smyslu. Bůh je ve spisu představen jako vůdčí idea celého systému hledajícího svobodu, protože theologie jako součást metafyziky se ptá po pojetí jsoučna v celku, po základu bytí, přičemž oním (pra)základem je Bůh (theos).<sup>42</sup>

Schelling se tak svou theologií snaží objevit systém, neboť Bůh, pokud přijmeme Heideggerovu interpretaci,<sup>43</sup> u něj vlastně znamená pravý systém, ve kterém je možná svoboda. Proto Schelling v úvodní části *Spisu o svobodě* říká:

„Podle jedné staré, leč nikterak odeznělé zvěsti, je však prý pojem svobody se systémem vůbec neslučitelný a každá filosofie, která přichází s nárokem na jednotu a celost, končí popřením svobody. Těžko popírat všeobecná tvrzení tohoto druhu; se slovem systém jsou již spojeny ty nejrůznější omezující představy, takže je tímto tvrzením řečeno něco sice velmi správného, ale též velice povrchního. Možná však chce říci, že pojem systému odporuje pojmu svobody vůbec a o sobě: pak je ovšem zvláštní, že přesto musí existovat nějaký systém (přínejmenším v božském rozumu), s nímž se snaží i

<sup>41</sup>Robert Brown se pokouší o vstup do Schellingovy pozdní filosofie a jeho pojetí Boha z pozice filosofie Jakoba Böhma. Robert Brown, *The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Böhme on the works 1809-1815*, Lewisburg, 1977.

<sup>42</sup>„Wenn aber das System überhaupt nicht zu leugnen ist, weil zum Wesen des Seienden selbst gehörig, dann muß es zum mindesten, weil da zuerst, im Grunde alles Seyns, im Urwesen, in Gott vorhanden sein. Damit scheint jedoch eine »theologische« Wendung in den Gedanken des Systems zu kommen. Allein wir werden uns jetzt – nach dem über die Entstehung des Systems in der Neuzeit Geagten – darüber nicht wundern. Gott ist die leitende Idee des Systems überhaupt.“ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988, s. 87.

<sup>43</sup>K následujícímu citátu SW (VII, 336-337) se Heidegger vyjadřuje: „An dieser Stelle der Abhandlung, wo zum ersten Mal der Begriff des göttlichen Verstandes auftaucht und das Urwesen genannt wird, war es geboten, auf den ursprünglich zur Philosophie gehörigen Begriff der Theologie hinzuweisen – um so mehr, als die Freiheitsabhandlung sich wesentlich im Bereich dieser ursprünglichen Theologie des Seyns bewegt. Theologie besagt hier, um es zu wiederholen, Fragen nach dem Seienden im Ganzen. Diese Frage nach dem Seienden im Ganzen, die theologische, kann nicht gefragt werden ohne die Frage nach dem Seienden als solchem, nach dem Wesen des Seins überhaupt.“ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988, s. 88.

svoboda, poněvadž individuální svoboda nepopíratelně nějak souvisí s celkem světa (Ihospojno, zda jej myslíme realisticky či idealisticky).“ SW (VII, 336-337)

Schelling tedy hledá ve *Spisu o svobodě* systém pro svobodu, který má alespoň místo v „božském rozumu“. V celém pojednání dokazuje, že člověk má přístup k onomu místu v „božském rozumu“, v němž je slučitelná svoboda a systém. To, co zakládá lidský přístup ke svobodě, je sama bytnost lidské svobody.

*Spis o svobodě* se proto dá nahlížet jako jistý druh teologie spojené s anthropologií. Schelling promítá v celém pojednání vlastnosti Boha jako osoby na člověka. Bůh je zosobněn a je nahlížen jako bytost s volným jednáním. Proto v našem výkladu budeme velmi často přecházet od Boha k člověku a potvrzovat lidskou svobodu ve světle Boží svobody a osoby (viz část 3).

Na dobovém pozadí celého spisu se odráží smrt manželky Caroline, která při psaní tohoto spisu umírá na tyfus. Je otázkou do jaké míry smrt Caroline (reprezentující iracionalitu) ovlivnila celý spis. Rozhodně se dá tvrdit, že ve *Spisu o svobodě* poprvé přichází do Schellingova díla čirá iracionalita vykázaná ve spojení *bezednosti* a lásky. Walter Schulz dokonce tvrdí, že právě ve *Spisu o svobodě* je ukázán poprvé nerozum, jenž otřásá idealistickou vírou v rozum, a je představena pravá realita světa jako děs a šílenství,<sup>44</sup> což vede k motivu iracionálna, jež je rozvíjen v celé Schellingově pozdní filosofii.

Dále je nesporné, že období po smrti Caroline se dá označit jako „Smutek a osamění“, jak ho nazývá Tilliette v Schellingově biografii. V tomto období jako by dosavadní Schellingova geniální autorská a myšlenková plodnost utichla a filosofie věků (dějin) zůstává přes veškeré pokusy nedokončena (podrobněji viz dále).

V roce 1810 začíná Schelling sestavovat dialog *Clara*, který je meditací nad smrtí a zabývá se hledáním útěchy ve filosofii. V této době má soukromé přednášky ve Stuttgartu. Začíná připravovat svou *Filosofii věků*. Úkolem tohoto projektu je ukázat dějiny Božího sebezjevení ve světě. Tento projekt se nikdy nedobral konce, i když na něm Schelling usilovně pracoval až do konce dvacátých let. Několikrát vydání označoval a pak ho stáhnul před tiskem a nakonec celý projekt ztroskotal. Původně mělo

---

<sup>44</sup> Viz Walter Schulz, in (F.W.J.Schelling, *Spis o svobodě*), Praha, 1992, s. 124.

být dílo složeno ze tří částí: minulost, přítomnost a budoucnost. První díl (minulost) je ve třech verzích a druhý díl je zachycen jen ve zlomcích. Třetí díl schází. Pokusme se však alespoň rámcově ukázat základní myšlenku tohoto spisu, přičemž chci podotknout, že se budeme soustředit hlavně na první díl (minulost), který je velmi úzce spojen se *Spisem o svobodě*.

Schelling chce ve *Filosofii věků* obejmout celé dějiny světa jako dějiny Boha. První díl *Filosofie věků* ukazuje na *předsvětskou* minulost, jakési prabytí Boha. Schelling chce ukázat to, co je „nad vším časem a chce se zjevovat ve veškerém vývoji“.<sup>45</sup> Tím je svoboda: „Toliko nad bytím sídlí pravá, věčná svoboda. Svoboda je kladný pojem věčnosti neboli toho, co je nad veškerým časem.“<sup>46</sup> Svoboda je tak pramenem vši věčnosti, k ní směřuje všechno bytí, které se chce rozvinout, protože v bytí je „uzavřeno nekonečno“.<sup>47</sup> Ona původní svoboda je však nad vším a před vším. Je to ničím nezkalená vůle, která nic nechce. Jinými slovy, je to nic jako vůle, která po ničem netouží a jen vyvěrá. Tato vůle je v člověku pravým lidstvím a v Bohu božstvím.

Jak však tato prapůvodní bytnost (čistá vůle, ono nic) mohla vstoupit do existence? Odpověď tkví v tom, že ona prapůvodní bytnost spočívala před počátkem sama v sobě. Nacházela se v prapůvodním *dumání* (ein In-sich-gehen, ein Sich-suchen) a postupně v ní docházelo k uvědomění a nakonec ke vstupu do existence. Během tohoto procesu se v prapůvodní bytnosti vytvořila partikulární vůle, která je charakteristická tím, že chce jen samu sebe.<sup>48</sup> Současně je v prabytnosti i vůle k existenci, k výstupu z vlastního centra.

Tak povstávají v oné prabytnosti dvě vůle. První vůle je nekonečným vyvěráním a láskou, druhá vůle je partikulární, egoistická, omezující a svírající. Tyto vůle jsou ve vzájemném napětí, avšak ona partikulární vůle je vlastně nejsoucí a slouží k tomu,

---

<sup>45</sup> F.W.J. Schelling, *Věky světa*, Praha, 2002, s. 26, přel. Petr Babka.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 26.

<sup>48</sup> „Co je však přece možno nahlédnout, je to, že každá přirozenost ve stavu prvotní niternosti není než tichým rozjímáním o sobě samé, které si však nemůže být samo sebe vědomo, protože je přirozenost od sebe nedokáže oddělit; zabývání se sebou, hledání sebe a nalézání sebe, které je tím blaženější, čím je niternější, a které plodí slast z toho, mít sebe a poznávat se z vnějšku. Tato slast přijímá vůli, jež je počátkem k existenci.“ Tamtéž, s. 31.



aby se mohla zjevovat nekonečná láska.<sup>49</sup> Skrze tyto dvě vůle se Bůh konstituuje jako vědomá a svobodná bytost. Proto se Bůh chce zjevit, neboť je osoba.

Toto primordiální dění se odehrává v jakési hlubině (*Ungrund*) působící na celé dějiny. Tato minulost, jako jistý druh božského rozvrhování, je stále přítomná a odráží se v lidském životě a přírodě. Schelling k tomuto uvádí: „Tento první samohybný život je prapočáteční, věčnou přirozeností (přírodou) Boží.“<sup>50</sup> Z tohoto pohybu se odvíjí veškerý další život a pohyb dějin. Dějiny však nejsou nutně nýbrž svobodné, protože Bůh je svobodná osoba, jež se ve všem zrcadlí, a on sám je nejvyšší svobodou. Jednou větou: svoboda dějin je díky Boží svobodě.

Jak uvidíme v hlavní části, která se zabývá bytností lidské svobody, mnohé problémy *Spisu o svobodě* předznamenávají *Filosofii věků*. Zvláště pak myšlenkový obrat ke svobodě, filosofické promýšlení Boží bytosti jako osoby, primordiální dění v *Ungrundu*, pojetí dějin jako vztahu nutnosti a svobody.

V roce 1811 činí některé korektury na prvním dílu *Filosofie věků* a nakonec spis nevydává a několikrát upokojuje svého vydavatele Johanna Friedricha Cotta tvrzením, že spis bude vydán později.

V roce 1812 se oženil s Pauline Gotter. Téhož roku umírá Schellingův otec.

V roce 1813 opět pracuje na *Filosofii věků*. Tentokrát jde o druhé vydání prvního dílu, které rovněž nevychází. Narodil se první syn Paul.

V roce 1814 pracuje na třetím vydání *Filosofie věků*.

V roce 1815 se narodil syn Fritz, který po Schellingově smrti s neobyčejnou pílí shromažďuje otcovu filosofickou pozůstalost. Hegel navštěvuje Mnichov a při té příležitosti se setkává s Schellingem.

V roce 1816 přichází možnost stát se čestným profesorem v Jeně, avšak Goethe této možnosti zabraňuje. Schelling pokračuje v práci na *Filosofii věků*.

V roce 1817 Schelling zanechává své dílo *Filosofie věků* nedokončené. Je zvláštní pokud srovnáme předchozí Schellingův vývoj s tímto obdobím. Jakoby Schelling ztratil jistý druh sebevědomí a současně měl strach ze svých kritiků. Tilliette to přičí-

---

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 36 -37.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 65.

tá několika faktorům.<sup>51</sup> Za prvé, Schelling se nikdy nevyrovnal se smrtí své manželky Caroline. Právě ona byla Schellingovi životní oporou a jistým zdrojem sebevědomí. Za druhé, Schelling propadá v tomto období časté melancholii a začal být hypochondrický. Za třetí, ve velmi krátkém období se stal natolik proslulým, takže dosáhl jistého tvůrčího vrcholu v krátkém čase, a proto neměl důvod již nikam spěchat a tedy i tvořit, aby se mu dostalo uznání.

Jistým zvratem, kdy se Schellingův genius opět probudí, je *erlangenské období*.

V roce 1820 přichází Schelling do Erlangen. Po patnácti letech pouze příležitostných přednášek začíná znovu učit a přednášet na universitě. První cyklus přednášek nazývá *Initia philosophia universae: Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft*. V těchto přednáškách jiným způsobem promýšlí vztah přírody a nadpřirozeného, metafyziky a spekulativní teologie, rozumu a zjevení. Tyto problémy řeší pomocí rozpracování nauky o potencích: výsledek přírodního procesu, jímž je lidské sebevědomí, není cílem celého procesu uskutečňování potencí. Já se zakládá v jistém výstupu ze sebe – v extázi. (Již ve své rané filosofii toto místo zaujímal intelektuální názor, který Schelling v tomto období nahrazuje extází.) Extáze přivolává jistou katarzi provázenou krizí, jež připravuje půdu pro *rozpomenutí a svobodné myšlení*. Filosofické umění spočívá v tom, umět zastavit pohyb dějící se v extázi, podržet extázi v sobě, nechat si odstup, aby se „věda o svobodě“ (filosofie) nerozplynula.<sup>52</sup>

Druhým a velmi významným krokem Schellingovy filosofie je *Filosofie mythologie*, která byla nejdříve přednášena a později publikována. Hlavním tématem *Filosofie mythologie* je snaha vystopovat mythologický proces, který se v každé mythologii postupně realizuje. Zvláště pak takový vývoj je naprosto zřetelný na přírodních náboženstvích.

V roce 1827 je Schelling povolán na právě založenou universitu do Mnichova, kde přednáší až do roku 1841. V tomto období se mu dostává nejvíce poct. Schelling se stává generálním sekretářem *Vědeckého shromáždění*. Je čestným členem komise pro studijní rozvoj a korespondentem *Pařížské akademie věd*.

<sup>51</sup> Viz Tilliette (2004), s. 267-268.

<sup>52</sup> Viz Tilliette, s. 312.

Schelling v tomto období neustále rozpracovává *Filosofii mythologie* a přednáší ji přibližně každý druhý rok. Neustále činí její úpravy. Mythologii pokládá za „něco skutečně prožívaného a zakoušeného, není to básnění nebo snění“.<sup>53</sup> Mythologické představy ukazuje jako vývojové stupně vědomí. Každý stupeň vývoje má své místo (smysl) a svou pravdu. Proto lze mluvit o tom, že mythologie má své dějiny, které jsou jistým sebe rozvíjením *onoho* původního, co stojí na počátku každé mythologie. V mythologii jsou tak zachyceny dějiny (lidského ducha), které musely urazit nutnou cestu. Tento proces počíná v monotheismu, mění se v polytheismus a díky křesťanství se znovu dějinný proces vrací k monotheismu.<sup>54</sup>

Schelling rovněž představuje v širším spektru svůj program tzv. *pozitivní filosofie*. Za prvé, pozitivní filosofii můžeme chápat jako jistý protiklad či završení negativní filosofie. Pro Schellinga je negativní filosofie kritická filosofie, která buduje rozumové systémy, abstrakce a pojmy. Na příklad právě Hegelova filosofie je příkladem negativní filosofie, která si klade na svůj počátek pojem (bytí), jenž je prázdný, a sleduje jeho uskutečňování. Oproti tomu pro pozitivní filosofii je zakládajícím pojmem logiky jsoucí. Řečeno jednou větou: pozitivní filosofie se zabývá tím, co je nebo existuje.<sup>55</sup>

Za druhé, Schellingova pozitivní filosofie je úzce spojena s Schellingovým obrátem ke křesťanství, kristologii a opětným promýšlením vztahu světa a Boha. Ve své pozitivní filosofii Schelling ukazuje na Boží sebezjevení v dějinách a na to, že svou filosofii koncipuje jako křesťanskou, v níž je Bůh absolutní svoboda. Vymezuje se proti negativní filosofii, která popírá absolutní svobodu, tedy Boží a lidské svobodné jednání. Přednášky zabývající se pozitivní filosofií nesou názvy jako: „Das System der Positiven Philosophie in seiner Begründung und Ausführung“, „Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesisu bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie.“

Velmi významné místo v druhém mnichovském období zabírají přednášky a později spis *Filosofie zjevení*. Schelling chce v tomto díle vyložit obsah zjevení, které je tzv. vyššími dějinami. Chce uvádět do principů, které jsou nám již z „vyšší moci“ dá-

<sup>53</sup> SW (X, 124).

<sup>54</sup> Viz Baumgartner/Korten, Schelling, München, 1996, s. 174-175.

<sup>55</sup> Viz SW (X, 215).

ny.<sup>56</sup> Klíčem k celému výkladu je zjevení Boží v Kristu, jehož osobu se snaží filosofie zjevení pochopit jako svůj cíl. Kristus je spojnicí mezi Bohem a světem. To znamená, že Kristus uskutečňuje celý proces zjevení tím, že uvolňuje potence ve světě a umožňuje nám o Bohu rozumově myslet.<sup>57</sup> Jinými slovy, filosofie zjevení se dá pochopit jako jistý druh filosofické kristologie, která je svébytně spojená s inkarnací *Logu* a dějinami spásy, jež se týkají celého kosmu.

V roce 1840, kdy je Schellingovi šedesát pět let, obdrží povolání na universitu v Berlíně. Schellingovo povolání souvisí s korunovací Friedricha IV., protože Schelling je tímto panovníkem povolán k tomu, aby vystoupil proti „dračí setbě“ hegelovského pantheismu. Schelling je očekáván s velkým nadšením a v přednáškovém sále sedí velké osobnosti přicházející generace: S. Kierkegaard, F. Engels, A. Ruge, M. Bakunin, F. Lassalle, L. Ranke, J. Burckhardt, W.v. Humboldt. Schelling přes prvotní nadšení studentů všechny zklamává. Kierkegaard, který přišel do Berlína právě kvůli setkání s Schellingem, je zklamán a po pěti měsících se vrací zpět do Kodaně. Podobné zklamání nastává u všech dalších. Navíc tzv. *levicoví hegelíáni* často protestně přerušují přednášky dupáním a kašláním.<sup>58</sup> Jakoby nová revoluční generace neměla pro Schellinga a jeho pozitivní filosofii žádné pochopení. Největší kritiky se dostává Schellingovi od Engelse. Sepisuje proti němu několik peticí a označuje ho satiricky jako „filosofa v Kristu“. Mnoho studentů odchází ze Schellingových přednášek, až se jejich počet zužuje na 40 posluchačů. V roce 1845 přednáší své poslední přednášky. Nakonec nemocný a zahořklý zanechává přednášek, ale přesto zůstává v Berlíně a dále pracuje.

Od roku 1846 až do roku 1852 přednáší na *Pruské akademii věd*. V době revolučních nepokojů se distancuje od jakékoli manifestace a ve svém zátiší se drží zpět.

Roku 1854 umírá během pobytu v lázních Ragaz ve Švýcarsku.

---

<sup>56</sup> „Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes, als diese höhere Geschichte erklären, sie auf Prinzipien zurückzuführen, die schon von anderer Seite bekannt und gegeben sind.“ SW (XIV, 30).

<sup>57</sup> Viz Baumgartner/Korten, Schelling, München, 1996, s. 175.

<sup>58</sup> Viz Tilliette, s 404.

**Krátké shrnutí oddílu 2.1:** Viděli jsme, že Schelling je nesmírně plodným, kreativním a proměnlivým autorem. Ve svém životě byl ovlivněn řadou filosofů a filosofů. Vyjmenujme jen některé: platonismus, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Böhme, Eckhart, Fichte etc. Současně Schelling ovlivňuje značně své vrstevníky, předznamenává mnohé z moderní filosofie, což ukážeme důkladněji v oddíle věnovaném dějinnému působení.

Pro naše pochopení je důležité mít před očima kontext *Spisu o svobodě*. Proto si shrňme hlavní linie Schellingovy filosofie ve spojitosti s tímto dílem.

*Spisu o svobodě* předchází několik myšlenkových období, jež jsou později integrována do filosofie svobody. V prvním období Schellingovy tvorby je Schellingova filosofie kongeniální s Fichtovou filosofií. Svoboda je zakotvena v absolutním *Já* nebo v intelektuálním názoru, skrze něj je umožněn prostor pro lidské jednání mimo vší kauzalitu a nutnost.

V druhém období, což je období přírodní filosofie, se Schelling snaží prokázat „autentičnost“ přírody, která je vedena duchem k tomu, aby si uvědomila samu sebe. Schelling ukazuje na určitý proces v přírodě mířící k vůli a nakonec ke svobodě. Toto téma je v širším měřítku rozebráno v tzv. identitní filosofii, jež ukazuje na proces uskutečňující se identity mezi přírodou (objektem) a člověkem (subjektem).

Nové vykročení se dá vidět spíšech: *Filosofie a náboženství*, *Spis o svobodě* a *Filosofie věků*. V těchto knihách se Schelling ptá po možnosti lidské svobody a také po její skutečnosti. *Spis o svobodě* je prvním dílem tematizujícím vztah Boha a filosofie. Je ukázáno na jakési před-dějiny v Bohu (*Ungrund*). Toto téma je pak svébytně rozvedeno ve *Filosofii věků*. Pro naši práci je důležité mít na paměti následující: ve *Spisu o svobodě* je veden zápas o lidskou svobodu navzdory nutnosti, což je rubem klasické otázky po slučitelnosti systému a svobody. Tento zápas je veden v celé tzv. pozdní filosofii Schellingově.

V neposlední řadě je ve *Spisu o svobodě* předznačeno téma, které se otevírá ve *Filosofii mythologie*. Již ve *Spisu o svobodě* je ukázáno na různé epochy náboženství, jež vykazují stav lidského vědomí a život člověka jako proces uskutečňování svobody.

Konečně i *Filosofie zjevení*, která poukazuje „na světlo osvětlující každého člověka“, je už do jisté míry obsažena ve *Spisu o svobodě*.

Shrnutě řečeno: *Spis o svobodě* v sobě zahrnuje jak Schellingovu ranou filosofii, tak je v něm i načrtnut budoucí projekt tzv. pozitivní filosofie. Schelling v této knize znovu a jiným způsobem vykazuje svobodu a bytostně ji spojuje s člověkem a filosofii. Dokonce se zdá, že Schelling vidí celou filosofii jako otázku po svobodě. Svoboda je rovněž dána do souvislosti s Boží svobodou, což je plně rozvinuto ve *Filosofii věků*, a tak se dá říci, že Schelling se poprvé ve *Spisu o svobodě* snaží zakotvit svobodu ve svém systému theologicky.

## **2.2. Německý idealismus**

V dnešní době je slovo „idealismus“ značně zatemněné. Často někdo bývá nazýván „idealistou“. Obyčejně se tím myslí, že člověk si přespříliš vymýšlí, je snílek, je „mimo“ a hlavně je zcela odtržen od skutečnosti. V důsledku tohoto je nutné vyjasnit, co je idealismus a jak souvisí s Schellingovou filosofii.

Zcela jednoduše by se dalo říci: idealismus je filosofie, která se snaží dořešit Kantův kriticismus. Vychází z Kantovy kritiky a rozumí skutečnosti jako duchovnímu dění. Přetváří bytí reálné v bytí ideální. Přičemž hlavní snahou idealismu je vytvořit systém, v němž by bylo všechno důkladně promyšleno v architektonické jednotě.

Z hlediska dějin filosofie je německý idealismus bytostně svázán se třemi významnými filosofy: Fichtem, Hegelem a Schellingem. Každý z nich se vypořádává svébytně s několika problémy předznačenými v Kantových kritikách: 1) problém tzv. „věci o sobě“; 2) vztah názoru a myšlení; 3) problém subjektu a objektu; 4) svoboda a její místo ve filosofii.

S ohledem na téma této práce se chci zaměřit na bod čtvrtý. Chci se stručně podívat na to, jaké místo zaujímá svoboda v díle Kanta, Fichteho a Hegela.

### **2.2.1. Svoboda v Kantově filosofii**

Kant až do svých 57 let přednášel tradiční racionalistickou filosofii, která byla reprezentována Wolffem a Baumgartenem. Pod vlivem četby Davida Huma se z něj stal skeptik, jenž pochybuje o možnostech poznání a celé racionalistické metafyzice. Zcela zásadním obrat představuje v Kantově myšlení vydání *Kritiky čistého rozumu*

(1781). V ní buduje novou filosofii, která se snaží zbavit metafyziky a není pouhým empirismem nebo racionalistickým konstruktem.

Zásadní je v celé kritice vykázání nové sféry: *a priori*. Je to oblast, v níž je založena naše vědomá zkušenost, není však zkušenosti přístupna, ale můžeme ji myslet. Jinými slovy: člověk je inteligibilní bytost a tak není určován vnějším smyslovým světem, nýbrž má schopnost pomocí rozumu předepisovat přírodě (smyslovému) zákony.

Kant ve své první kritice ještě nevykazuje svobodě zcela jasné místo v transcendentálním idealismu, ale na jeho základě ustanovuje svobodu. Jinak řečeno: celá výstavba kritiky čistého rozumu dává základ svobodě. Ve stručnosti si ukažme, jak *Kritika čistého rozumu* připravuje místo svobodě.

Kant se ve své první kritice rozhodne připustit jen takové poznatky, jež vychází z naší zkušenosti.<sup>59</sup> Současně se táže po podmínkách zkušenosti, tedy jak je zkušenost možná.

Věci afikují naše smysly, ale to ještě není sama zkušenost. Kant ukazuje, že rozvažování (*Verstand*) je tím, co zakládá naši zkušenost, protože uspořádává naše poznatky do smysluplné podoby. Rozvažování vytváří naši zkušenost prostoru, času a nejrůznějších vztahů (např. kauzality). Svět a věci v něm jsou věcmi pro nás, a proto lze říci, že skutečnost vytváříme (jako inteligibilní bytosti).

V *Kritice čistého rozumu* je rovněž poukázáno na to, že rozumu může být používáno nenáležitě. Tážeme-li se po něčem, co nemůže být předmětem naší zkušenosti, např. po Bohu, jsou pak důsledkem takového tázání antinomie. Rozum dospívá na své hranice a nemůže dokázat v našem příkladě existenci nebo neexistenci Boží. Tímto se Kant staví proti metafyzice, která vymýšlela důkazy (např. Boží existence) bez opory zkušenosti. Na druhou stranu, Kant sice tvrdí, že rozum nemůže poznat Boha, což může být vnímáno jako velice skeptická myšlenka, ale samotné postavení otázky po Bohu (naším rozumem) ukazuje na Boží velikost. Stručně řečeno, rozum si klade

---

<sup>59</sup> „O tom, že veškeré naše poznání začíná zkušeností, není vůbec pochyb; neboť čím by jinak měla být probuzena k činnosti poznávací mohutnost, kdyby se tak nedělo díky předmětům, které podněcují naše smysly a samy částečně vyvolávají představy, částečně uvádějí do pohybu činnost našeho rozvažování, aby tyto představy srovnávalo, spojovalo nebo rozdělovalo, a tak zpracovávalo hrubou látku smyslových dojmů v poznání předmětů, které nazýváme zkušeností?“ *Kritika čistého rozumu*, B1.

tzv. ideje (např. ideu Boha), ale ne jako poznatky, nýbrž jako regulativy, jež motivují naše tázání.

Rozvažování a rozum patří všem rozumovým bytostem. To znamená, že podle Kanta každý jedinec má přístup ke stejnému (jednomu) rozumu, jenž sídlí v transcendentální subjektivitě, která zakládá naše empirické Já.

Zde se dostáváme ke druhé kritice - *Kritice praktického rozumu*, kde se Kant snaží ukázat skutečnost svobody tím, že na ni pohlíží z praktického pohledu. Charakterizuje svobodu jako úhelný kámen architektury systému čistého rozumu.<sup>60</sup>

Transcendentální Já nelze pochopit, ale lze jej poznat pouze vykonáváním svobody. Jinak řečeno: o transcendentálním se nedozvídáme vysvětlováním, ale pouze vykonáváním svobody. Pokud se vrátíme k našemu příkladu, pak z pohledu *Kritiky praktického rozumu* se může říci: Boha nelze teoreticky (rozumem) pochopit, avšak jednáním a tím je myšleno u Kanta svobodné jednání, k němu lze dospět. K Bohu nelze přistupovat z pozice poznání, ale tím, že člověk vykonává cosi absolutního – člověk morálně jedná.

Jak je tedy u Kanta viděna lidská svoboda? A s tím související otázka: jak můžeme vykonávat ono absolutní – svobodu? V Kantově systému je člověk neodvratně spjat s nutností (přírodou). Člověk je již vždy v nějaké kauzální konexi. Ovšem přes tyto skutečnosti máme možnost *absolutního rozhodnutí*, které má základ v rozumu samém, jednáme-li podle předpisu rozumu samého – podle kategorického imperativu, který praví: za prvé, jednej podle maximy své vůle tak, aby maxima tvé vůle mohla platit jako princip všeobecného zákonodárství. Tzn. na příklad v autě nebudu jezdit v protisměru (vlevo), protože podle všeobecného zákona (imperativu), mají jezdit řidiči vpravo. Kdo jezdí v protisměru, popírá sám sebe a jeho jednání je zcela nerozumné, protože maxima takového člověka je v rozporu se všeobecným zákonodárstvím. Za druhé, jednej vždy tak, aby lidství druhého bylo v tvém jednání cí-

<sup>60</sup> „Pojem svobody tvoří nyní, pokud je jeho realita dokázána apodiktickým zákonem praktického rozumu, svorník celé budovy systému čistého, dokonce i spekulativního, rozumu, a všechny ostatní pojmy (pojmy Boha a nesmrtnosti), které zůstávají jako pouhé ideje v tomto rozumu bez opory, se k němu připojují a získávají s ním a jím stálost a objektivní realitu, tj. jejich možnost je dokazována tím, že svoboda je skutečná, neboť tato idea se zjevuje prostřednictvím morálního zákona.“ *Kritika praktického rozumu*, Praha, 1996, s.6.



lem, nikdy prostředkem. Jinak řečeno (společně s evangelijním Ježíšem): „Jak chcete, aby lidé jednali s vámi, tak jedněte vy s nimi.“

Stručně řečeno ke Kantově pojetí svobody: svoboda není možná bez povinnosti. Vůle jednající proti povinnosti je nesvobodná, protože jedná pod náklonností vášní vnějšího světa. Svobodné konání je vykonávání povinnosti. Kant v tomto jde až do extrému, když tvrdí, že každé jednání, z něž máme požitek, je mravně irelevantní. Naopak mravní jednání je takové, které vzdoruje přirozené náklonnosti. Nicméně Kantovo pojetí otevírá svobodě místo a člověk jako svobodná bytost je spjat s absolutnem.

### 2.2.2. Svoboda ve Fichtově filosofii

Fichte pocházel z velmi chudých poměrů. Byl nejstarším z deseti dětí. Objevil ho jistou náhodou svobodný pán von Miltitz, který se stal Fichtovým mecenášem.<sup>61</sup> Fichte za pomoci finanční podpory vstupuje na univerzitu v Jeně, kde studuje teologii. Má v plánu se stát farářem a přispívat tak k morální výchově lidu. Během studia v Jeně Fichtův mecenáš umírá a spolu s tím ztrácí Fichte důležitou finanční podporu, proto se Fichte za velmi stísněných podmínek živí jako učitel. Jak dochází k Fichtově filosofickému *obratu*?

Jako filosof podléhá silně Spinozovi a kloní se k determinismu. Současně přijímá i některé Leibnizovy myšlenky. Pracuje na mnoha místech jako domácí učitel. V jedné ze svých finančně obtížných situací je náhodně osloven mladým studentem, aby ho vyučoval Kantově filosofii. Fichte přes noc čte Kantovu první kritiku a je z ní více než nadšen. Otevírá se před ním nový svět: inteligibilní svět praktického mravního jednání, svět svobodné, mravně svrchované bytosti. V roce 1791 se vypravuje do Královce a ve svém batohu s sebou nese v několika týdnech sepsané pojednání: *Pokus o kritiku všeho zjevení*.

Fichte svébytně rozvíjí Kantův kritický pokus a s tím je pochopitelně spojena nová snaha o to, vykázat svobodě místo ve vlastním filosofickém systému.

---

<sup>61</sup> Fichte vynikal neobyčejnou pamětí. Pamatoval si nedělní kázání a byl ho schopen reprodukovat. Vypráví se, že von Miltitz propásl nedělní kázání, avšak na vesnici bylo o mladém Fichtovi známo, že si pamatuje celá kázání a tak pro svobodného pána Miltize celé kázání přepravěl. Tím si Fichte jistou náhodou získal mecenáše a nabyl vzdělání.

Fichte mění Kantovu kritickou filosofii v absolutní idealismus. To znamená, že do středu celé filosofie klade absolutní *Já*. Chce z *Já* vykázat všechny formy poznání. Radikálně pokračuje v Kantově „kopernikánském obrátě“ tím, že se obrací jen k *Já* jako heliocentrickému bodu celého systému a odzavorkovává Kantovu *věc o sobě* a v důsledku toho, pracuje pouze s *věcí pro nás*.

*Já* je u Fichteho spojením praktického a teoretického rozumu, ovšem fundamentem je praktické *Já*, jež se uskutečňuje v jednání (Tathandlung). Zde je nutno dodat: spojení praktického a teoretického rozumu je třeba chápat ve světle Kantovy filosofie. Zatímco u Kanta z hlediska teoretického rozumu je člověk podmíněn (např. kauzalitou) a z hlediska praktického rozumu je svoboděn, u Fichteho najdeme pokus o to, spojit teoretický rozumu s praktickým. Celou tuto snahu lze vidět jako pokus o spojení rozumu a svobody.<sup>62</sup>

Ve *Vědosloví* 1794, které je psáno za účelem najít *Archimédův bod* všeho vědění, aby byl nalezen základ, z něhož by bylo metodicky sledovatelné vědění, představuje Fichte praktické *Já* vycházející z jednání (Tathandlung).<sup>63</sup> Pouze z *Já* chce rozvinout celé *Vědosloví*.

*Já* je tvořivé a předchází rozdvojení na rozum praktický a teoretický. *Já* je pojato jako reálná aktivita, jako skutek uskutečňující sám sebe. *Já* je subjektem absolutně svrchovaným a povýšeným nad všechny věci. O svém *Já* víme skrze *intelektuální nazírání* a to takto: každým skutkem se vztahuji ke svému vlastnímu *Já* a tím intelektuálně nazírám sám sebe, své sebe-uskutečňování.

Svoboda ve *Vědosloví* není vykázána jako empirická svoboda, ale svoboda má svůj původ v inteligibilním světě, v reflexi intelektuálního názoru, který se vykazuje při jednání tím, že nazírá sám sebe. Jinak vyjádřeno: svoboda znamená pro Fichteho sebeurčení, které je možné pouze v nezávislosti na přírodě (nutnosti).<sup>64</sup> Přičemž se musí dodat: sebeurčení nikdy nemá omezovat druhé, protože tím by pak byla svoboda porušena.

<sup>62</sup> Viz Walter Schulz, J. G. Fichte : Vernunft und Freiheit, Pfullingen, 1962, s. 9.

<sup>63</sup> Viz SW (I, s. 22).

<sup>64</sup> „Jenes Selbstbewusstsein dringt sich nicht auf, und kommt nicht von selbst; man muss wirklich frei handeln, und dann vom Objekte abstrahieren, und lediglich auf sich selbst merken ... Mit einem Worte, dieses Bewusstsein kann keinem nachgewiesen werden; jeder muss es durch Freiheit in sich selbst hervorbringen.“ Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, s. 429.

### 2.2.3. Svoboda v Hegelově filosofii

Hegel stejně jako Schelling pocházel z pietistického Švábska a studoval společně s Schellingem v Tübingen. Hegel na rozdíl od Schellinga nevynikal ve svém mládí takovou genialitou jako mladý Schelling, a tak jeho filosofická dráha začíná o několik let později než Schellingova, avšak ve svém konci s daleko větší slávou.

Dlouhou dobu převládal v hegelovském bádání názor, že Fichte a Schelling jsou jakýmsi předchůdci Hegelovy filosofie a mosty mezi Kantem a Hegelem.<sup>65</sup> Toto poněkud jednostranné tvrzení, které ubírá jistou svébytnost jak Fichtově tak Schellingově filosofii, nám přesto poslouží k našemu krátkému shrnutí Hegelovy filosofie a jejího vztahu ke svobodě.

Hegel v návaznosti na Fichtovo kladení, v němž Já klade Já a Já klade ne-Já, buduje podobnou dvojici *tezi* a *antitezi*, kterou ovšem vztahuje k dějinnému procesu. A to tak, že teze a antiteze jsou ve společném napětí, které je podobné pojmu polaritě (atrakci a repulzi) v Schellingově přírodní filosofii. Vzájemné napětí mezi tezí a antitezí vytváří jakousi třetí skutečnost, tzv. syntezu. Antiteze tak neruší tezi, ale překonává, zachovává a pozdvihuje (*hebt auf*) tezi a tím se utváří syntezu. Ovšem syntezu se může stát opět tezí a celý proces se může opakovat, dokud celý proces nedojde ke své skutečnosti (pojmu).

V Hegelově filosofii je tak přítomný jistý druh samopohybu věcí, vývoj ke skutečnosti. Na jedné straně pohybu spočívá objekt (příroda, nevědomí duch) a na druhé straně subjekt (duch, který ví sám o sobě). Ovšem veškerý světový proces je pro Hegela sebe rozvíjení absolutního ducha, jež se děje v tezích a antitezích. Celá Hegelova filosofie sleduje tento proces a je jeho součástí.

Svoboda v Hegelově filosofii je v momentu, kdy světový duch přichází sám k sobě v procesu dějin a uvědomuje si sám sebe v absolutní syntezu. Takovou dialektiku dějin, v nichž se vyjevuje svoboda, můžeme nalézt ve známém Hegelově podobenství pána a raba.

---

<sup>65</sup> Toto tvrzení má svou oporu v Hegelově raném díle *Rozdíl Fichtova a Schellingova filosofického systému*, v kterém označuje Fichtovu filosofii jako subjektivní idealismus a Schellingovu filosofii jako objektivní idealismus. Přičemž Hegelova filosofie se snaží být syntézou jak subjektivního tak objektivního.

Na začátku celého podobenství je představen jakýsi souboj dvou sebevědomí. Sebevědomí touží po uznání, aby mohlo uznat samo sebe. Za uznání je ochotno bojovat. Bojovat však znamená riskovat a odhlížet od sebe, povznést se nad vlastní existenci. Sebevědomí, které je schopno takového povznesení, nakonec vítězí nad sebevědomím, které se bojí riskovat v boji, a tak se raději nechá porobit druhým. Vítěz, který porobuje, se stává pánem a ponížený se stává rabem.

Pán nemůže být bez raba, protože by tím ztratil sebevědomí. „Neboť co koná rab, je vlastně konání pánovo; jen pánovi patří bytí pro sebe, bytnost; pán je čistá záporná moc, pro kterou věc není ničím, a tedy čisté bytostné konání v tomto poměru; rab však není čisté, nýbrž nebytostné konání.”<sup>66</sup> Pán v závislosti na svém majetku odhlíží od věcí a nezabývá se věcmi. Na místo toho opracovává věci rab. V této části je pán svobodný a rab nikoli.

V celém procesu však dochází ke zvratu. Rab je totiž zatlačen pánem a v důsledku toho „půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost“.<sup>67</sup> Rab totiž zakouší svobodu jako odpoutání od vlastní existence ve strachu ze smrti svého pána. Smrt v něm otřásá veškerou jistotu a to vede u raba k odpoutání od věcí, k osvobození od nich. Tak se rab ve svém porobení stává svobodným. Svou svobodu si stále více uvědomuje prostřednictvím práce, neboť práce předpokládá odpoutání od věcí. Rab svou prací věci utváří a tím vzdělává sám sebe. Rab si tak získává svobodu, která pánovi zůstává nedostupná. Nakonec se celá věc obrací pán se stává rabem a rab pánem.

Pochopitelně celý proces pokračuje dál, protože Hegelovi jde o to ukázat, jak se svoboda dostává i do vnějších poměrů.<sup>68</sup> A tak celá Hegelova dialektika zvrátů (fenomenologie ducha) pokračuje dál. Pro nás zůstává důležité, že Hegel svobodu popisuje v jistém procesu návratu absolutního ducha k sobě samému.

**Shrnutí oddílu 2.2:** Kant, Fichte a Hegel jsou všichni myslitelé zabývající se svobodou. Základem k jejich uvažování o svobodě je především Kantova inteligibilita. Jinak vyjádřeno: člověk má díky inteligibilitě v sobě zmocnění vládnout nad vším

---

<sup>66</sup> George W. F. Hegel, *Fenomenologie Ducha*, Praha, 1960, s. 159.

<sup>67</sup> George W. F. Hegel, *Fenomenologie Ducha*, Praha, 1960, s. 159.

<sup>68</sup> Jde především o to, jak se ze subjektivního ducha stává objektivní duch a na konec duch absolutní.

smyslovým. Rovněž jsme viděli, že Hegel navíc promýšlí svobodu v jisté genezi absolutního ducha, jenž přichází v dialektickém procesu sám k sobě.

Položme si otázku: jak se Schellingova filosofie svobody liší od Kantovy, Fichtovy a Hegelovy filosofie svobody? Podržme si tuto otázku v paměti a vraťme se k ní v konečném shrnutí celé práce.

## **2.3. Dějiny působení Schellingova díla a Spisu o svobodě**

### **2.3.1. Dějiny působení Spisu o svobodě**

Hegel ve svých přednáškách z *Dějin filosofie* poněkud sarkasticky poukazuje na velkolepé Schellingovo dílo o svobodě, které podle něj stojí zcela osamocené v celém Schellingově díle.<sup>69</sup> Je možné, že Hegel *Spis o svobodě* a po něm následující spisy nečetl důkladně? Proč Hegel ignoruje Schellingovu filosofii svobody, když právě ona v něčem překračuje nebo alespoň konkuruje Hegelovu absolutnímu systému? Na tyto otázky je velmi těžké odpovědět, nicméně můžeme zřetelně sledovat dějiny působení *Spisu o svobodě* u Schopenhauera, Kierkegaarda a Heideggera.

Schopenhauer studoval *Spis o svobodě* velmi pečlivě o čemž svědčí jeho hlavní spisy: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, *Über die Freiheit des Willens*, *Über die Grundlange der Moral*. Schopenhauer přikládá Schellingově díle originalitu a dokonce tvrdí, že Schelling píše podobně jako Kant. Avšak Schellingovi vyčítá, že středem filosofie svobody nakonec učinil Boha a nikoli inteligibilní čin, který zakládá svobodné lidské jednání.<sup>70</sup>

Kierkegaard rozhodně nepatří k obdivovatelům Schellingovy filosofie, je naopak spíše její kritik. Nicméně Kierkegaard stejně jako Schelling poukazuje na temný práčin člověka jako na svobodu člověka, úzkost a zoufání, jež jsou základním naladěním lidské existence. Je tedy možné vnímat u obou autorů příklon k iracionalitě a existen-

---

<sup>69</sup> „Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, diese ist von tiefer, spekulativer Art, sie steht aber einzeln für sich, in der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden.“ (SW, 20, 453)

<sup>70</sup> Viz Jochem Hennigfeld, F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Darmstadt, 2001, s. 11.

ci. Avšak Kierkegaardův obrat k existenci je zcela určitě radikálnější než Schellingův, navíc Kierkegaard zcela vzdává snahu po jakémkoli filosofickém systému.<sup>71</sup>

Heidegger ve svých přednáškách přičítá Schellingovi vrcholné místo v německém idealismu. Mluví o něm jako o tvůrčím mysliteli, který dosáhl vrcholu metafyziky německého idealismu.<sup>72</sup> Pro Heideggerův filosofický koncept je *Spis o svobodě* velmi poučný. Ukažme jen některé základní podobnosti, které rovněž Heidegger považuje ve svém komentáři za důležité: Schellingův „pocit“ svobody je velmi blízký Heideggerově *Befindlichkeit*. U obou filosofů je ukázáno, že člověk žije v časovosti a je provázen úzkostí. Je dokonce možné tvrdit, že Schellingovo rozdělení na základ existenci (Heidegger toto rozdělení pojmenovává jako *Seynsfuge*), je myšlenkově blízko Heideggerově zjevujícímu se dění „světlin“.<sup>73</sup>

### 2.3.2. Dějiny působení Schellingova díla ve 20. století

Schellingovo dílo jako celek má velmi široké dějiny působení. Pro přehled rámcově poukažme alespoň na některé významné autory, kteří se zabývali Schellingovou filosofií a současně z ní čerpali.

Významnými badateli, kteří započali celou vlnu bádání ve 20. století a pečlivě začali Schellingovo dílo sestavovat do systematické podoby byli Manfred Schröter a Horst Fuhrmans. Fuhrmans velmi podrobně studuje Schellingovu biografii a koncentruje se na *Freiheitschrift* a *Filosofii věků*. Fuhrmans považuje za klíčový Schellingův obrat ke křesťanství. Manfred Schröter považuje za klíčový k interpretaci Schellinga spis *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, protože v něm se poprvé tematizuje rozdělení mezi teoretickou konstrukcí a zkušeností. Podle Schrötera se Schelling snaží ve své celé filosofii tento složitý rozpor přivést ke smíření, avšak

---

<sup>71</sup> Viz Jochem Hennigfeld, F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Darmstadt, 2001, s. 12.

<sup>72</sup> Viz Martin Heidegger, Schellings *Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988, s. 4.

<sup>73</sup> Viz Jochem Hennigfeld, F.W.J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Darmstadt, 2001, s. 13.

to se mu stále nedaří, a proto neustále rozvíjí svou filosofii.<sup>74</sup> Po Schröterově diserta-  
ci můžeme pozorovat jakousi vlnu dalších disertačních prací věnujících se Schelling-  
govi. Nejvýznamnější je v tomto případě práce Tillichova a Rosenzweigova.

Tillich se pokusil o religionistickou a teologickou interpretaci Schellinga a rozvíjí  
v jeho duchu svou systematickou theologii tím. Čerpá z Schellingovy christologie a  
metodicky přebírá Schellingovo dialektické napětí mezi *protipóly* v metodě korelace.  
Zajímavě na poli židovské filosofie a theologie se pokouší o podobnou věc jako Til-  
lich Rosenzweig ve své *Hvězdě vykoupení*, jež bývá označována za druh narativní fi-  
losofie vystupující proti hegelovské nadvládě v západním myšlení.<sup>75</sup>

Na poli existenciální filosofie je významná práce Karla Jasperse, který se Schel-  
lingem dlouhou dobu zabýval. Jaspers považuje jeho filosofii za geniální přestože se  
staví velmi kriticky k tomu, že Schelling chce absolutno učinit disponovatelným pro  
myšlení.<sup>76</sup>

Zajímavé recepci se Schellingově filosofii dostalo u ruských emigrantů, jako byl  
Sergej Bulgakov a Nikolaj Berd'ajev. Bulgakov rozvíjí Schellingovu theogonii, v níž  
je chápán svět jako seberozvíjení se Boha.

Od druhé poloviny 20. století vystupují v schellingovském bádání jako nejvlivněj-  
ší dva proudy, jež jsou reprezentovány Walterem Schulzem a Jürgenem Habermasem.

Walter Schulz se věnuje především pozdní filosofii Schellingově. Celou Schellin-  
govu filosofii vidí jako jednotný postupně se rozvíjející program, jenž je budovaný ve  
snaze po srozumitelnosti.<sup>77</sup> Chápe Schellingův přechod od negativní filosofie  
k pozitivní filosofii jako plynulý a systematický přerod. Na druhou stranu Schulz  
upozorňuje na fragmentární zárodky některých proudů v Schellingově díle, jako je  
existenciální filosofie nebo marxismus, jež se plně rozvíjejí ve 20. století. Krátce ře-  
čeno: Schulz vidí v Schellingově díle jednotu, kterou si čtenář musí utvořit sám, a ta  
kulminuje v myšlence, že on je završitelem německého idealismu a připravuje cestu  
filosofii 20. století. Podle Schulze Schelling vlastně prokazuje, že rozumný systém

<sup>74</sup> Manfred Schröter, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philo-  
sophische Abhandlung „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“*, Disertace, Jena,  
1908.

<sup>75</sup> Viz Tilliette (2004), s. 486.

<sup>76</sup> Viz Karl Jaspers, *Schelling, Größe und Verhängnis*, München, 1955.

<sup>77</sup> Viz Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*,  
Pfullingen, 1975.

není možný bez iracionality a že cesta tzv. negativní racionalistické filosofie není možná. A tak je přítomen v jeho díle paradox, který „zesměšňuje“ nárok idealismu.

Habermas interpretuje Schellingovo dílo z jiného úhlu pohledu. Habermas podtrhává jeho důraz na konkrétní (existenciální) lidské podmínky a na jeho radikální zčasování ontologie. Habermas považuje za ústřední v celém Schellingově díle dějinnost, jež je propojena s konkrétní existencí člověka.<sup>78</sup> Habermas tvrdí, že v Schellingovi je obsažen důraz dialektického materialismu. Schelling je tak ten, kdo opět vrátil „materialismus“ do evropské filosofie a to zvláště skrze svou nauku o potencích. Proto bývá někdy Habermasova interpretace označována jako „marxistický Schelling“.<sup>79</sup>

I v této práci se dá nalézt vliv obou těchto autorů a to především díky komentářům, které jsem ke své práci používal. Na straně habermasovské dějinné interpretace stojí především: Slavoj Žižek, Xavier Tilliette a Werner Marx. Na straně schulzovské racionalitu překračující interpretace nalézáme: Hennigfelda, Mokrosche, Baumgartnera a z části Martina Heideggera.

Toto vymezení je velmi přibližné a chtěl bych ještě pro jistou přesnost poukázat na zvláštnosti některých interpretací, které používám ve své práci. Slavoj Žižek přidává k interpretaci dialekticko materialistické ještě Lacanovu „psychoanalýzu“ a nechybí ani kulturní antropologie. Tilliette vidí v Schellingově díle mnoho různých diskurzů, které jsou někdy vůči sobě velmi kontingentní, a proto Tilliettova interpretace je blízká francouzské postmoderně. Hennigfeldova interpretace se snaží být velmi neutrální a představit Schellinga v nejširším spektru, nicméně vliv Schulzův a Heideggerův je zřetelný v celém komentáři. Lze to poznat podle citací a základních myšlenek. Werner Marx vidí Schellingovu filosofii v souvislosti s Hegelem, Marxem a Aristotelem. Jeho interpretace je tak spíše z pozice dějin filosofie.

---

<sup>78</sup> Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, 1954.

<sup>79</sup> Jürgen Habermas, *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – geschichtsphilosophische Folgerung aus Schelling Idee einer Contraction Gottes*, in: (Theorie und Praxis), Frankfurt, 1978. s. 172-227.



### 3. Bytnost lidské svobody

Ve *Spisu o svobodě* začíná Schelling svůj nový filosofický program, který má být přípravou k jeho vlastní filosofii dějin tzv. *filosofii věků*. Důležitou otázkou pro naše tázání je: jak Schelling vytváří svou filosofii svobody ve *Spisu o svobodě*?

Základním cílem ve *Freiheitschriftu* je: nalézt a vykázat bytnost lidské svobody. Tzn. ukázat bytnost lidské svobody jako *veličinu*, která už nemá základ v ničem jiném než sama v sobě. Schellingův postup se snaží vyřešit dva základní problémy: otázku vztahu svobody a systému a otázku vztahu svobody a nutnosti.

Budeme se zabývat tím, jak se Schelling snaží vybudovat filosofii, v níž je lidská svoboda možná navzdory nutnosti, a najít takový systém, který by svobodu nerušil, ale zachoval. Proto se důkladně podíváme na to, jak se Schelling vypořádává se základními aporiemi (se systémem a svobodou, nutností a svobodou), co znamenají, a na konec, jak nám rozkrývají Schellingovu filosofii svobody ve *Freiheitschriftu*.

#### 3.1. Problém systému a svobody

Jádro problému, vztah mezi systémem a svobodou, se odkrývá v otázce: je možné myslet takový systém, v kterém najde své místo svoboda? Neznamená nakonec každý systém popření svobody?<sup>80</sup>

Pod systémem Schelling myslí celkovou průkaznost jednotlivého, v našem případě je to svoboda, „s celkem vědeckého názoru světa“.<sup>81</sup> Platí: v systému, který je systémem celkového názoru, se musí nějak svoboda vykázat.<sup>82</sup> Filosofický systém tak vždy musí ukazovat souvislost jednotlivosti s celkem a být koherentní.<sup>83</sup> Jinými slovy

---

<sup>80</sup> „Podle jedné staré, leč nikterak odeznělé zvěsti, je však prý pojem svobody se systémem vůbec neslučitelný a každá filosofie, která přichází s nárokem na jednotu a celost, končí popřením svobody.“ SW (VII, 336).

<sup>81</sup> SW (VII, 335).

<sup>82</sup> „V systému má každý pojem své určité místo, na němž jedině má svou platnost a které též rozhoduje o jeho významu, jakož i jeho omezení.“ SW (VII, 411).

<sup>83</sup> V této souvislosti je třeba si připomenout, že celá novověká filosofie se snaží vybudovat systém, který by byl zcela rozumný a vytvářel systematickou ucelenost. Kant se v duchu novověké tradice snaží o to, aby určil systém z rozumu samého, neboť jedině rozum (Vernunft) zakládá to, aby naše rozvažování (Verstand) bylo systematické. (Viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha, 2001, B 692). Rozum činí to, že lze nahlížet jednotou v té nejzákladnější souvislosti. Na druhou stranu Kant poukazuje na ideje, které se více vymykají rozumu a slouží jako regulativy motivující naše myšlení. V nauce o idejích je tak Kantův systém *temný* a vlastně popírá možnost vystavění systému. Zde ke slovu přichází německý idealismus (Fichte, Hegel a Schelling), který se snaží pojmut filosofii jako intelektuální nahlížení absolutna, což znamená, že člověk od samého začátku ví o celku veškerenstva,

lze říci, že systém je vždy rozumový, protože ukazuje jistou architektonickou jednotu a ucelenost jednotlivých pojmů, jak předznačil Kant ve svých kritikách.<sup>84</sup>

Z našeho posledního odstavce vyplývá, že otázka po slučitelnosti svobody a systému se dá ještě vyslovit jinak, totiž tak, že pod systémem budeme vidět rozum, neboť rozum přivádí (nebo ukazuje) věci do vzájemné souvislosti a jednoty. Pokud toto připustíme, můžeme si položit naši původní otázku ještě jinak: je svoboda vůbec slučitelná s rozumem? Lze k sobě přivést rozum a svobodu aniž bychom zrušili jedno či druhé?

Pro zodpovězení našich otázek zatím předpokládejme: myšlenkový postup celého zkoumání bytnosti lidské svobody se ukazuje na problému slučitelnosti systému a svobody, který se dále rozvíjí v problému vzájemného napětí mezi nutností a svobodou (tím se budeme zabývat v části 3.2). Abychom pochopili „stavbu“ Schellingova systému pro svobodu, rozložíme si ji na několik myšlenkových kroků: 1) podíváme se na vymezení filosofie *vyššího realismu*, která jediná může vykazat svobodu jako „schopnost k dobru a zlu“;<sup>85</sup> 2) vyjasníme si realitu zla a přírody v Bohu jako součástí filosofie *vyššího realismu*; 3) poukážeme na indiferentní bod jako na základ poznání, filosofie a celého systému.

### 3.1.1. Filosofie *vyššího realismu*

Filosofie *vyššího realismu* znamená sloučení idealismu s *realismem* (přírodní filosofii). Právě filosofie *vyššího realismu* je jediná schopna přivést ke *korelaci* systém a svobodu a tím překonat aporii svobody a nutnosti.

Pro porozumění významu filosofie *vyššího realismu* se podívejme na způsob, jak Schelling k této filosofii dochází a co přesně znamená. Začneme Schellingovým poukázáním na problematiku svobody.

První filosofie, která si skutečně položila otázku po svobodě, je idealismus.<sup>86</sup> Schelling však chce vykročit za něj a to, co ho vede dále, je problém svobody. Pozorně čtěme následující citát a pokusme se ho důkladně rozebrat:

---

o celkovém náhledu světa. Z něho pak rozvíjí svou filosofii i otázku po svobodě. Viz Heidegger (1988) s. 78-79.

<sup>84</sup> Viz I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha, 2001, B 860.

<sup>85</sup> SW (VII, 352).

<sup>86</sup> Viz SW (VII,351).

„Nejhlubší obtíže spočívající v pojmu svobody nemůže rozřešit ani idealismus vzatý pro sebe ani žádný jiný pouze částečný systém. Neboť idealismus dává na jedné straně pouze nejobecnější a na druhé straně pouze formový pojem svobody. Reálný a živý pojem svobody je však ten, že svoboda je schopnost dobra i zla“. SW(VII, 352)

Ani „idealismus“, jímž je zřejmě myšlen Kant a Fichte, ani „žádný jiný částečný systém“, jímž může Schelling myslet svůj *Systém transcendentálního idealismu*, či systém Spinozův<sup>87</sup> anebo Leibnizův,<sup>88</sup> není schopen vyřešit otázku svobody. Ani „formový pojem“ svobody, jímž je *de facto* myšlena Kantova autonomie lidského jednání podle kategorického imperativu, není řešením filosofie svobody. Schelling chce ukázat „reálný a živý pojem svobody“, v němž je svoboda „ein Vermögen des Guten und Bösen“. <sup>89</sup> (Vidíme, že v této větě je *definována* svoboda jako zmocnění k dobrému a ke zlému, proto je třeba si tuto větu zapamatovat, neboť se k ní budeme neustále vracet jako k hlavnímu klíči k celé filosofii svobody.)

Co však taková *definice* svobody znamená, když se v ní říká: „reálný a živý“? Vyjasněme si, co myslí Schelling *reálnem*. *Reálno* je pevný základ, na kterém vše stojí. Reálno zakládá jakékoli ideálno. Jinými slovy, veškeré jsoucno je vždy vtělené do reality a potřebuje realitu jako svůj základ.<sup>90</sup> Život není možný bez základu – bez reálna. Každé počínání a zvláště pak filosofie potřebuje „životaschopný celek“, který

---

<sup>87</sup> Schelling, stejně jako celá generace německého idealismu, se vyrovnává se Spinozou. Schelling i ve *Spisu o svobodě* se velmi často vrací ke Spinozovi a podává svou kritiku. V tomto ohledu je velmi důležitá část SW (VII, 338-350), kde Schelling hájí tzv. imanentní panteismus (imanenci věcí v Bohu), který je podle něj přijatelný pro každý rozumový systém.

<sup>88</sup> Leibniz nese pro Schellinga stejný, ne-li větší význam než Spinoza. Je to právě Leibnizův monadologický systém a theodicea, ke kterým se Schelling ve svém spise na mnoha místech vyjadřuje. Heidegger považuje Leibnizův systém za nevlivnější pro celý *Spis o svobodě*. Viz Martin Heidegger, Schelling's Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988, s.8.

<sup>89</sup> SW (VII, 352).

<sup>90</sup> V českém překladu je myslím velmi trefná poznámka Miroslava Petříčka vystihující jádro myšlenky základu. „Základ však u Schellinga znamená /základnu, podloží, bázi/. Všechno jsoucí má /základ/, fundament, na němž spočívá, a tento fundament je právě ono reálné“. F.W.J.Schelling, *Spis o svobodě*, Praha, 1992, str. 31, pozn. 34.

Zajímavý pohled na základ v Schellingově díle podává Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Michigan, 1997, s. 46. Žižek používá výraz „there is no Spirit without spirits“. Podle něj není možné duchovno bez materie. Veškerý duchovní element má nějakou tělesnost. Vždy je pro nás ideálno nějak ztělesňováno. Grund je základem, který umožňuje realitu.

se neobejde bez reality. Vztah reálna, ideálna a života snad nejlépe osvětluje sám autor, když tvrdí:

„Duší filosofie je idealismus, jejím tělem však realismus; pouze obé dohromady je životaschopný celek. Realismus nemůže nikdy podat princip, musí však být půdou a prostředkem; v němž a jímž se princip uskutečňuje, v němž a jímž se stává tělem a krví.“ SW (VII, 356)

V této souvislosti Schelling ve svém úsilí po „životaschopném celku“ (systému) obviňuje evropskou filosofii z toho, že zapomněla v samé starosti o Boha na přírodu. Zdůrazňuje, že příroda a realita se evropské filosofii zcela vzdálila, a v důsledku toho, Bůh ztratil svou realitu ve všech filosofických koncepcích. Proto Schelling upozorňuje, že Bůh existující, kterého se snažíme myslet, musí mít nějaký živý základ. A tak až s jistou špetkou sarkasmu tvrdí:

„Bůh je něco mnohem reálnějšího než pouhý mravní řád světa, má v sobě docela jiné a mnohem životnější hybné síly, než jaké mu připisuje jalová subtilnost abstraktních idealistů. Odpor ke všemu reálnému, který míní, že říši ducha musí poskvřít každý dotek reálného, zaslepuje přirozeně zrak, který má spatřit původ zla.“ SW (VII, 356)

Protože celá „novodobá“ filosofie vidí Boha pouze jako mravní řád, tedy jako jistou absolutní identitu, která jej zastřešuje, postrádá filosofie (a zvláště filosofie idealistická) „živý fundament“. A tak bez základu spěje celá idealistická filosofie k blouznění.

Proto Schelling navrhuje: filosofie *vyššího realismu* je „životaschopným celkem“, protože se nedistancuje od všeho reálného, zvláště pak ne od přírody<sup>91</sup> a od Boha<sup>92</sup>. Jedině filosofie *vyššího realismu* může vykázat systém, který nevyklučuje svobodu, ale naopak svobodě dává své místo, dává jí realitu i idealitu a zachová ji při *životě*, aby zůstala „živým a reálným pojmem“ podle Schellingovy *definice* svobody: „Reálný a živý pojem svobody je však ten, že svoboda je schopnost dobra i zla.“<sup>93</sup>

<sup>91</sup> „Všechna moderní evropská filosofie trpí od svého počátku (od Descarta) tímto společným nedostatkem: příroda pro ni neexistuje, a proto se jí nedostává životného základu“. SW (VII, 356).

<sup>92</sup> „Bůh je něco mnohem reálnějšího než pouhý mravní řád světa, má v sobě mnohem životnější hybné síly, než jaké mu připisuje jalová subtilnost abstraktních idealistů.“ SW (VII, 356).

<sup>93</sup> SW (VII, 352).

Poté co Schelling vymezí filosofii *vyššího realismu* jako možný životaschopný systém spojující realitu a idealitu, pokračuje jeho úvaha následovně: Protože je svoboda schopnost dobra a zla, tak musí mít dobro i zlo své místo v systému. Jinak řečeno: musí být ukázán takový systém, který zakládá realitu dobra a zla. Proto v dalším přejdeme k otázce zla a ukažme, jaké místo má zlo v Schellingově „životaschopném“ systému.

### 3.1.2. Realita zla

Podle Schellinga většina systémů, zvláště pak systém Leibnizův, jenž ukazuje zlo jako nedostatek dobra, odebrává zlu jakoukoliv realitu a pozitivitu.<sup>94</sup> Vedle toho je zlo vždy nějak spojeno s Bohem a tedy i s otázkou theodiceje. Jak tedy Schelling vysvětluje zlo ve světě a jak ho zahrnuje do svého systému?

Schellingovo řešení je, že klade zlo (ale i dobro) do Boha a činí ho součástí Božího života, tím ukazuje původ zla ve světě a v lidském životě. Schelling anthropologuje Boha a tak je mezi Bohem a člověkem podobnost v tom, jak zlo vytváří život člověka anebo Boha jako osoby.<sup>95</sup> Pro náš postup z tohoto plyne: nejdříve se podíváme na zlo v Bohu a poté se podíváme na zlo v lidském životě.

#### 3.1.2.1. Zlo jako základ v Bohu

Připomeňme si: Schelling chce ukázat na realitu zla, protože má-li zlo svou realitu, pak je možná lidská svoboda jako „ein Vermögen des Guten und des Bösen“. Schelling se ve skutečnosti vymezuje svou *definicí* svobody proti dvěma klasickým koncepcím, které realitu zla obcházejí: 1) koncepcí kde zlo je chápáno jako princip stojící proti Bohu (např. ďábel);<sup>96</sup> 2) zlo jako nedostatek dobra (tzv. *malum metaphysicum*). U obou těchto koncepcí nemůže být svoboda „zmocnění ke zlu“, protože buď zlo jako takové není anebo je něčím proti čemu je nutné bojovat pro získání svobody (boj dobra se zlem).

<sup>94</sup> Viz SW (VII, 367).

<sup>95</sup> Schelling sám ukazuje či přibližuje Boha lidským pohledem. „Poněvadž však nic nemůže být vně Boha, možno tento rozpor zrušit jen tím, že věci mají svůj základ v tom, co v Bohu samém není Bůh sám, tj. v tom, co je základem jeho existence. Kdybychom si chtěli tuto bytnost přiblížit lidským pohledem, mohli bychom také říci: je to touha, kterou pociťuje věčné Jedno, touha zrodit sebe sama.“ SW (VII, 359).

<sup>96</sup> Viz SW (VII, 368).

Oproti tradičním koncepcím zla Schelling navrhuje: zlo je tím, co je reálné a pozitivní v Bohu jako existujícím.<sup>97</sup> Zlo je *základem* v Bohu jakožto existujícím. Zlo je příroda (život) Boha. Je tedy součástí jeho osobnosti a života. Pochopitelně nejen zlo jako temná vůle základu utváří život Boha, ale i vůle lásky (dobro). Proto si vztah dvou vůlí vyjasněme z následujícího úryvku:

„ ... otázka je, jak právě zlo poprvé vytrysklo v tvoru. K výkladu zla nám tedy není dáno nic než dva principy v Bohu. Bůh jako duch (věčná spona obou principů) je nejčistší láska, avšak v lásce nikdy nemůže být vůle ke zlu – právě tak nemůže být ani v ideálním principu. Ovšem Bůh, aby mohl sám být, má zapotřebí základu, jenž ale nemůže být vně něj, nýbrž je v něm a chová v sobě přirozenost čili přírodu, která ač náleží k Bohu, je odlišná od Boha. Vůle lásky a vůle základu jsou dvě různé vůle, z nichž každá je pro sebe; vůle lásky přitom nemůže odporovat vůli základu ani ji rušit, neboť by takto musela odporovat sobě. Základ musí působit, aby mohla být láska, a musí působit nezávisle na ní, aby existovala reálně. Kdyby chtěla láska ochromit vůli základu, byla by ve sporu sama se sebou, nebyla by pak sama se sebou jedním a nebyla by již láskou.“ SW (VII, 375).

Z textu vyplývá: temná vůle a láska utváří život Boha. Vztah dvou vůlí je velmi úzce spojen. Vůle lásky je závislá na temné vůli a temná vůle je závislá na lásce. Dalo by se říci, že obě vůle v sobě vzájemně přebývají (ko-inherence), že se k sobě společně vztahují (korelace).<sup>98</sup> Oba principy tak jsou v rovnoměrném poměru v Bohu a vytváří z Boha osobu a ducha.<sup>99</sup>

Schelling tak vkládá zlo do Boha a přitom zlo je součástí Božího života a zjevo-  
vání. Zlo má svou realitu a není modifikací či nedostatkem. Na druhou stranu se

<sup>97</sup> Je nutné uvést, že Schelling zavádí rozdělení Boha. Rozděluje Boha na Boha absolutního a Boha jakožto existujícího. Pro porozumění je dobré mít na paměti, že ve vztahu základu a existence Schelling mluví o Bohu jako existujícím.

<sup>98</sup> Výraz ko-inherence pochází od Charlese Williamse. Je to ústřední metoda jeho uvažování a výkladu dějin. Výraz znamená něco jako vzájemné přebývání. Pro příklad: Ko-inherence je v Ježíši Kristu. „ [„He hath made him to be sin for us, who knew no sin; that we might be made the righteousness of God in him“ – „an exceeding and eternal weight of glory.“] In such words there was defined the new state of being, a state of redemption, of co-inherence, made actual by that divine substitution, [„He in us and we in him“].“ Charles Williams, *The Descent of the Dove*, New York, 1939, s. 10.

Výraz korelace je známý díky Paulu Tillichovi. Není asi ničím novým říci, že právě korelace jako metoda je velmi blízká Schellingově chápání vztahu mezi dialektickými dvojicemi jako je atrakce a repulze či základ a existence, které se vzájemně ovlivňují a k sobě vztahují. Proto se může konstatovat, že Tillichova korelační metoda je vlastně do jisté míry interpretací Schellingovy filosofie. Viz Paul Tillich, *Systematic theology I*, Chicago, 1961, s. 59-66.

<sup>99</sup> „Je-li totiž Bůh jako duch nerozlučnou jednotou obou principů a je-li táž jednota skutkem i v lidské duchu, pak by se člověk – kdyby v něm byly oba principy právě tak nerozlučné jako v Bohu, nebylo by žádného zjevování a nebylo by pohybu lásky.“ SW (VII, 373).

ptejme: jak si Schelling poradí s lidským zlem? Jak se lidské zlo liší od Božího? Jaké místo má zlo v Schellingově antropologii? Jak zlo souvisí s lidskou svobodou?

### 3.1.2.2. Zlo a dobro v člověku

Základním kamenem pro celé vysvětlení je předpoklad: člověk je v Schellingově systému bytost mající vůli. Vůle člověka je utvářena svazkem dobra a zla. Ve své „nerozhodnutosti“ stojí člověk na křižovatce mezi dobrem a zlem, na níž musí volit. Pohybuje se mezi dvěma póly: světlem a temnotou. Svár temnoty a světla utváří lidský život a dává člověku podmět k volnému jednání, ono „zmocnění“ k dobru a zlu. Jak však tento svár vypadá a jak jej Schelling vykazuje ve svém systému?

Jako základ pro naši odpověď se podívejme na následující text:

„Člověk stojí na vrcholu a rovnou měrou v sobě chová vlastní pramen pohybu k dobru a zlu: svazek obou principů v něm není vůbec nutný, nýbrž svobodný. Stojí na rozcestí; cokoli zvolí, stane se jeho činem, nemůže však setrvávat v nerozhodnutosti, protože Bůh se musí nutně vyjevovat a protože ve stvořeném nemůže nikde zbývat dvojznačností. Právě proto se ale též zdá, že nikdy nemůže ze své nerozhodnutosti vyjít, neboť je nerozhodnutostí. Musí tedy existovat jakýsi všeobecný základ sollicitace, pokušení ke zlu byť jen proto, aby byly oba principy v člověku, tj. aby si oba mohl v sobě uvědomovat.“ SW (VII, 374).

Z uvedeného citátu vidíme: „Svazek obou principů“ není nutný. Principy v člověku nejsou nějak spoutány nebo omezeny zákonem (nutností). Můžeme říci, že se prolínají, protože ve stvořeném není možné mít nějakou „dvojznačnost“ (jednoznačné rozdělení dobra a zla). Navíc tím, jak se Bůh zjevuje jako osoba, působí život a ten je možný jen díky temnému základu (zlu). Proto nemůže člověk zůstat v nerozhodnutosti, protože by se zastavil život i Boží zjevování.

Na druhou stranu se ptáme: jak lze vysvětlit zcela protikladné tvrzení v naší citaci, že člověk je nerozhodnutostí? Tento rozpor vysvětlují skrze dvojici *možnost (potence)* a *skutečnost (act)*. Na jednu stranu *skutečností* lidského života je, že člověk se musí neustále rozhodovat. Člověk je vždy donucen k činu a nemůže prodlévat v nečinnosti (neb i lelkování je činnost). Jednou větou: jednání (činy) jsou uskutečňování. Ovšem na druhou stranu pro každou skutečnost (činnost) je nezbytné mít

možnost. Jedinou pravou *možností* pro *skutečnost* rozhodování je nerozhodnutost. Jinak řečeno: lidské rozhodování má svou *potenci* v nerozhodnutosti a skutečnost (act) v rozhodování – v činu. Lidský život se tak odehrává ve vzájemně nepřestávající interakci mezi nerozhodnutostí a rozhodnutostí.

Zbývá ještě vysvětlit: co myslí Schelling ve výše uvedeném úryvku pod sollicitací? Schelling má na mysli obecný základ, který dává podmět k životu, k tomu, že si člověk uvědomuje vlastní vůli (svémoc) a že je duch. Tento základní podmět sollicitace dává Bůh jako osoba, která má v sobě temný princip – zlo.<sup>100</sup> Toto zlo je sice „pramenem“ Boží trýzně, ale nakonec „slouží pouze věčné radosti překonávání“.<sup>101</sup> Pro člověka platí: zlo je něčím podmětným, je „solí života“, utváří člověka jako lidskou bytost.<sup>102</sup>

Svár principů je Schellingem dále tematizován v souvislosti se svémocí. Svár v člověku nazývá svémoc. Svémoc je uvolněna díky zlu jako prvotní sollicitaci. Jiné jméno pro „svémoc“ je „duch“. Svémoc dává člověku schopnost být povznesen nad vši stvořenost (*Grund und Existenz*). Člověk je tak ve své svémoci duch, protože duch je spojení obou principů (temného a světlého). Jak však zachází člověk se svou svémocí a jaký má vztah k dobru a zlu v Schellingově systému?

Pro osvětlení se zaměříme na následující citát:

„Aktivovaná svémoc je nutná sůl života, bez ní by byl život veskrze smrtí, spánkem dobra: neboť kde není zápasu, tam není života. Vůle základu je tedy toliko probuzením života a nikoli zlem bezprostředně a o sobě. Obemyká-li vůle člověka podrážděnou svémoc láskou, podřizuje-li světlu jako všeobecné vůli, jen tehdy se rodí i aktuální dobro a dává pocítit svou nesmrtelnost. Proto je v dobrém člověku reakce základu působením k dobru, ve zlém působením ke zlu; jak praví Písmo: Čistému vše čisté a poskvrněnému všecko poskvrněné. Dobro bez účinně působící svémoci je neúčinné dobro. Totéž, co se z vůle tvora stává zlým (když se úplně odtrhne a chce se osamostatnit), je o sobě dobrem, pokud je pohrouženo do dobra a neopouští základ. Pouze překonaná svémoc, to jest svémoc navracená z aktivity k potencialitě, je dobrem; jako dobru poddána též co do potence v dobru navěky setrvává.“ SW (VII, 400)

<sup>100</sup> „Bůh je život a pouze v tom je též obsažena odpověď na otázku (kvůli níž bylo toto vše předesláno) po možnosti zla vzhledem k dobru. Všechna existence vyžaduje podmínění, aby se stala existencí skutečnou, totiž existencí osobní. Bez této podmínky by nemohla být osobní ani boží existence, avšak chová ji v sobě a nikoli vně sebe.“ SW (VII, 399).

<sup>101</sup> SW (VII, 399).

<sup>102</sup> SW (VII, 400).



Jak jsme již naznačili v předchozím výkladu, člověk potřebuje být aktivován temným principem, aby se uvolnila svémoc, jinak „by byl život veskrze smrtí“. Protože má svémoc vesměs velmi podmětnou sílu (aktivuje vůli člověka), je třeba ji podřizovat všeobecné vůli, světlu (rozumu) a lásce. Právě ve stavu pokojné podřízenosti se v lidském životě „rodí“ aktuální dobro. Ovšem aktuální zlo se může rodit také a to v okamžiku, kdy se člověk chce odtrhnout od všeobecné vůle, zcela se osamostatnit, povýšit se.<sup>103</sup>

**Krátké shrnutí oddílu 3.1.2:** V této části jsme viděli, jak Schelling umísťuje zlo do svého systému. Zlo nebo temný základ je umístěno v samotném Bohu a je chápáno vesměs pozitivně jako síla, která vede k Božímu jednání a vytváří život. Zlo je rovněž v lidském životě. Člověk je mezi dobrem a zlem. Je stavěn před volbu (čin). Vůle člověka je utvářena dvěma principy, temným a světlým, které jsou ve vzájemném avšak svobodném sváru. Smíšení obou principů (svár) utváří lidskou svémoc, tj. zmocnění k dobru a zlu. Bůh jako osoba má v sobě podřízený temný princip (zlo) a zlo je tak dobrým zdrojem Božího života. Člověku je rovněž zlo zdrojem života, ale člověka může zlo ovládnout a temný princip v člověku se může postavit nad světlo, což v důsledku vede k nejvyšší formě lidské zvrácenosti.

### 3.1.3. Indiferentní bod jako vrchol systému a původ filosofie

Schelling se snaží v celém *Spise o svobodě* ukázat systém, v kterém by měla mít svoboda. Na posledních stranách svého spisu konečně odhaluje nejvyšší bod svého systému a především to, jak by měl vypadat systém, který by byl rozumný a přitom zachovával prostor pro lidskou svobodu.

Základ takového systému vytváří indiferentní bod. Indiferentní bod neznámá vlastně nic jiného než bod, kde „je obecná, vůči všemu táž a v ničem neobsažená jednota, od všeho osvobozená, a přece ve všem působící dobro, krátce láska, která je

---

<sup>103</sup> „Z dalšího pak plyne, že zlo je tímto povyšováním vlastní vůle. Vůle, která opouští své místo nad stvořeným, aby se jako obecná vůle učinila zároveň i vůlí dílčí i vůlí tvora, se snaží vrátit poměr obou principů, povýšit základ nad příčinu, užívat ducha, který je v ní pouze kvůli centru, vně tohoto centra a proti tvoru, z čehož pochází rozklad v ní i mimo ni.“ SW (VII, 365).

všechno ve všem“.<sup>104</sup> Indiferentní bod popisuje Schelling výrazem bezednost (*Ungrund*).<sup>105</sup> V něm má své zakládající místo rozum, který má u Schellinga velmi neobvyklé vymezení:

„Rozum je v člověku tím, co je podle mystiků *primum passivum* v Bohu, prapočáteční moudrost, v níž jsou všechny věci pospolu, a přece odlišné, jedním, a přece každá svobodně po svém způsobu. Není to činnost, jako duch, ani absolutní identita obou principů poznání, nýbrž indiference; míra a jakoby obecné sídlo pravdy, pokojné místo, na němž je přijímána původní moudrost, podle níž jako vzoru se má utvářet rozvažování. Filosofie má své jméno jednak od lásky jako všeobecně oduševňujícího principu, a jednak od této původní moudrosti, která je jejím vlastním cílem.“ SW (VII, 415)

V rozumu je tak vše svobodně pospolu a teprve lišením (vědou a dialektikou) se rozum dobývá a „povyšuje“ k aktu tzv. rozvažování, které dává vytanout tomu, co je skryto v původním základu.<sup>106</sup> Rozum však je „pokojné místo, na němž je přijímána původní pravda“. Rozum je tak něčím pasivním, tichým a zcela nezkaleným. Jinak řečeno: rozum je zmocnění (potencialita), které připravuje půdu pro veškeré rozvažování. Rozum je moudrostí (*sofia*), která vždy obsahuje vše, neboť je universálním zmocněním uvolňujícím veškerenstvo.

**Krátké shrnutí oddílu 3.1.3:** Schelling tak za vrchol svého systému, ve kterém je svoboda „schopnost dobra a zla“, považuje indiferentní bod, jenž utváří rozum jako zmocnění. Toto zmocnění nazývá moudrostí, která je cílem filosofie. Tedy systém sám je založen v tajuplném zmocnění (v rozumu). (Co je ono tajuplné zmocnění a jak vzniká, kde má počátek, vyjasníme v souvislosti s *Ungrundem* a tzv. inteligiblním činem v dalších částech oddílů 3.2.)

---

<sup>104</sup> SW (VII, 408).

<sup>105</sup> Bezednosti se budeme více věnovat při řešení aporie svobody a nutnosti (Viz níže).

<sup>106</sup> „Život je pouze v personalitě a všechna personalita spočívá na temném základě, který tak nutně je i základem poznání. Je to však pouze rozum, který dobývá a povyšuje k aktu to, co je v tomto základu skryto a toliko v potenci obsaženo.“ SW (VII, 414).

### 3.2. **Problém svobody a nutnosti**

Další významnou aporií, která je klíčová pro filosofii svobody, je nutnost a svoboda. Ptejme se: co tento „protiklad“ vlastně znamená? Jaký je vztah nutnosti a svobody?

Položme si nejdříve otázku: co znamená nutnost? Samotné slovo nutnost by možná šlo nahradit výrazem: něco, co musí být, anebo něco, co se musí stát. V klasické filosofii zvláště pak u Aristotela se v takovémto významu mluví o *telu*. *Telos* je něčím, co k sobě přitahuje začátek. Dalo by se říci, že *telos* určuje konečný proces *pohybu*.<sup>107</sup> Nutnost je u Schellinga velmi podobná *telu*. Nutnost je něco, co nás určuje a usměrňuje veškerý *pohyb*. Lze říci: nutnost se ukazuje v pohybu, který nazýváme dějiny.

Řešení otázky vztahu nutnosti a svobody je vlastně přípravou k výkladu dějin. Nutnost určuje dějinný proces, ale lidská svoboda má jisté zmocnění stát nad vši nutností nebo ji alespoň překonávat. Proto musí platit: lidská svoboda, pokud není jen výmyslem, musí mít svůj základ v něčem, co je indiferentní vůči nutnosti, jinak nemůže být „zmocněním k dobru a zlu.“

Pro náš postup je směrodatné: navzdory nutnosti se Schelling pokouší zachovat svobodu. V Schellingově tázání nachází své místo otázka: jak je možné „vedle sebe“ postavit svobodu a nutnost? Jak lze zachovat nutnost (zákon) a přitom nezrušit svobodu?

Pro zodpovězení našich otázek se budeme věnovat: a) nutnosti jako vztahu *Grund und Existenz*. Představím, jak Schelling z korelátu základu a existence chápe nutnost (zákon). b) poukáži na to, jak Schelling vykazuje lidskou svobodu navzdory nutnosti za pomoci *Ungrundu* a lidské schopnosti tzv. inteligibilního činu.

#### 3.2.1. **Nutnost jako Grund und Existenz**

Schelling již dříve ve své filosofii rozvinul korelativní dvojici, základ a existenci, která sloužila k popisu přírodního zákona (nutnosti). Ve *Spisu o svobodě* znovu ukazuje na tuto korelativní dvojici, ale poněkud jiným způsobem. *Grund und Existenz*

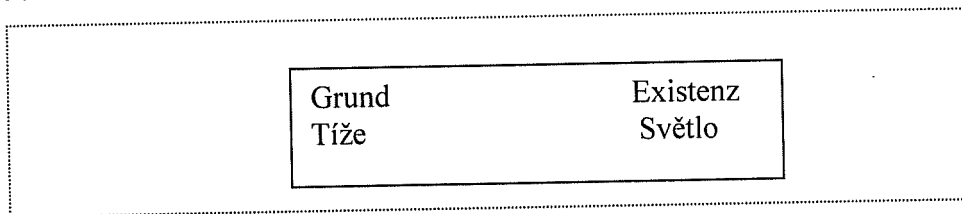
<sup>107</sup> Viz Werner Marx, *The meaning of Aristotle's Ontology*, Michigan, 1975, s. 57.

(jakožto vyjádření nutnosti) representují personalitu. Každá osoba (Bůh existující a člověk) je utvářena touto základní dvojicí. Jinými slovy: personalita a svět je řízen korelativním vztahem *základu a existence*. Tato dvojice nám tak odkrývá, co myslí Schelling pod nutností, a proto se budeme v následujícím zabývat vztahem základu a existence.

Ptejme se: co myslí Schelling pod *Grund und Existenz*? Jak je třeba chápat vztah této dvojice?

Pro začátek si ujasněme: 1) *základ* (Grund) je ve *Spisu o svobodě* popsán různými metaforami jako: tíha, noc, temnota, bezvládní, vášně, temná vůle, stvořenost, nespoutanost, partikulární vůle, egoita. Obecně řečeno: Grund je fundamentální princip – *reálný princip*. 2) existence je popisována nejrůznějšími metaforami jako: světlo, rozum, racionalita, nadpřirozenost, universální vůle, láska. *Existenz* je ideální princip (rozum, intelekt).

Ve *Spisu o svobodě* je poměrně jasně ukázán vztah základu a existence na analogii tíhy a světla. Nejlépe tedy bude, když se přidržíme autorovy analogie. Pro názornost uvádím schéma:



K porozumění celé analogii tíhy učiníme krátký exkurs do Schellingovy přírodní filosofie. První potenci v reálné přírodě je *matérie*. V ní se ukazuje absolutní identita jako síla. Síla má dva momenty: 1) subjektivním momentem je přitažlivá síla. 2) objektivním momentem je expansivní síla. Druhou potenci v přírodě je světlo, které je výrazem ideálna – duchovna. Světlo, aby mohlo svítit, potřebuje tíhu, protože v čisté materii leží základ reality, avšak absolutní identita (vyšší syntéza) se uskutečňuje (*actu*) jen u světla.<sup>108</sup> Tíha sama je bez *actu*.

Skrze tento krátký exkurs se podívejme na Schellingův text ukazující analogii mezi základem a existencí - tíží a světlem:

<sup>108</sup> Viz (SW VI, 142).

„Tíže předchází světlo jako jeho věčně temný základ, který sám není *actu* a který se ztrácí do noci, jakmile vychází světlo (ono existující). Avšak ani světlo nikdy docela neuvolní pečeť, pod níž je tíže uzamčena. Právě proto není tíže čistou bytností ani aktuálním bytím absolutní identity, čili jest touto přirozeností, totiž z hlediska určité potence, poněvadž i to, co se jeví jako existující vzhledem k tíži, náleží také k základu, a proto je přirozenost čili příroda obecně vzato všechno to, co je mimo bytí absolutní identity.“ (SW 358)

„Tíže předchází světlo.“ Základ je něčím, co dává prostor, je pasivním a ustupuje světlu existence. Světlo však nikdy nerozkryje základ zcela („neuvolní pečeť“). To, co je ozářené světlem, se jeví jakožto existující, avšak i to náleží k základu.

Ptejme se: jaký je vztah základu a existence? Je zřejmé, že základ a existence jsou spolu spojeny (viz. naše schéma). Existence potřebuje základ. Základ je zdrojem existenci. Ani základ se však neobejde bez existence. Máme tak problém: jak popsat jejich vzájemný vztah? Je jejich vztah kauzální, chronologický, logický nebo dialektický?

Podle Schellinga, vztah tíže a světla není kauzální, logický ani chronologický a stejně tak to platí pro vztah základu a existence. Sám autor o vzájemné propojenosti tíhy a světla, základu a existence, tvrdí: „Nic tu není ani první ani poslední, ježto se vzájemně předpokládá, nic není to druhé a přece nic není bez druhého.“<sup>109</sup>

Pro zodpovězení našich výše položených otázek lze o vztahu *Grund und Existenz* říci: nejsou to protiklady. Nejsou to ani póly, které se přitahují. Působí na sebe navzájem. Šlo by možná mluvit o jejich vzájemné *korelaci* nebo *ko-inherenci*. Oba principy mají stejný význam a jsou stejně důležité. Oba dva se realizují a podmiňují zároveň. (O hlubší pochopení jejich vztahu a o jisté převedení na nějakou pro nás srozumitelnější úroveň se pokouším v následujícím exkurzu.)

## **Exkurz II : Možné interpretace vztahu Grund und Existenz**

Zajímavě interpretuje vztah základu a existence Reinhold Mokrosch pomocí pojmu možnost a skutečnost. Tvrdí: základ je universální možnost skutečnosti a existence je partikulární

---

<sup>109</sup> SW (VII, 358).

uskutečnění.<sup>110</sup> Takováto interpretace zajímavě spojuje partikularitu s univerzalitou a překonává nárok na universální vědění bez partikularity.

Mnohem svéráznější výklad podává Slavoj Žižek. Ukazuje na vztahu základu a existence vztah materie a ducha. Tvrdí, že Schelling právě na vztahu základu a existenci ukazuje to, že není možné mít něco duchovního, aniž by to nebylo zároveň materiálním. Žižek používá výraz „there is no Spirit without spirits“. Podle něj není možný duch (Spirit) bez materie, to znamená bez konkrétního duchovna (spirits). Jinými slovy: veškerý duchovní element má nějakou tělesnost. Vždy je pro nás ideálně nějak ztělesňováno a Grund je základem, který umožňuje tuto realitu. Žižek uvádí příklad z umění: masivnost Goghových obrazů je často podtrhována plastičností pestrých barev (zvláště žlutou barvou). Vezměme si na příklad známý obraz Goghových slunečnic. Když se podíváme na obraz z jistého odstupu, vidíme celkový obraz (slunečnice). Pokud se k obrazu přiblížíme na velmi malou vzdálenost, pak vidíme značné množství žluté barvy, která sama není celkovým obrazem (existencí), ale zakládá obraz slunečnic. Masivnost žluté barvy je tak něčím zakládajícím, ztělesňujícím a dává vytanout celé malbě jako celku.<sup>111</sup> Tak barva a její plastika je základem, ale obraz jako celek je existencí. Bez pouhé žlutosti a její materie není možný obraz jako idea. Jednoduše řečeno: Žižek tak poněkud marxisticky interpretuje celý vztah základu a existence, protože tento dynamický vztah vlastně překonává jakoukoli dualitu materie a ducha.

V neposlední řadě je důležité vidět za vztahem základu a existence vztah *přitažlivosti* (atrakce) a *odpudivosti* (repulze). *Přitažlivost* i *odpudivost* lze psychologizovat, ale rovněž je můžeme chápat jako dva póly utvářející realitu. Objasněme obě možnosti:

Za prvé z hlediska psychologizujícího výkladu lze říci: *přitažlivost* je moment, kdy ego ví o sobě. Je do sebe zcela obrácené a vše chce směřovat jenom směrem k sobě. Je to vůle vše pohltnout a přitáhnout k sobě. Na druhou stranu se lidský život odehrává i na rovině *odpudivosti*. Člověk ze sebe vychází, odproštuje se (expanduje) od tíže vlastního já, směřuje k něčemu universálnímu. V člověku vzniká jistá odpudivost. Chce vyjít ze sebe, komunikovat. Stát se někým jiným, množit se.

Pokud spojíme takto psychologizovanou *přitažlivost* a *odpudivost*, můžeme říci: personalita se odehrává na dvou rovinách, které jsou „souborem“ mezi přitažlivostí a odpudivostí. V jejich vzájemném působení je utvářen lidský život.<sup>112</sup>

<sup>110</sup> Reinhold Mokrosch, *Theologische Freiheitphilosophie*, Frankfurt, 1976, s. 324.

<sup>111</sup> Viz Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Michigan, 1997, s. 46.

<sup>112</sup> „V člověku je veškerá moc temného principu a právě tak je v něm i všechna síla světla. Je v něm nejhlubší propast i nejvyšší nebe čili obě centra. Vůle člověka je ve věčné touze skryté sémě Boha pohrouženého dosud do temného základu; je to na dně ztájená božská jiskra života.“ SW (VII, 363).

Člověk pochopitelně někdy podléhá extrémům.<sup>113</sup> Je tak neustále uprostřed jistého sváru sil, které vytváří život.<sup>114</sup> Schelling ukazuje velmi podrobně tento vztah na světlém a temném principu, které utvářejí personalitu člověka, ale i na samotném Bohu jakožto existujícím, jehož personalitě přičítá temnou vůli a vůli lásky.

Za druhé, můžeme základ a existence chápat jako póly utvářející realitu světa: realita je utvářena pnutím mezi *přitažlivostí* a *odpudivostí*. Vezměme si známý příklad z astrofyziky. Náš vesmír se neustále roztahuje (expanduje). Pochopitelně i my v tuto chvíli expandujeme a vše se zvětšuje. Na druhou stranu je zde síla, přitažlivost, která nás drží pohromadě a my v tomto pnutí neexplodujeme. Je zde jakési vyrovnání sil mezi přitažlivostí a odpudivostí. Jinými slovy: život celého kosmu je uprostřed toho „sváru“,<sup>115</sup> který nakonec vytváří podmínky pro život. Jiný příklad, který uvádí Žižek, najdeme ve filmu.<sup>116</sup> Pokud se díváme na film a ten má v nás jako divácích „vyvolat“ představu reality, musí mít správnou rychlost (expanzi). Pro naše porozumění musí být některé scény ve filmu modifikovány, protože jinak se pro nás film může stát něčím nepochopitelným. Abychom například pochopili vnitřní pnutí postavy ve filmu, musíme vidět sny této postavy a být upozorněni na nejmenší detaily a jedi- ně tak pro nás postava nabývá reality. Celý děj se tak musí natahovat, protože film musí vytvářet vlastní realitu. Pokud film běží příliš rychle, my jako diváci nemůžeme rozeznat některé objekty, nemůžeme z filmu plno věcí pochopit a v důsledku toho může dojem reality z filmu mizet. Jako diváci potřebujeme pro chápání reality jistou kontinuitu, která je vytvářena v jistém rytmu (poměru). To lze osvětlit na následujícím příkladu: díváme-li se na fotbal, přijde někdy gól s takovou rychlostí, že si v prvním momentu uvědomíme jen to, že míč je v brance. Proto režie pustí celý záběr zpomaleně a my můžeme sledovat provedení gólu ještě jednou a teprve poté je pro nás gól něčím skutečným. Převedeme-li tuto skutečnost na Schellingův vztah odpudivosti a přitažlivosti: to, co zakoušíme jako realitu, je ustanoveno skrze správný poměr mezi přitažlivostí a odpudivostí.

V tomto exkurzu jsem uvedl několik možností, jak různě chápat vztah základu a existence. Nicméně nepovažuji svůj výčet za úplný. To znamená, že vztah *Grund und Existenz* lze

---

<sup>113</sup> Na intersubjektivní rovině najdeme např. zvláště u pubescentů extrémní chování, protože jedinec se tím snaží potvrdit sám sebe a vyzkoušet si na sobě jistý druh extrému. Na příklad: chlapec se vsadí, že vypije celou láhev vodky apd.

<sup>114</sup> Člověk má tzv. svémoc, která stojí nad oběma principy, a utváří možnost pro volní jednání – pro život. „Aktivovaná svémoc je nutná sůl života, bez ní by byl život veskrze smrtí, spánkem dobra: neboť kde není zápasu, tam není života.“ SW (VII, 400).

<sup>115</sup> „... kdekoli není svár, není život.“ SW (VII, 400).

<sup>116</sup> Slavoj Žižek, *The Invisble Remainder: On Schelling and Related Matters*, New York, 1996, s. 24.

promyšlet z nejrůznějších stran a k této dvojici lze najít mnoho případů, které ji osvětlují. Sám se však nechci dále pouštět, protože tato problematika přesahuje rámec mé práce.

### 3.2.2. Překonání aporie svobody a nutnosti

V této části se podíváme na to, jak se Schelling vyrovnává s nutností, aby ji zachoval, ale aby přesto byla možná svoboda.

Podobně jako v části o systému a svobodě Schelling i zde ukazuje na jistý bod, ve kterém je slučitelná svoboda a nutnost. Tento bod je vrcholem celého spisu. Schelling ho nazývá *Ungrund*. Proto se nyní budeme zabývat *Ungrundem* a jeho významem v celé filosofii svobody.

Protože nás zajímá především bytnost lidské svobody, ukážeme, jak je člověk jako duch spojen svým inteligibilním činem s věčností a jak díky této schopnosti překonává, završuje a zachovává nutnost.

#### 3.2.2.1. *Ungrund* jako počátek a indiferentní bod bytnosti lidské svobody

Filosofickým počátkem (ontologickým i theologickým), jenž vykazuje filosofii svobody, je ve *Spisu o svobodě Ungrund* (bezednost), který je rovněž *Urgrund* (prazáklad). Je to prvotní počátek, na němž vše spočívá a z něhož vše vyplývá. *Ungrund* je „před každým základem a před každým existujícím, tedy před každou dvojností.“<sup>117</sup> Tato původní a zakládající bytnost předchází veškerou existenci. Jinak řečeno: *Ungrund* je počátkem veškeré existence a z toho vyplývá, že je i tím, co utváří bytnost lidské svobody.

Pokusme se nejdříve vyjasnit, jaké místo a smysl *Ungrund* zaujímá v Schellingově filosofii svobody, a pak se podívejme, jak souvisí s bytností lidské svobody.

#### 3.2.2.2. *Ungrund*

Bezednost (či prazáklad) je základem (počátkem) vši ontologie a theologie *Spisu o svobodě*. Autor sám upozorňuje na důležitost prazákladu a bezednosti. Vidí v nich

---

<sup>117</sup> SW (VII, 406).



vrchol a nejhlavnější bod celého spisu, z kterého se odvíjí základní rozdělení světa na *Grund und Existenz*.

„Tak konečně přistupujeme k vrcholnému bodu celého zkoumání. Už delší dobu o sobě dává vědět otázka: k čemu vlastně mělo sloužit ono první rozlišení bytnosti, pokud je základem a je existující? Neboť buď pro ně obě není žádného společného středu, a pak bychom se museli přihlásit k absolutnímu dualismu. Anebo takový střed je, a potom spadají obě bytnosti v jedno. Máme pak jedinou bytnost pro všechny protiklady, absolutní identitu světla a temnoty, dobra a zla, ale také všechny nesrovnalosti v důsledcích, do nichž se musí zaplést každý systém rozumu a které byly i tomuto systému před časem dokazovány.

Vyslovili jsme již názor ohledně první hypotézy: před každým základem a před každým existujícím, tedy před každou dvojností, musí již předcházet nějaká bytnost. Je možno nazvat ji jinak než prázákadem anebo ještě lépe *bezedností*?“ SW (VII, 406)

Jak však *Ungrundu* rozumět? Co představuje?

*Ungrund* je počátkem, bodem sjednocení a jednotou, která vše předchází a spojuje. Použijeme-li jednu z Schellingových oblíbených metafor, což je metafora světla a tmy, je *Ungrund* temnotou, z níž se teprve rodí světlo. Je to temný chaos, v němž je vše ve smíšeném pohybu a ještě nerozlišeno.

Slavoj Žižek používá k filosofickému osvětlení *Ungrundu* metaforu víru. *Ungrund* je temný vír, který o sobě není „něčím“, ale přesto je utvářen svým okolím. Neustále mění svůj tvar, je vlněním. Svým vířením utváří počátek, který je bytostným základem veškeré existence. Není však zachytitelný, protože se neustále mění.<sup>118</sup>

*Ungrund* dává ve svém působení vytanout základnímu korelátu světa – *Grund und Existenz*. Sám však není „něčím“, ale je „ničím“. Pro zdůvodnění této věty se podívejme na samotná slova: *Ungrund* a *Urgrund*. Ono „nic“ můžeme najít v předponě „Un“, která je záporem. Přidá-li se ke slovu „Grund“, vzniká slovo propast či bezednost. Oproti tomu *Urgrund* má předponu „ur“, která se nejlépe přeloží jako „pra“. Schelling se ve svém filosofickém hledání snaží nalézt prázáklad, absolutní základ, který ovšem pojmenovává jako propast či bezednost. Může se tak říci, že Schelling ve *Spisu o svobodě* tvrdí: prázákadem je bezednost.

<sup>118</sup> Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Michigan, 1997, s. 17.

*Ungrund* tak zakládá veškeré bytí a tím zakládá i dvojici *Grund und Existenz*. *Ungrund* je „rozvětven“ do dvou počátků. V obou počátcích je však obsažen stejně:

„Po této dialektické úvaze bychom tedy mohli podat toto vysvětlení: bytností základu, jakož i bytností existujícího může být pouze všemu základu předcházející, naprosto uvažované absolutno, bezednost. Ta však nemůže být (jak dokázáno) jinak, než že se rozvětví do dvou rovnou měrou věčných počátků – nikoli že by byla oběma těmito počátky zároveň, ale tak, že v každém z nich je stejně, že v každém z nich je celá a celou svou bytností. Bezednost se dělí do dvou stejně věčných počátků jen proto, aby byl život a láska a osobní existence. [...] Bezednost je obecná, vůči všemu táž a v ničem neobsažená jednota, od všeho osvobozená, a přece ve všem působící dobro, krátce láska, která je všechno ve všem.“ (SW 408)

Bezednost je jak v temném základu, tak v existenci. Oba dva póly se snaží přivést k sobě, a tím se vyjevuje jako láska, která se snaží spojit protiklady. Z hlediska časového je *Ungrund* to, co se děje před, tedy na počátku. Přesněji, *Ungrund* je počátkem počátku.

Problémem ovšem zůstává, jak *Ungrund* počíná svůj počátek? Kde a jak začíná prvotní „fenomenologizace“ *Ungrundu*? Schelling totiž rovněž tvrdí, že „vůle je prabytí“, <sup>119</sup> tedy že každá realita má vůli. Můžeme se ptát, kde se bere prvotní vůle v prazákladu a jak se vyjevuje.

### 3.2.2.3. *Ungrund* jako počátek počátku

Schelling se podobně jako každý filosof (a zvláště jako německý idealista) snaží vypořádat s počátkem. Hledá prvotní počátek, protože počátek odkrývá naší přítomnost, dává jí smysl.

Pro Schellinga je počátek vstupní brána věčnosti do časovosti. V onom prvotním probíhá rozhodování. Prvotní počátek je akt rozhodnutí. To je hlavní důvod, proč Schelling vůbec mluví o *Ungrundu* a lidské svobodě. Protože lidská svoboda, pokud má svou realitu, potřebuje jakýsi základ (podmět), který jí dává zmocnění a tím je *Ungrund*.

Ovšem pro náš výklad je už problémem vlastní komplikovanost a neprůhlednost výrazu samého. Je to spíše mythologický a mystický výraz. Řada badatelů se rozchází

---

<sup>119</sup> SW (VII. 358).

v tom, kde hledat původ Schellingova výrazu *Ungrund* z hlediska předcházejících dějin působení. Není jednotný názor v tom, od kterého myslitele může *Ungrund* pocházet a jak se najednou objevil v Schellingově filosofii.<sup>120</sup> Mým úmyslem zde ovšem není vyjasnit původ a dějiny výrazu *Ungrund*, a zodpovědět tak otázku, s jakým záměrem Schelling tohoto výrazu použil.

Výraz *Ungrund* bych naopak rád objasnil z pohledu literárního. Chci se dívat na *Ungrund* jako na mythologické a básnické vyjádření, které se snaží spojit myšlení s básněním, filosofii s mythologií a mystikou.

To, co nás v mém výkladu povede, bude ono Schellingovo „před“. Připomeňme si: *Ungrund* je „před každým základem a před každým existujícím, tedy před každou

---

<sup>120</sup> Pro jistý přehled uvádím náčrt toho, jak se badatelé vyrovnávají s *Ungrundem* z hlediska dějin působení. Wilhelm August Schulz má za to, že *Ungrund* pochází spíše z Oetingerovy theosofie než Böhmovy. Schulz má k tomuto tvrzení několik důvodů: Za prvé, Schelling stejně jako Oetinger bojuje proti determinismu a nauce o predestinaci. Za druhé, Schelling používá kabalou stejně jako Oetinger. Viz Wilhelm A. Schulz, Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, in: (Zeitschrift für Theologie und Kirche 54), 1957, s. 213-225. Gertrud Bruneder se soustředí na *Ungrund* a srovnává Schellinga s Böhmem v širším dějinném kontextu (od Dionysia Aeropagity přes Mistra Eckharta k Mikuláši Kusánskému). Její hlavní teze je, že Schelling Böhmovu thegonii projektuje do podstaty lidské svobody. Viz Gertrud Bruneder, Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre von Ungrund, in: (Archiv für Philosophie 8), 1958, s. 101-115. Horst Fuhrmans poznamenává ve svém vydání *Freiheitschriftu* z roku 1964, že termín *Ungrund* je převzatý od Böhma. Poznamenává k termínu *Ungrundu*: „Nachdem nun das Ende aller Dinge entworfen ist, versucht Schelling rückgreifend noch einmal den Anfang des Seins zu erhellen, d.h. das Absolute selbst als den Ursprung und Anfangspunkt alles Seins, Ausführungen, die freilich mehr andeutender Art sind und darum meist missverstanden worden sind. Im Zuge seiner ganzen Auffassung, dass das Sein und das Geschehen wesenhaft ex-plicatio, Herausfaltung, Auf-faltung der göttlichen Fülle ist, will Schelling im Sinne eines großen Entwicklungssystems eine absolute *implicatio* als den Anfang setzen.“ Viz F.W.J. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Einleitung und Anmerkung von H.Fuhrmans, Stuttgart, 1954, s. 178. Robert Brown vidí Schellingovu filosofii jako svébytné přepracování Böhmovy mystiky. „Schelling is sophisticated interpreter, omitting or reworking aspects of Böhme’s thought in order to produce a more intelligible (and perhaps more persuasive) philosophical option.“ Viz Robert F. Brown, The Later Philosophy of Schelling. The influence of Boehme on the works of 1809-1815, Lewisburg, 1997, s. 149. Francesco Moiso zdůrazňuje nejen Schellingovu recepci Böhma, ale poukazuje na Schellingovu recepci tehdejší přírodní filosofie. (Schelling používá termín *Grund* – což je chemicky báze). Moiso se domnívá: „Der Böhmisches Text *De signatura rerum* hilf Schelling in Wechselwirkung mit der zeitgenössischen Chemie, eine Symbolik der Geburt, des Anfangs jeder Tätigkeit aus dem Untätigsein zu erfinden.“ Viz Francesco Moiso, Gott als Person, in: (Höffe/Pieper vyd.), 1995, s. 195. Nepochybně se Schelling se dá srovnávat s Böhmem, ale Schellingova filosofie se nedá redukovat na mystiku anebo theosofii. Baumgartner/Korten velmi k tomuto trefně poznamenávají: „Dass sich Schelling nur der bildhaften Sprache Böhmes bedient, nicht aber durch eine Böhme-Rezeption zu einem neuen Ansatz geführt wurde, macht die *Freiheitschrift* in ihrer Anlage deutlich, in der das gesamte identitätsphilosophische System beschlossen liegt.“ Viz Baumgartner/Korten, Schelling, München, 1996, s. 131.

dvojností.“<sup>121</sup> Ono „před“ ukazuje na bezčasový počátek. Tento počátek zakládá veškeré dění, je věčností v čase.

Každá filosofie se nějak ptá po počátku a každá mythologie odpovídá na problém počátku.<sup>122</sup> Schelling tím, že používá výrazu *Ungrund*, ukazuje pomocí mythologického vyjádření, na co prostředky filosofickými ukázat nejde, totiž na počátek všech počátků. Pokud přijmeme tento předpoklad, pak jedinou možností k osvětlení Schellingovy filosofie, která začíná v *bezednosti*, je vyprávět mýtus o počátku.

Pochopitelně vyprávění je možné jenom tehdy, pokud jsou nějaké dějiny (pohyb). *Ungrund* má své dějiny, protože z něj povstaly „protiklady“ (*Grund und Existenz*) a vystoupil z něj Bůh existující a člověk. Navíc, působení *Ungrundu* nikdy nijak neskonečilo a má stále i v nynější přítomnosti nezanedbatelný vliv na veškerenstvo. Schellingovými slovy: „Bezednost je obecná, vůči všemu táž a v ničem neobsažená jednota, od všeho osvobozená, a přece ve všem působící dobro, krátce láska, která je všechno ve všem.“<sup>123</sup> Bezednost je vetkána do naší přítomnosti (do času). Svět je s ní spojen. Proto se může říci: *Ungrund* jako počátek počátků má dějiny. Můžeme vyprávět jeho příběh a nechat se vést onou starou otázkou: Co bylo na počátku?

V následujícím oddíle se pokusím vyprávět mýtus, který zachycuje onen prvotní děj v bezednosti. Věřím, že za Schellingovým *Ungrundem* či *Urgrundem* stojí taková mythologická představa. Mým pokusem je tuto představu rekonstruovat a na jejím základě filosoficky uchopit *Ungrund*.

#### 3.2.2.4. Krátký mýtus o počátku

Na počátku všeho stvoření nebylo kladeno nic. Bylo to primordiální Nic. Nevědělo o sobě, nevidělo, necítilo, nevnímalo. Bylo to Nic z kterého povstalo bytí. Bylo nevědomé a prázdné. To bylo na počátku.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> SW (VII, 406).

<sup>122</sup> Viz Mircea Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, Praha, 1998, s. 13.

<sup>123</sup> SW (VII, 408).

<sup>124</sup> „... v základu se však napořád skrývá neuspořádanost, jakoby se kdykoli mohla provalit, a nikdy se nepodobá, že řád a forma jsou původní, nýbrž spíše se zdá, že řád je zkrocením prvotní neuspořádanosti. To je také ono neuchopitelné podloží reality ve věcech, provždy nezahladitelný zůstatek, to, co ani s nejvyšším úsilím nelze nikdy rozptýlit rozumem, co věčně zůstává v základu.“ SW (VII, 360).

Tam byla hluboká propast<sup>125</sup> a nad ní se vznášel jen čirý duch - čistá a ničím nezkalená vůle, čistá a ničím nezkalená svoboda. Láska, která objímala vše.<sup>126</sup>

Sama nekonečná propast se otáčela. Byla věčný vír. Stejně jako vír nebyla sama něčím, ale byla pouze tím, co není. Uprostřed slepého otáčení prázdnoty se zrodila jiskra. Byla to první touha.<sup>127</sup> Ono primordiální vědění.

Malinká jiskra osvětlila temnotu temnot a Bůh zahlédl svoji tvář.<sup>128</sup>

Touha<sup>129</sup> zrodit se postupně přerůstala v přání se zjevit.

Bůh si uvědomil, že byl chycen do věčného víření, spoután sám sebou, sžírán sám sebou, utlačován vlastní tíhou, a tak propadl šílenství.

V točivém šílenství hlubin, podobném Wagnerově hudbě,<sup>130</sup> v momentu nejvyšší tíže roztrhl sám sebe a tak stvořil člověka a svět. Vystoupil z temnoty a oddělil světlo a tmou.

Sám se posadil nad základ a existenci.

Grund byl obrazem víření prazákladu do středu – tíže, temnota a atrakce. Existence byla obrazem víření prazákladu ven od středu – odpor, světlo a expanze.

Tak byl stvořen život a člověk jako obraz veškeré přírody.<sup>131</sup>

---

<sup>125</sup> „... bytností základu, jakož i bytností existujícího může být pouze všemu základu předcházející, naprosto uvažované absolutno, bezednost.“ SW (VII, 408).

<sup>126</sup> V této fázi není ještě Bůh osobou. „Bůh byl všechno ve všem. Ale nejvyšší není ani duch, jsa pouhým duchem, pouhým dechem lásky. Nejvyšší je láska. Láska je tím, co bylo ještě dřív než základ a dřív než existující (jako oddělené), avšak nebylo ještě jako láska, nýbrž – jak je pojmenovat?“ SW (VII, 406).

<sup>127</sup> SW (VII, 359).

<sup>128</sup> „Vůle člověka je ve věčné touze skryté sémě Boha pohrouženého dosud do temného základu; je to na dně ztajená božská jiskra života, kterou zahlédl Bůh, když pojal vůli k přírodě.“ SW (VII, 363).

<sup>129</sup> „Tak tedy si musíme představovat původní touhu, která sice směřuje za rozumem, ale dosud jej nepoznává (podobně jako v touze prahne po neznámém, bezejmenném statku), touhu jež se jako vzdouvající moře, jako Platónova hmota pohybuje podle temného, nejistého zákona živlem tuchy neschopna pro sebe stvořit cokoli trvalého. Avšak v odpovědi na tuto touhu, která je jako dosud temný základ prvním vzruchem božského existování, se v Bohu samém vytváří niterná reflexní představa, skrze kterou, ježto nemůže mít jiný předmět leč Boha, zahlédl Bůh sebe sama ve svém obraze.“ SW (VII, 360).

<sup>130</sup> Slavoj Žižek, *The Abyss of Freedom/Ages of the World*, Michigan, 1997, s. 17.

<sup>131</sup> „V něm jsou stvořeny všechny věci a pouze prostřednictvím člověka se Bůh ujímá přírody a spojuje ji se sebou.“ SW (VII, 411).

### 3.2.2.5. Výklad mýtu a filosofický význam *Ungrundu*

V krátkém mýtu o počátku všech počátků jsem se pokusil zobrazit jakési primordiální dění, které se snaží být rekonstrukcí Schellingovy filosofie dějin počínajících v *Ungrundu*. Každý odstavec reprezentuje jistý děj, který se nyní pokusím vysvětlit.

V prvních odstavcích mýtu ukazují: v úplném počátku není kladení. Není nic, co by kladlo. Není třeba klást, protože není vůle, a proto není činu ani rozhodnutí. Vše je Nic. Na úplném počátku je ničím nevykrojené prázdno. Kdybychom chtěli tento prapočátek psychologizovat, tak můžeme říci, že ještě není vědomí. Vědomí dosud spí, je v primordiální temnotě. Pochopitelně tento „moment“ je zcela určující pro celý další vývoj. Žižek uvádí v této souvislosti zajímavý příklad: sprintéři, když jsou připraveni k běhu, jsou na malou chvíli v úplném stavu strnulosti a tiché koncentrace. Toto zastavení je opak běhu, ale čím víc se dokážou koncentrovat, zklidnit se, tím větší rychlost jsou schopni vyvinout.<sup>132</sup> Dalo by se říci, že sprintéři činí opak toho, co bude následovat – sprint. Sprintér tak koná jistý druh atrakce svého vědomí a vůle. Vrátime-li se k našemu mýtu, tak ve svém prvním odstavci chce náš mýtus vyjádřit tuto strnulost, ticho, spočinutí a prázdnotu, která musí předcházet každý další vývoj.

Toto prvotní, které je ničím, je vyjádřeno *Ungrundem* (propastí). Není v něm ještě nic oddělené, není v něm ještě ani světlo, proto je všechno skryté a tím čisté. Všechno je ještě pospolu. Duch jako „jednota obou principů“ vane, protože je „dechem lásky“, vůle je ještě celá, protože nezačal žádný pohyb.

Protože *Ungrund* má v sobě základ a existenci, jsou v něm dvě síly: přitažlivost a odpudivost. Tyto síly se vzájemně probouzely a začaly vytvářet vířivý pohyb. V tomto otáčení, jako v každém pohybu, se cosi rodí. Je to malá jiskra, prvotní záblesk, letmé procitnutí před úplným probuzením. Je to jistý druh vědomí a prvotní závan touhy. Je to taková malinká jiskra rozumu, ve které se na moment zahlédne vlastní tvář.

V okamžiku kdy Bůh zahlédne vlastní tvář, si uvědomí sám sebe. Vystupuje vlastní já osoby a přitažlivost (atrakce) vlastního ega je velmi silná. Bůh jako osoba je do sebe zahleděn, vidí jen sám sebe. Je chycen do vlastního já a na moment z něj nemůže vyjít. V tomto momentu je chycen ve vlastní šílenosti a touží ze sebe vykročit.

---

<sup>132</sup> Slavoj Žižek, *The Invisible Remainder: On Schelling and Related Matters*, New York, 1996, s. 25.

Jedinou možností, jak ze sebe vyjít, je stvořit svůj obraz, který by v sobě zrcadlil nádheru přírody a stvoření. Ona prvotní prázdnota (*Ungrund*) emanuje člověka a zjevuje základ a existenci. *Ungrund* je tak prvotním zmocněním k životu a k celému dění ve světě.

Pokusme se tak o jisté filosofické shrnutí: *Ungrund* je před dvojností a protikladem. Je to diskursivně mimočasová rovina, která dává suverénní zmocnění k tomu začít. Tím je *Ungrund* základním zmocněním ke svobodě. Protože „zmocnění“ dává možnost znovu začít, tedy ono chtít začít nějak jinak.<sup>133</sup>

*Ungrund* nelze nijak přesně vyložit, protože Schelling jej spíše používá ve smyslu mythologického obrazu. Nicméně se domnívám, že *Ungrund* lze popsat skrze klasický vztah možnosti a skutečnosti: *Ungrund* je universální možnost všech možností a tím dává zmocnění k tomu zakládat a vytvářet nové skutečnosti. Shrnutí jednou větou: *Ungrund* je universální zmocnění, tedy základ všech základů.

### 3.2.2.6. Indiferentní bod bytnosti lidské svobody

Zkusme nyní spojit to, co víme o *Ungrundu*, s bytností lidské svobody. Bytnost lidské svobody nemá základ jinde než sama v sobě. Můžeme říci, že je zcela prostá vší vnější nutnosti. Jak je však možná indiference, když vše je závislé, kauzálně provázané a tím nutné? Schellingovou nepřímou odpovědí je: bytnost lidské svobody je založena v *Ungrundu* jako indiferentním bodu vůči všemu. Jinak řečeno: bytnost lidské svobody je pevně svázána s prazákadem a vněm jako universální možnosti má svoboda založenu svou bytnost, protože svoboda sama je „zmocněním“.

Podobně jako u problému vztahu systému a svobody poukazuje Schelling na indiferentní bod, tak i u aporie nutnosti a svobody nacházíme indiferentní bod, který překonává prvotní rozpor mezi nutností a svobodou.

Zůstává však nezodpovězena otázka: jak je bytnost lidské svobody spojena s *Ungrundem*? Jak je jednání člověka spojeno s onou možností všech možností? V následujícím se budu zabývat odpovědí na tyto otázky.

---

<sup>133</sup> Viz Tilliette (2004), s. 221.

### 3.2.3. Člověk jako duch a jeho inteligibilní čin

V první části následujícího oddílu se pokusím vyjasnit, jak je člověk svázán s *Ungrundem*. Chci předeslat, že bytostná spojenost člověka s *Ungrundem* je díky tomu, že člověk je duch. Jinak řečeno: díky tomu, že je člověk duch, je možné „zmocnění“ k dobru a zlu.

V druhé části se budu zabývat tím, jak probíhá lidské rozhodování. Ukáži, jak je lidské rozhodování už svým způsobem připravené v tzv. inteligibilním činu, který předchází jakékoliv rozhodování v čase. Inteligibilní čin tím zakládá toto rozhodování, protože se člověk vlastním jednáním stává tím, čím už od věčnosti jest.

#### 3.2.3.1. Člověk jako duch

Člověk je bytost zrozená ze základu. Temný základ je sice v člověku prosvětlen idealitou, ale člověk jej v sobě přesto vždy nosí. Tento temný základ jej ale nakonec pobízí ke světlu<sup>134</sup> Je to ono pozitivní zlo, které je „kořením života“. Pochopitelně člověk má v sobě i světlý princip. Otázkou je: v jakém poměru jsou tyto dva principy?

Připomeňme si, že personalita je utvářena dvěma principy, temným a světlým.<sup>135</sup> Za prvé, temný princip je popisován jako temná vůle základu. Pokud je v jakémkoli tvorů pouze vůle základu, pak jeho vůle „je pouhým puzením a žádostí, tj. slepou vůlí“.<sup>136</sup> Za druhé, v člověku je pochopitelně i světlý princip, který je nazván univerzální vůlí. Tato vůle září svým světlem do temného základu, prosvětluje tak veškerou temnotu a vyvádí člověka ze sebe.

Schelling o poměru temného a světlého principu tvrdí: 1) tyto principy jsou v člověku svobodné.<sup>137</sup> 2) v člověku je jak veškerá *moc* temného principu, tak i

<sup>134</sup> „Nevím ale o ničem, co by více pobízelo člověka, aby ze všech sil šel za světlem, než je vědomí propastné noci, z níž byl vyzdvižen ke svému existování.“ SW (VII, 360).

<sup>135</sup> Viz SW (VII, 362).

<sup>136</sup> Viz SW (VII, 363).

<sup>137</sup> „Člověk stojí na vrcholu a rovnou měrou v sobě chová vlastní pramen pohybu k dobru a zlu: svazek obou principů v něm není vůbec nutný, nýbrž svobodný.“ SW (VII, 374).



principiu světlého.<sup>138</sup> K bodu jedna jsme se vyjádřili již výše, a to v části o systému a svobodě. Připomeňme si jen, že mezi principy je jistý svár, nad kterým má vládu lidská svémoc (duch).<sup>139</sup> Bod dva nám ukazuje, jak člověk má v sobě *zmocnění* (moc) obou principů.

Člověk je tak relativně nezávislý na Bohu, protože se zrodil ze základu. Na druhou stranu temný princip v něm je prosvětlen a to v člověku vytváří cosi vyššího, totiž to, že je duch.<sup>140</sup> Duch lidský je podoben duchu Božímu a to proto, že v člověku je „vyřčeno“ (Boží) slovo a to v něm vytváří duši.

„A tak je tedy teprve v člověku vyřčeno ve své úplnosti to slovo, jež ve všech ostatních věcech dosud zadržává a postrádá úplnosti. Ve vyřčeném slově se zjevuje duch, tj. Bůh jako existující actu. A protože je duše živou identitou obou principů, proto je duchem a duch je v Bohu. Kdyby však byla v lidském duchu identita obou principů právě tak nerozlučitelná jako v Bohu, pak by nebylo žádného rozdílu, Bůh by se nemohl zjevovat jako duch. Proto musí být tato v Bohu neoddělitelná jednota v člověku oddělitelná – a to právě je možnost dobra a zla.“ SW(VII, 364)

Schelling tak vlastně chce říci, že jedině v člověku se zjevuje plně Boží slovo.<sup>141</sup> To, co v člověku o tomto svědčí, je lidská duše a to, že člověk je duch.<sup>142</sup> Ovšem v člověku na rozdíl od Boha, ačkoliv je duchem, není oddělen světlý a temný princip.<sup>143</sup> Dalo by se říci, že člověk má v sobě oddělenou jednotu obou principů, a proto jsou v jistém sváru.

Schelling používá pro vzájemný vztah obou principů výrazu pouto. Pouto mezi oběma principy se velmi často uvolňuje a je tak narušeno (viz dále). Člověk tak upadá do toho, že je zlákan partikulární vůlí, temnotou a zapomíná na světlo jako universální princip. Na druhou stranu, právě partikulární vůle, zlo, temný princip, je „nutnou

<sup>138</sup> „V člověku je veškerá moc temného principu a právě tak je v něm i všechna síla světla. Je v něm nejhlubší i nejvyšší nebo čili obě centra.“ SW (VII, 363).

<sup>139</sup> „Svémoc jako taková je duch neboli člověk je jakožto svémocná, zvláštní (od Boha odlišená) bytost duchem, což právě činí člověka osobností.“ SW (VII, 364).

<sup>140</sup> „Protože se člověk zrodil ze základu (protože je tvorem), chová v sobě princip relativně nezávislý na Bohu; leč tím, že právě tento princip je prosvětlen – aniž by tak přestal být základně temný-, rozevírá se v něm i cosi vyššího, duch.“ SW (VII, 363).

<sup>141</sup> Pochopitelně ono slovo se chce vyslovit i v přírodě. Ta však zůstává nevědomá a její vůle je slepá.

<sup>142</sup> Jak jsme ukázali v části o filosofii *vyššího realismus*. Duch v Schellingově filosofii není vůbec odtržen od reality (materiality). Pokud se tedy řekne, že člověk je duch, není tím myšleno, že by postrádal realitu.

<sup>143</sup> Dokonalé oddělení principů je jenom v Bohu.

solí života“.<sup>144</sup> V člověku jsou přítomny dvě vůle a z této skutečnosti se tak odvíjí ona základní „možnost dobra a zla“, která je určující pro lidskou svobodu.

Pouto (Band též se dá přeložit jako spona) je ve vůli člověka. Je spojnicí mezi universální vůlí (světly princip) a partikulární vůlí (temný princip).

„Ve vůli člověka dlužno vidět sponu živoucích sil; pokud zachovává svou jednotu s universální vůlí, jsou i tyto síly v božském poměru a rovnováze. Ale jakmile se vlastní vůle sama odchýlí z centra jako svého místa, povolí i spona sil; místo vlastní vůle pak vládne pouhá vůle dílčí, která již nedokáže sjednocovat síly jako vůle původní a která proto nutně usiluje formovat a skládat z navzájem rozpojených sil, z rozběsněné spousty žádostí a chťičů (ježto každá jednotlivá síla je také lačnost a žádost) vlastní a izolovaný život.“ SW (VII, 365)

Spona může povolit a to je okamžik, kdy se lidská svémoc (duch) staví do vzpoury vůči universální vůli. Člověk se podvoluje pouze temné vůli a staví sám sebe do středu, ve kterém se povyšuje nad všechno stvoření. Takový stav člověka je pak opravdovým zlem a nejvyšší zvráceností.

Nás však zajímá, jak je člověk jako duch spjat s prazákladem (bezedností)? Výše jsme ukázali, jak je personalita utvářena v člověku díky tomu, že člověk je duch. Člověk je bytostí vládnoucí (*svémocnou*) nad oběma principy, totiž nad universální vůlí, které může přitakat anebo ji odmítnout, a nad partikulární vůlí. Jinak formulováno: život a existence člověka se odehrává v personalitě a to, co utváří personalitu, je duch. Duch je sjednotitelem principů v člověku jako osobě a stejně tak v Bohu jako osobě. Duch však není tou poslední instancí, která přináší vše k sobě, ale je „pouhým dechem lásky“. V této souvislosti se podívejme na jeden citát, který směřuje ke konečnému zavedení Ungrundu:

„Ale nejvýše není ani duch, jsa pouhým duchem, pouhým dechem lásky. Nejvyšší je láska. Láska je tím, co bylo ještě dřív než základ a dřív než existující (jako oddělené), avšak nebylo ještě jako láska, nýbrž – jak je pojmenovat?“ SW (VII, 406)

---

<sup>144</sup> „Aktivovaná svémoc je nutná sůl života, bez ní by byl život veskrze smrtí, spánkem dobra: neboť kde není zápasu, tam není života.“ SW (VII, 400).

Duch není vrcholem systému, ale láska, která je před vším. Byla dokonce tak před vší existencí, že ji lze těžko pojmenovat jako lásku. Proto jak víme z předchozích částí, Schelling ono prvotní, které objímá a zahrnuje vše, nazývá *Ungrund*.<sup>145</sup> *Ungrund* je tedy tou pra-prvotní rovinou, která utváří člověka jako ducha a to tak, že dává vznik jeho osobnosti, která může být relativně povznesená (indiferentní) vůči základu a existenci.

Můžeme říci, že duch uskutečňuje lásku, avšak láska je ta naprosto pra-prvotní potence, která dává ono zmocnění k tomu, aby mohl být člověk jako duch (osoba), jenž se rozhoduje ze svého vlastního základu, totiž z bytnosti lidské svobody.

Osobnost je tak vytvořena z ne-personality. Onou ne-personalitou je ona prvotní bezednost, v níž leží a je objímáno vše. Jak je však možný přechod z ne-personality k osobnosti? Pojtkem je duch, který je manifestací lásky. Duch se klene nad bezedností, a tak on jediný je spojnicí mezi osobností a ne-personalitou.<sup>146</sup>

Člověk, protože je duch, má v sobě, ve své bytnosti, zmocnění k jednání. Člověk jako duch má zmocnění k dobru i ke zlu. Tím, že je duch, je spojen s bezedností, která vytváří universální možnost pro lidské jednání. Popis *Ungrundu* je tak vlastně primordiálním děním nejen Boha jako existujícího, ale i člověka. *Ungrund* je něčím iracionálním, mimo nutnost, avšak právě tím zakládá rozumnost a realitu. Lidská svoboda je jistým obrazem *Ungrundu*, protože je zmocněním a nedá se nějak vymezit, co do přesného pojmu anebo systému. Svoboda tak vlastně vždy musí stát „nad“ anebo „před“ vší nutností (a systémem). To však neznamená, že lidská svoboda je zcela prostá nutností, ale spíše se staví do souladu se „svatou nutností“. Tedy, pravá svoboda, „vázána svým vlastní zákonem“, se podřizuje i universální vůli, světlému principu, aby nad ní nepřevzal moc temný princip, který si chce vše podřídit a postavit se do centra všeho. Schellingovými slovy: „Pravá svoboda je v souladu se svatou nutností,

<sup>145</sup> Viz SW (VII, 406).

<sup>146</sup> „Ono existující je v duchu za jedno se základem existence; v něm je obojí skutečně zároveň neboli duch je absolutní identitou obou. Nad duchem se však klene počáteční bezednost, jež již není indiferencí (lhostejností), a přece ani identitou obou principů. Bezednost je obecná, vůči všemu táž a v ničem neobsažená jednota, od všeho osvobozená, a přece ve všem působící dobro, krátce láska, která je všechno ve všem.“ SW (VII, 408).

již pocítujeme při bytostném poznání, kdy duch a srdce, vázány pouze svým vlastním zákonem, svobodně přitakávají tomu, co je nutné.“<sup>147</sup>

Otázkou nám zůstává: jak je *určité* lidské jednání spojeno s *Ungrundem*? Kde je ono prvotní rozhodnutí, které dává možnost, že svoboda není nutností nebo jen nahodilostí? Odpověď na tyto otázky nám vyjasní tzv. inteligibilní čin, který je tematizován v souvislosti s problémem determinace a indeterminace.

### 3.2.3.2. Inteligibilní čin jako překonání determinace a indeterminace

V této části ukážeme, jak Schelling popisuje svobodné lidské jednání. Schelling se tradičně vyjadřuje k dvěma základním koncepcím: indeterminaci a determinaci. Pro objasnění inteligibilního činu se nejdříve podívejme na to, jak řeší problém mezi determinací a indeterminací ve volném jednání. Položme si otázku: je naše jednání indeterminované nebo determinované?

Pod indeterminací rozumí Schelling naprostou nahodilost. V systému indeterminace platí: naše rozhodnutí jsou kontingentní, není nic, co by nás *nějak* předem určovalo k rozhodnutí. Rozhodování je nahodilost. Jinými slovy: kde je systém indeterminace, není motivace ani vůle. Dále je pro indeterminaci určující: naše rozhodnutí je ve své podstatě vždy libovolné. Schelling se pochopitelně vymezuje vůči indeterminaci a považuje ji za nerozum, který stejně svobodu nemůže obhájit.

„Hlavní věc je, že se tímto pojetím zavádí naprostá nahodilost individuálních jednání, protožež bylo v tomto ohledu velmi správně srovnáno s nahodilou úchylnou atomů, kterou s obdobným záměrem zavedl ve fyzice Epikuros: aby se totiž vyhnul fatu. Náhoda je však nemožná, vzpírá-li se jak rozumu, tak nutné jednotě celku; nelze-li svobodu zachránit jinak než naprostou nahodilostí jednání, pak ji nelze zachránit vůbec.“ SW (VII, 383)

Pod determinací myslí Schelling nutnost, absolutní kauzalitu, nevyhnutelnost a zákon. To znamená, že člověk volí v systému determinace na základě nutnosti, která ho *už vždy nějak* určuje z vnějšku, a proto Schelling determinaci popisuje jako „empi-

---

<sup>147</sup> SW (VII, 391).

rickou nutnost“.<sup>148</sup> Avšak ani determinace není pro Schellinga uspokojivým vysvětlením pro svobodné jednání, neboť determinace je ve své podstatě jistý druh nahodilosti, protože do determinace je člověk vržen, aniž by se mohl rozhodnout a svobodně jednat.

Schelling tak nepovažuje ani jeden ze systémů (determinaci nebo indeterminaci) za vyhovující a představuje svůj vlastní systém, ve kterém je možná svoboda jednání. V návaznosti na idealismus a zvláště na Kantovu inteligibilitu ukazuje třetí cestu tzv. „vyšší nutnosti“. Vidí člověka jako inteligibilní bytost, která je ve svém rozhodování „vně vší kauzální souvislosti“.<sup>149</sup> Pro vztah inteligibility vůči vnějšímu určení (determinaci či nutnosti) platí:

„Nikdy tedy nemůže být určena něčím, co předchází, ježto sama naopak předchází všechno to, co je či bude v ní, a to nejen z hlediska času, nýbrž i co do pojmu jakožto absolutní jednota, která vždy již musela být celá a úplná, aby v ní bylo individuální jednání či určování možné.“ SW (VII, 383)

Z inteligibility tak vyplývá svobodné jednání, protože inteligibilita ho umožňuje.<sup>150</sup> Tímto však obhajoba třetí cesty překračující determinismus a indeterminismus nekončí. Protože každé jednání je vždy jednáním určitým, jednáním dobrým nebo špatným, musí být nějak inteligibilita určena. Jinak vyjádřeno: inteligibilita sice umožňuje svobodné jednání, ale nevysvětluje, jak k němu dochází. Schelling ukazuje, že musí být něco, co již předem určuje člověka jako inteligibilní bytost.

„Aby se mohla určit sama, musí již být určená v sobě, a to nikoli z vnějšku, což by protirečilo její přirozenosti, ale ani zevnitř nějakou pouze náhodou či empirickou nutností, neboť toto vše (psychologické právě tak jako fyzické) je níže než ona. Ona sama jako svá bytost, tj. jako svá vlastní přirozenost musí být v sobě svým určením.“ SW (VII, 384)

Schelling tedy hledá bytost pro inteligibilitu, která by měla základ už jen sama v sobě, aby byla sama sobě určením. Jinak formulováno: lidská svoboda je možná díky tomu, že člověk je inteligibilní bytost. Avšak abychom mohli mluvit skutečně o

---

<sup>148</sup> SW (VII, 383).

<sup>149</sup> SW (VII, 383).

<sup>150</sup> „Svobodné jednání přímo vplývá z inteligibility člověka“. SW (VII, 384).

svobodném jednání, tak musí platit: „Svobodné je pouze to, co jedná jen podle zákonů své vlastní bytnosti a není určováno, ať z vnějšku či zevnitř, ničím jiným.“<sup>151</sup> Co je však takovou bytností?

Bytností, kterou se určuje svobodné lidské jednání, je inteligibilní čin. Podívejme se na to, jak ho sám autor vymezuje:

„Čin, kterým je určen jeho život v čase, nepřísluší času, leč věčnosti: nepředchází životu ani času, nýbrž časem (jenž nad ním nemá moci) prochází jako čin ze své přirozenosti věčný. A tímto činem také sahá život člověka až na sám počátek stvoření; proto je člověk skrze tento čin mimo všechno stvořené, je svoboden a sám věčným počátkem. Jakkoli je tato myšlenka běžnému způsobu myšlení nepochopitelná, přece každý zná alespoň pocit, jenž je s ní v souladu, pocit, jako by byl tím, kým je, již od věčnosti, jako by se tím kým je, nestal teprve v čase.“ (SW 386)

Tento čin sahá mimo čas, a proto může být nazván inteligibilní. Je na mimočasové rovině podobně jako bezednost. Tento čin je primordiálním rozhodnutím lidského života a v něm je *zavinuto* všechno další, co se má dále v životě *rozvinout*.

Čin „prochází časem“, to znamená, že je spojen s časem, ale je také něčím, co teprve čas zakládá. Každý moment lidského života je spojen s inteligibilním činem. Člověk doslova „sahá“ na prapočátek, a tak je počátkem sobě samému. Navíc Schelling dodává, že člověk je „věčným prapočátkem“. To znamená, že inteligibilní čin umožňuje člověku se vždy znovu rozhodnout, zvolit dobro a zlo. Člověk tak sám sebe předurčuje. Člověk je tak díky inteligibilnímu činu svobodný, protože může vždy znovu učinit inteligibilní čin, neboť ze své bytnosti je člověk věčný. Jak jde však věčné rozhodnutí dohromady s rozhodnutím časovým, v němž je člověk již vždy v čase nějak rozhodnut?

Z hlediska času nemůže člověk zůstat v nerozhodnutosti, protože sám sobě je vlastním činem. Jinak řečeno: v čase (v dějinách) je už člověk rozhodnutý a jedná tak, jak jednal už od věčnosti. Z hlediska nečasovosti je jednání člověka mimo čas. Člověk je věčný a ve věčnosti se rozhoduje, kým je. K věčnosti se natahuje člověk jako duch a v onom prvotním (prapočátku) se určuje, zda-li se přikloní k dobru (světly princip), či ke zlu (temný princip). Proto Schelling tvrdí: „Člověk jako bytost mravní,

---

<sup>151</sup> SW (VII, 384).

je přirozeně věčný“;<sup>152</sup> protože pouze jen tak „je svoboden a sám věčným počátkem“.<sup>153</sup>

## Shrnutí: Schellingova filosofie svobody

Pokusme se celkově shrnout naše tři hlavní části a na závěr formulujme teze, které z mé práce vyplývají.

V první části byl načrtnut výklad nadpisu, který byl úvodem k celé problematice svobody. V další části se potvrdily některé naše domněnky vyplývající z tohoto našeho krátkého rozboru: podle Schellinga má lidská svoboda bytnost a ta je předmětem filosofie. Bytnost lidské svobody je založená v *Ungrundu* a uskutečňuje se pomocí inteligibilního činu. Tato bytnost je díky svému založení universální potencií uvolňující se ve svobodném jednání. Zabývat se lidskou svobodou znamená zabývat se vším, co se svobodou souvisí, a takový nárok má každá pravá filosofie. Navíc, sama filosofie je manifestací svobody.

Ve druhé části zabývající se dějinami myšlení Schellingovy filosofie provázející *Freiheitschrift* bylo prokázáno, že tento spis je teprve jistým náčrtem budoucího projektu tzv. filosofie věků a pozitivní filosofie. Přičemž své místo má v tomto spisu i Schellingova raná filosofie např. v podobě přírodní filosofie (např. dvojice atrakce a repulze).

Dále bylo z dějinného kontextu zřetelné, že Schelling buduje svou filosofii na otázce po svobodě. Ve Spisu o svobodě přitom dochází k dalšímu posunu v otázce svobody: předmětem filosofie má být lidská svoboda v celku světa. Pro filosofické uchopení svobody a celku světa Schelling přivádí do své filosofie Boha, a tak se jeho filosofie stává theologií v nejpůvodnějším smyslu.

Podíváme-li se na Schellingovu filosofii pod lupou německého idealismu, může se konstatovat: Schelling je v rámci idealismu výjimečný především svým obratem k existenci a tím, že v duchu pozitivní filosofie přepracovává inteligibilitu. Ve *Freiheitschriftu* je inteligibilita *ztělesněna* v dějinách a to skrze dějiny prapočátku – *Ungrundu*, ke kterému se člověk vztahuje. *Ungrund* sám je počátkem onotologie. Jinak

---

<sup>152</sup> SW (VII, 388).

<sup>153</sup> SW (VII, 386).

vyjádřeno, onen věčný prapočátek je v člověku v jeho bytnosti a je propojen s časem. Proto je člověk schopen inteligibilního činu, v němž se sám určuje, protože určuje sám sebe ve věčnosti. Schelling tímto ukazuje inteligibilitu ve svém počátku a představuje, *jak* je otevřena cesta lidské svobodě.

Protože *Ungrund* je počátkem Božího i lidského jednání a je základem volního jednání, stává se Schellingova filosofie ve *Freiheitschriftu* filosofií vůle, a tím se zásadně liší od ostatních idealistů. Schelling vlastně chce ve své filosofii ukázat, *jak* je možné, že probíhá rozhodování, a *jak* povstává motivace k činu. Klade si otázku: kde se vzalo ono prvotní zmocnění k dobru a ke zlu? O obratu k vůli a motivaci svědčí dialektická dvojice základ a existence, jež je vykreslena jako dvě vůle ve vzájemném napětí a personalita je popsána jako svár těchto dvou vůlí.

Ve třetí části byla analyzována některá klíčová místa Schellingovy argumentace, a tak se i z hlediska Schellingova textu potvrdilo, že naše závěry z prvního a druhého oddílu jsou slučitelné s Schellingovým textem i s celkovou intencí jeho autora.

Ve třetí části bylo ukázáno na otázku po bytnosti lidské svobody, která čelí dvěma základním aporiím: systému a svobodě; nutnosti a svobodě. To, co překonává tuto dvojici problémů, je indiferentní bod, který je dále ukázán jako prostá hlubina, v níž vše spočívá. Rozum má v této indiferentní hlubině svůj základ. Jinak vyjádřeno, protiklad svobody a nutnosti, resp. svobody a systému, překonává Schelling zavedením *Ungrundu*, který dává člověku skrze jeho duchovní dimenzi zmocnění ke svobodě, k tomu, aby volil dobro nebo zlo.

Shrnutě řečeno: Schelling se snaží plně vymanit lidskou svobodu z pout determinace a nahodilosti. Vykazuje svobodě zvláštní místo v před-světské rovině, která je přítomna při každém lidském rozhodování. Ukazuje na důležitost lidského rozhodování a klade na člověka radikální odpovědnost. Schellingův projekt lidské svobody završuje Kantovu filosofii svobody a předznamenává důležitá témata filosofie 20. století (např. filosofie vůle).

Schelling v celém *Spisu o svobodě* zcela přeformulovává tradiční otázku filosofie. Zatímco v západní tradici již od Parmenida je hlavní otázkou filosofie otázka po bytí a jsoucím, Schelling se ve své filosofii ptá po svobodě a svoboda je podle něj hlavním



předmětem celé filosofie. Proto Schelling ve *Spisu o svobodě* říká, že „vůle je prabytí“. Protože jediné, co odhaluje otázku po bytí, je vůle a svoboda.

## Seznam použité literatury

- Beierwaltes Werner, Platonismus a Idealismus, Praha, 1996.
- Brown Robert, The Later Philosophy of Schelling: The Influence of Böhme on the Works 1809-1815, Lewisburg, 1977.
- Bruneder Gertrud, Das Wesen der menschlichen Freiheit bei Schelling und sein ideengeschichtlicher Zusammenhang mit Jakob Böhmes Lehre von *Ungrund*, in: (Archiv für Philosophie 8), 1958.
- Coreth Emerich, Filosofie 17. a 18. století, Olomouc, 2002.
- Eliade Mircea, Mýty, sny a mystéria, Praha, 1998.
- Fichte Johann. G., Werke, 11 Bde., Berlin 1971 (reprint).
- Gamm Gerhard, Der deutsche Idealismus, Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling, Stuttgart, 1997.
- Habermas Jürgen, Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn, 1954.
- Hegel George W. F., Fenomenologie Ducha, Praha, 1960.
- Heidegger Martin, Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit, Freiburger Vorlesungen 1936, Frankfurt, 1988.
- Hennigfeld Jochem, F.W.J. Schellings: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Darmstadt, 2001.
- Jaspers Karl, Schelling, Größe und Verhängnis, München, 1955.
- Kant Immanuel, Kritika čistého rozumu, Praha, 2001.
- Kant Immanuel, Kritika praktického rozumu, Praha, 1996.
- Marx Werner, The meaning of Aristotle's Ontology, Michigan, 1975.
- Moiso Francesco, Gott als Person, in: (Höffe/Pieper vyd.), 1995.
- Mokrosch Reinhold, Theologische Freiheitphilosophie, Frankfurt, 1976.
- Plitt Gustav, Aus Schellings Leben in Briefen, Reprint Hildesheim, Zurich, 2003.
- Schelling Friedrich. W.J., Ausgewählte Werke, z: Friedrich Wilhelm Joseph von

Schelling sämtliche Werke, Stuttgart/Augsburg 1856-1861, 10 Bde., Darmstadt 1966.  
(Podle tohoto vydání jsou v mé práci uváděny citace.)

Schelling Friedrich.W.J., Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů, Praha, 1992.

Schröter Manfred, Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings entwickelt aus seiner ersten philosophische Abhandlung „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“, Disertace, Jena, 1908.

Schulz Walter, Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen, 1975.

Schulz Walter, J. G. Fichte: Vernunft und Freiheit, Pfullingen, 1962.

Schulz Wilhelm A., Oetingers Beitrag zur Schellingschen Freiheitslehre, in: (Zeitschrift für Theologie und Kirche 54), 1957.

Tilliette Xavier, Schelling: Biographie, Stuttgart, 2004.

Tillich Paul, Systematic theology I, Chicago, 1961.

Williams Charles, The Descent of the Dove, New York, 1939.

Žižek Slavoj, The Abyss of freedom/Ages of the World, Michigan, 1997.

Žižek Slavoj, The Invisible Remainder: On Schelling and Related Matters, New York, 2007.