

(K 200. výročí narození F. W. J. Schellinga)

JIŘÍ ČERNÝ, Ústav pro filosofii a sociologii ČSAV, Praha

ČERNÝ, J.: Controversy about Schelling. *Filozofia* 30 (1975), No 5, p. 524—539.

In the contemporary idealist philosophy an interest in Schelling is topicalized, namely in the second period of his philosophy where he approaches the newly conceived theism and gnosticism. The fragmentariness of his thinking is being emphasized and there are attempts at taking advantage of later Schelling's works for a search for sources of the philosophy of existence. F. W. J. Schelling is often detached from the thought tradition of the German classical philosophy and declared the beginning of the new thinking leading through Kierkegaard to Heidegger. On the other hand the Marxist philosophy tries to understand Schelling as a phenomenon of the German classical philosophy in the long development of which both its theoretical start and the symptoms of its disintegration are reflected; its objective idealism has its place in the history of dialectics. Schelling's greatest importance consists in „the sincere idea of his youth“ (Marx). This is to say namely the ideas of the dialectical connection of spirit and nature, of organic and inorganic nature, of the eternal fight of contradictory forces etc. from the time of his Leipzig and Jena stay. Especially then the idea of nature as a dialectical unity of infinite productivity and finite products as crystallization of this contradictory process contains the idea of endless reproduction of contradiction as the main principle of the explanation of the world. In spite of its „romantically utopian“ character it is just this natural dialectics of Schelling's that is of the greatest importance in his legacy of ideas.

Všimneme-li si pozorněji soudobého zájmu nemarxistické — a konec konců i marxistické — filosofie o Hegela a Schellinga, neujde nám několik podstatných rozdílů. Zatímco Hegel (a do jisté míry také Kant a Fichte) k sobě poukával pozornost hloubkou, šíří, pronikavostí a koncizností své filosofie, v níž je vyjádřena v podivuhodné jednotě dialektika i vrcholná metafysika, v níž je skloubena otevřenost dialektických analýz s uzavřeností teleologického systému a s prastarou myšlenkou objektivizujícího se ducha a světa jako jeho postupných projevů, je tomu u Schellinga poněkud jinak. Ucelenost, vnitřní uspořádanost a jednota Hegelovy (a do velké míry i předchozí Kantovy i Fichtovy filosofie) jsou pokládány za průkazný důkaz velikosti myslitele a buď za symptom uzavření a konce jedné z nejdůležitějších tradic evropské metafysiky, anebo naopak za symptom počátku novodobého myšlení. Pro marxisticko-leninskou filosofii pak zejména vzestupná a ucelená linie dialektiky subjektu a objektu, linie řešení společenských a morálních aporií, možnosti dialektického navazování a revolučního využití Hegelova monumentálního díla je naprosto nesporná a průkazná a — až na několik menších období — nebyla prakticky nikdy předmětem sporu.

Jinak je tomu u Schellinga. Jeho jméno je sice vyslovováno často jedním dechem s ostatními jmény německé klasické filosofie a jeho význam je shledáván právě v rozvinutí dialektiky. Je nesporné, že i on, podobně jako jeho jenský přítel, počáteční obdivovatel a později kritik Hegel, byl ve své filosofii

inspirován duchovní přípravou francouzské buržoazní revoluce a společenskými převraty své doby. Nesporné je i to, že nejodvážnější spekulace a nejbujnější fantasie Schellingovy přírodní filosofie (jejichž překypující marnotratnost je nesená gnoseologickým optimismem vyvěrajícím z prudkého pokroku a vzniku nových přírodních věd na přelomu 18. a 19. století) pod svou fantastickou slupkou skrývá řadu vážných myšlenek, které nakonec navázaly v jeho Systému transcendentálního idealismu znovu logicky na předcházející linii německého dialektického idealismu. Nicméně přitom všem je zároveň také jasné, že celková povaha této dialektiky v Schellingově filosofii se radikálním způsobem odlišuje od charakteru dialektiky obsažené v dílech jeho velkých předchodců i současníků. Můžeme-li o vzrůstajícím zájmu o Schellinga v dnešní buržoazní filosofii, pak právě tato epocha Schellingovy filosofie a dialektika panteisticky pojaté přírody jako její vůdčí motiv stojí — ač jejich filosofická aktuálnost je zřejmě i buržoazním filosofickým vědomím stále vnímána — dnes v nemarxisťské filosofii poněkud v pozadí. Co je vlastně trvalým odkazem Schellingovy filosofie, kde a v čem leží její hlavní význam, v tom se řada jejích interpretací neobyčejně různí a odlišuje.

Vcelku je totiž zřejmé, že v dnešní západoněmecké buržoazní filosofii, která si činí největší nárok na novou a aktuální interpretaci Schellingova myšlenkového odkazu, vystupuje do popředí spíše střední a pozdní období Schellingovy filosofie, období křesťanství, theismu a gnosticizmu, které v jeho konečných a reakčních fázích (rok po známé Schellingově přednášce na berlínské univerzitě 1841) nazve jeho mladý současník a posluchač Bedřich Engels plným právem „filosofii zjevení (a autora této nudné mystiky „filosofem v Kristu“). Převažující křesťanská ideologická orientace dnešní západoněmecké buržoazní společnosti obrací, ať už vědomě či nevědomě, zájem svých filosofů a ideologů ke „křesťanským tradicím“ v německé filosofii. A náhodné jistě není ani to, že oproti klasické jasnosti, ucelenosti a uzavřenosti Hegelova idealistického systému je zdůrazňována neuzavřenost, fragmentarita, mystická temnota a dokonce i tragická zlomenost Schellingovy filosofie, že jeho nezodpovězené otázky jsou ceněny právě pro svou nezodpovězenost, že jeho odvrát od racionální dialektiky, odvrát od snah sjednotit transcendentální a přírodní filosofii v jediný identitní systém a jeho obrát směřující k dialektice iracionálního je ceněn právě pro svou „odvahu“ odejít od problémů nabízených vědou a rozpory společnosti k problémům náboženství mystiky, od empiricky průhledného k neprůhlednému a tajemnému, že jeho přechod od hledání jednoty světa přírody a lidského ducha k hledání jednoty světa s bohem je právě svůdný svým nenacházením jistot vůbec. Karl Jaspers ve své známé schellingovské monografii konstatuje „mnohoznačnost tohoto muže, která jej zároveň činí zajímavým“. Schelling je pro něho „snad prvním moderním myslitelem ve smyslu duchovní nepevné křehkosti příslušející k našemu světu“. (1, s. 7) Jeden z mnichovských schellingovských interpretů (a zároveň Jaspersových odpůrců) M. Koktanek zjišťuje, že „Schelling je silnější v hledání než v nalézání, v tázání než v odpovídání; je stále na cestě; stále zakouší nové výzvy, jimž se, bezpochyby daleko přístupnější takovému

vlivu, znovu přiklání". (2, s. 7) A konečně H. Knittermeyer tvrdí, že „každé nové dílo Schellingovo bylo zároveň i novým fragmentem jeho filosofie". (3, s. 85 a j.) Zároveň však zdůrazňuje i jistou kompozici, logičnost a řád uvnitř této fragmentarity.

A tak bychom mohli pokračovat dál: Tillich označuje Schellingovu filosofii zjevení za „základní dokument existenciální filosofie" (podobně v ní vidí základ existencialismu i G. Marcel), pro M. Schrötera je raná Schellingova filosofie jen „přípravou" pro filosofii s arši a Schellingova „filosofie mytologie" je pro tohoto schellingovského badatele „nejh'ubší, nejvýznamnější a nejobsáhlejší, jaká kdy byla vytvořena", H. Fuhrmans interpretuje Schellingovy Weltalter jako „real-idealismus", k němuž dali podnět Goethe a Herder, W. R. Corti píše knihu o Schellingově Mythopoesie des Werdenden Gottes, katolický schellingovec W. Kasper hledá u Schellinga „svobodu a rozhodnutí, zhroucení dialektického myšlení před otázkou boha, zhroucení kulturního optimismu a víry v pokrok, tušení nastupujícího nihilismu jako důsledku Hegelova myšlení a na neposledním místě též rozlišování mezi Absolutnem... a bohem křesťanství". (4, s. 6)¹ A tak vidíme-li dnešní rozložení zájmů o Schellinga v soudobé buržoazní filosofii střizlivě, nemůžeme se ubránit konstatování, že v jedné její vlivné a ideologicky exponované části je oživení zájmu o střední a zejména pozdní fázi Schellingova myšlení jistým pokusem o hledání iracionálních jistot zdůvodňujících vlastní krizovou povahu dnešního buržoazního myšlení.

Tím ovšem nechceme snižovat a podceňovat pramenný přínos i nové osvětlení některých stránek Schellingovy filosofie v dílech odborných interpretů uvnitř soudobé buržoazní filosofie, jako např. v pracích Knittermeyerových, Zelnarových, Schröterových, Fuhrmansových, Schulzových, Tillietových, Semerariho, Massolových aj., nebo skutečný zájem o dialektiku Schellingova vývoje i o vývoj Schellingovy dialektiky (byť analyzovaný především na jeho ideové filiaci vůči kantovským a fichtovským zdrojům) u Habliů zela, Harikopfa, Marquarda, Wielanda aj. Fragmentarita Schellingova díla, která je v určité části soudobých schellingovských buržoazních interpretací hypostasována do samostatného filosofického významu, je nicméně — zejména ve srovnání s ostatními čelnými představiteli německé klasické filosofie — nepopíratelným faktem. To potom způsobuje, že i aktuální akcent a soudobé ideové využití Schellingovy filosofie je různé.

A jestliže jsou v dnešní buržoazní vědě filosofové, kteří zkoumají z idealistického stanoviska motivy a povahu Schellingovy dialektiky (Schneiter, Harikopf

¹ Když schellingovský badatel z NDR ve své stati hodnotí tuto novou vlnu zájmu o staršího Schellinga v západoněmecké filosofii (srv. 5, s. 859—871), může plným právem mluvit o „strukturální podobnosti mezi schellingovskou restaurační ideologií a charakteristickými rysy pozdní buržoazního myšlení". Podle Förstera byly v předválečné německé filosofii „použity motivy myšlení pozdního Schellinga proto, aby byla zdůvodněna a doložena krizová situace, do níž se dostal buržoazní svět, ve fantastickém pokřivení rozporu mezi racionalitou a životem". O poválečné západoněmecké filosofii pak Förster uvádí, že „rostoucí zdůrazňování Schellinga je symptomem zesílené klerikalizace západoněmecké poválečné filosofie. Tu vytváří jistou konformitu vůči Schellingově křesťanské filosofii zjevení".

aj.), jiní, kteří kladou důraz na filosofii identity (Bockmühl aj.), jiní na jeho pojednání o lidské svobodě (na jedné straně Heidegger, na druhé straně západoněmecký marxista Sandkühler), jiní na filosofii času, dějin, existence (na jedné straně Schröter, Fuhrmans, na druhé straně představitel frankfurtské kritické teorie Habermas), pak v dosavadním marxistickém schellingovském bádání má veškerá variabilita zámu o aktuální význam Schellingovy filosofie jediný ústřední a spojující motiv. Tímto ústředním motivem (ať už vyjdeme ze starších sovětských prací Asmusových, Maksimovových, Zlotovových, či novějších Šinkarukových, Guligových, Liňkovových, Lazarevových, či z prací německých marxistů Buhra a Irritzte či Sandkühlera) je velké téma *dialektiky*, a to dialektiky poznání, dialektiky subjektu a objektu, dialektiky přírody a vzniku lidského ducha, dialektiky společnosti a svobody a konec konců i dialektiky času a dějin. Jedině Schellingova dialektika, která na mnoha místech dosahuje pozoruhodné hloubky a pronikavosti, je oním velkým spojujícím článkem, který nám může pomoci uvidět aktuální smysl Schellingovy idealistické filosofie v souvislosti s ostatní německou klasickou filosofií a zároveň vymežit její historické místo. Neztratíme-li tuto myšlenku ze zřetele, můžeme pak v otázce celistvosti či fragmentarizace Schellingova myslitelského díla souhlasit s formulací, že Schellingova filosofie „redukována na svá podstatná základní určení se otvírá jako diferencovaná identita, jako systém bez systémového nároku. Ukazuje průchozí zájem o některé základní otázky, jež mají v rozlišitelných úsecích jeho života analogická a svou systémovou funkcí určená místa“. (6, s. 81)

Tím se ovšem dostáváme k vlastní problematice vývojové celistvosti Schellingova díla. Nejprve stručně k otázce *periodizace*, která víc než u kteréhokoliv jiného myslitele té epochy má svůj vnitřní hermeneutický a v soudobé filosofii aktualizovaný význam. Spor o ni je velice starý a počíná prakticky ještě za Schellingových bezprostředních současníků a následovníků (H. F. W. Hinrichs, H. Heine a j.). Podle E. von Hartmanna lze vidět dvě hlavní periody, údobí „čistého racionalismu a čistého pantheismu“ (1794–1806) a údobí „vyššího empirismu a spekulativního teismu“ (1806–1854). (7, s. 1) K tomuto mínění se vcelku přiklání ze soudobých badatelů i Fuhrmans, který dělí Schellingovu filosofii do „dvou velkých period, totiž od r. 1795 do r. 1806 (perioda filosofie identity) a od r. 1806 do r. 1854 (perioda křesťanské nebo pozitivní filosofie)“. (8, s. 6) Zeltner — a podobně i W. Schulz a H. Knittermeyer — přikládají velký význam vypracování identityního systému kolem r. 1801, protože prý právě zde se skrývá problematika pozitivní filosofie, „před níž celá dialektika konečného (jak ji potom velkolepě dokončil Hegel) klesá zpět do negativního a nerozříšeného“, t. j. „romantický požadavek totality je překonáván věčností, jež může dopomoci teprve všemu časovému k pravé pozici“. (9, s. 7)² Jak je vidět, v Schellingově romantické myšlence totality, to jest dynamické totality jednotného světa přírody a ducha, cítí dnešní představitelé idealistického myšlení dobře její

² Podle M. Heideggera znamená „nejvyšší výkon“ Schellingova myšlení jeho dílo *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* z r. 1809 a je zároveň „jedním z nejhlubších děl německé a tím i západní filosofie“. (10, s. 2)

pan'eis'ický až materialistický obsah a proti její „negativitě“, pozemské omezenosti, určenosti a naturalismu staví „věčnost“, „časovost“ i teistický výklad pozdějšího období.

V této souvislosti nelze neuvest ostrý nesouhlas, s nímž se setkaly názory Jaspersovy. Podle něho u Schellinga není vztah k dřívější tvorbě, ani její zavržení. „Nejedná se o pokračování myšlenkového celku, ale o vysřídání zájmu v láce a o akcenty a tendence, o zachycení inuicí. Proto se znovu a znovu pouští do díla a končí ve formě přednášek, jež ovládají jeho poslední desetiletí.“ Všechny s'avné Schellingovy spisy, to, co sám publikoval, spadají do takřka studentské a seminární doby. Jaspers spatřuje jistý obrat u Schellinga kolem r. 1804 (v *Abhandlung über die Religion*), avšak přes o je pro něho Schelling stále týž: „Jes'liže usoupíme jakoby zpět a přehlédneme-li, pokud jsme s to, celé skupiny děl i dílo v celku, přesvětlíme se, že se zde neodehrávají žádné skutečné změny způsobu myšlení, že zde nevystupují žádné skutečně nové obsahy, ale že se zde jen posky'ují přednosti, provádějí zúžení, že zde vyrůstají dávno přítomné zárodky, že si zde přisvojuje nové obsahy stále stejný a setrvalý způsob myšlení.“ Schellingovo myšlení podle Jasperse není možné pojmut jako jediný systém, avšak zároveň je nejpodstatnější „jediná velká jednota Schellingova myšlení, proti níž všechny vývojové změny a periody jsou druhého rázu“. Jaspers bagatelizuje Schellingovo vlastní rozlišení mezi filosofií pozitivní a negativní; přiznává sice, že výs'ovně označil svou dřívější filosofii za „negativní“ a pak za „pozitivní“ tá, která přináší něco nového. Avšak to se prý stalo v polemice s Hegelem. V ní Schelling použil formy sebekritiky jako kritiky Hegela, čili negativní filosofie je — podle Jasperse — skutečně také něčím negovaným (I, s. 52—62) Jaspers, kromě své zaujatosti vůči německé dialektice vůbec, popřel tedy tradiční a Schellingem samým zavedené dělení jeho filosofie na *filosofii negativní a pozitivní*. To samozřejmě vyvolalo u mnoha schellingovských badatelů odpor.³

Schelling skutečně ve svých *Weltalter* (z r. 1811 a 1813), které jsou dnešními idealistickými interprety tak ceněny právě pro svou jistou *negaci* předchozí Schellingovy filosofie, se snaží distancovat od své dřívější filosofie (a zřejmě také od absolutně pojmově logické filosofie Hegelovy). Pokládá zde „za zcela dobrou definici negativní filosofie“ to, že se vztahuje jen k čistému myšlení, a že tak potom „všechno ve skutečnosti dostává jen logickou souvislost a proti tomu se

³ S Jaspersovým popřením zásadního zvratu v Schellingově vývoji, s tvrzením, že Schelling neprohlásil jako Kant své dřívější spisy za překonané, že je nechtěl opravit, ale jen doplnit, polemizuje ve své disertaci velmi ostře A. M. Koktanek. Cituje — z mrichovského opisu Schellingovy přednášky *System der Weltalter* z r. 1827/8 — vlastní Schellingovu „s'bekritiku“: „... to jsem se falešně snažil podat apriori, to znamená z rozumu“, a dodává k ní: „Jak velice by musel asi Schelling sám sebe obžalovat, aby si získal nějakého milostivého Jasperse?“ Odpírat Schellingovi vnitřní lidskou proměnu ve smyslu zrání je podle něho neporozuměním, které by nemělo zvláště filosofovi existence uniknout. „Skrze takováto neporozumění se odhaluje údajný existencialismus moderních filosofů jako všetrčný psychologismus“, ironizuje Koktanek, i když sám nemůže popřít, že Schellingovo stále znovu počínající usilování mělo jednotný základ — „ovšemže svět se stal větším, hlubším, temnějším, protikladnějším a bohatším v reálných danostech i tajemstvích“. (2, s. 165 a n.)

nelogické ve skutečnosti brání". Dovoňává se ve prospěch pozitivní filosofie Aristotela, který „neschvaloval zaměňování logického a řádu bytí“, a který pokládal „za hlavní věc to, co je. Co je to, to teprve přichází na druhém místě“. Pozitivní filosofie se tak sází v tom o smyslu filosofie existence, jak také naznačují některé soudobé interpretace. V těchto teisticko-křesťanských interpretacích je pak *negativní filosofie* chápána jako „Wesenswissenschaft“, jako racionalistický systém nutnosti, který konstruuje svět apriorně logicky, v němž myšlení končí v absolutnu a v němž pojem boha „stojí jako výsledek tohoto systému“. Je jasné, že tím je míněna veškerá filosofie německého idealismu, v němž se jedná o vyšetřování určitých dialektických zákonitostí světa a společnosti či přírody, bytí zákonitostí čistě idealisticky interpretovaných nebo konstruovaných. Naproti tomu Schellingova *pozitivní filosofie* je interpretována jako „Existenzwissenschaft“, to znamená podle Dampfova žáka a Fuhrmansova stoupence Koktanka „systém svobody, v němž vládne historické odvozování a jehož tendencí je empirismus, který se zmocňuje světa aposteriorně geneticky; bůh, jenž je zde počátkem, je živoucí, osobní bůh; jeho bytost poznáváme v jeho činech a projevech“. (11, s. 73)⁴ Je jasné, co je cílem tohoto srovnávání. Tento směr buržoazní interpretace Schellinga se sice nesnaží odbýt jeho „negativní filosofii“ mávnutím ruky, ale zato se v ní snaží naprosto ignorovat „upřímnou myšlenku Schellingova mládí“, to znamená přehlížet její realitou dýšící obsah, její optimismus a její myšlenkovou odvahu, tluknutí srdce její živé dialektiky, a naopak vyčlenit a zdůraznit pouze její idealistickou spekulativnost, vyličít ji jako systém neživotnosti a vyumělkovanosti oproti druhému „pozitivnímu“ období, jež se pak jeví jako něco dodnes neuzavřeného, živého, podnětného, světu náležejícího, zkrátka jako něco, čeho může moderní křesťanský a negativní teologii poučený a školený filosof dobře využít. Tato tendence — přes všechny rozdíly — je skryta i v argumentacích Jaspersových.

Odtud je potom pochopitelná i další metodologická rozepře, která se objevuje v přístupech buržoazní filosofie k Schellingovi: Schelling v *takové* interpretaci předznamenává již *zcela nový počátek*, novou tradici moderní buržoazní filo-

⁴ Podobně také ve své citované disertaci Koktanek staví „negativní“ a „pozitivní“ filosofii do určité významové kontrapozice a v této kontrapozici přiznává Schellingově negativní filosofii svůj význam. Přechod od negativní k pozitivní filosofii je v jeho interpretaci zároveň přechodem od nutnosti ke svobodě, od filosofie podstaty k filosofii skutečnosti, od idealismu ke křesťanství. V tomto smyslu se snaží postihnout určitý vztah mezi Schellingem a Kierkegaardem. (Kierkegaardova subjektivistická dialektika sehrála svou fundamentální roli při vzniku moderní „negativní teologie“ i při vzniku existencialismu a Kierkegaard si sám opsal Schellingovu přednášku *System der Weltalter*.) Ostatně před Kierkegaardovou autoritou, jak se zdá, padá pro Koktanka kladný smysl Schellingovy filosofie vůbec. Kierkegaard se na ní poučil jen v záporném smyslu. Schelling prý chtěl uzavřít původně svou negativní filosofii pozitivně, avšak od svého *System der Weltalter* „poznal, že nutné bytí je jiného řádu než bytí svobodné“. „Toto absolutní, toto jsoucí, jež emanuje v logickém procesu, to může být »arché« světa věcí, bohem hvězd a kamenů, rostlin a zvířat, ale nikoli živoucím bohem, k němuž volá poděšené ja.“ (11, s. 75) Je jasné, že zde jde o otevření problematiky existence člověka (a jeho „živoucího boha“), a že nelze proti tomuto druhu buržoazní interpretace Schellinga postavit argument založený jen na obhajobě raného Schellingova panteistického naturalismu proti pozdějšímu ryze idealistickému teismu, ale že se zde dostávají na pořad ideologické diskuse otázky lidské svobody a konkrétní lidské skutečnosti vůbec.

sofie. Zejména jeho filosofie „Věků“ a jeho pozdní filosofie, ač také vyrostla z německého idealismu a ač je s ním spjata nesčíslnými myšlenkovými poučy, přece jen znamená „průlom z idealistického systému rozumu, vzestup, nebo chcete-li: návrat — ke křesťanství, svobodě a k nikoli apriorně konstruované skutečnosti“. (11, s. 23) Otázka se tedy vyhroutil v dnešních nemarxistických schellingovských bádáních takto: patří Schelling ještě k vrcholům německé filosofické klasiky, anebo je to již zcela něco jiného, z tohoto myšlenkového okruhu radikálně vykračujícího? Zatímco např. Horst Fuhrmans slaví v Schellingovi „překonavatele německého idealismu“, vidí v něm naopak Walter Schulz jeho dokonavatele a dává jej do souvislosti s Fichtem a jeho pozdní filosofií. (12)⁵

Domníváme se nepokrytě, že tato otázka je vyhrcoena jako důsledek ideologické aktualizace některých stránek Schellingovy filosofie v soudobém buržoazním myšlení. Schelling — podle našeho názoru — musí být zkoumán jako *jev německé klasické filosofie*, v jehož osobním filosofickém vývoji se odráží zároveň její velký teoretický a myšlenkový nástup i zároveň její rozpad podmíněný společenskou situací a jejím obecně teoretickým výrazem, t. j. ohlasy a duchovními otřesy několikaletých peripetií německé buržoazní revoluce, jakož i epochou konzervativně restauračního úsilí a myšlení. Schelling svou dialektikou rozumu a přírody, dialektikou svobody a nutnosti, složitě a citlivě reprodukuje rozpory tehdejší společnosti, a zároveň zaznamenávající sřet odvážně kombinující a spekulující vědy s náboženskou a křesťanskou tradicí, nesporně patří k německé klasické filosofii; daleko ve větší míře než u ostatních jejích představitelů jsou v něm zvýrazněny rozpory mezi racionalitou a iracionalitou idealismu, mezi dialektikou a metafysikou, mezi analýzou skutečnosti a prázdnou spekulací, mezi tendencí k vědeckému poznání a tendencí náboženskou. „Spolu s ním pracovalo literární a filosofické myšlení v době, která revolucemi 1789, 1830 a 1848 rozbíjí politické a ideologické kontinuum, v naprosto nové kvalitě.“ Faktem zůstává, že pro Schellinga asi platí ještě daleko víc to, co Marx a Engels předhazoval v německé ideologii mladohegelovcům: totiž výtku bezradnosti a nenápaditosti v otázce „souvislosti německé filosofie s německou skutečností“. (6, s. 42) Schelling je představitelem pokrokových i reakčních stránek německé „romantické filosofie“ zároveň. Marxisticko-leninská filosofie se právem hlásí k oněm stránkám jeho filosofického myšlení, které jsou poznamenány důvěrou v poznání lidského ducha a jež se dají zahrnout do „upřímné myšlenky Schellingova mládí“.

Dříve však, než se pokusíme charakterizovat tuto „upřímnou myšlenku“, zmiňme se stručně i o otázce *ideových předchůdců a filosofických učitelů* F. W. J. Schellinga. I tento problém dostává v některých diskusích buržoazní filosofie svůj zvláštní hermeneutický smysl. Je jistě něco jiného, jestliže se u Schellinga

⁵ Srovnej k tomu též: 13, s. 5, kde se hodnotí tyto dvě základní pozice a ukazuje se, jak u Fuhrmanse je ve středu pozornosti problém existence a ostatní imanentně filosofické problémy jsou zanedbávány, a jak naopak u Schulze problém existence je spíš okrajový, na pokraji celkové filosofické problematiky německé klasické filosofie. Oběma, ač je pokládá „za nejlepší znalce Schellinga našich dnů“, autor vytýká „svěráznou polaritní jednostrannost“, a ostatním navíc ještě, že pozdní Schellingova filosofie je vykládána „čistě religiózně“.

zkoumá a vyzdvihuje „dědictví Svatého písma“, „dědictví mystiky“ (jak středověké Taulerovy a Böhmovy, tak i např. v dialogu *Clara* mystiky Swedenborgovy), dědictví „švábského pietismu“, zejména jeho teosofického a naturfilosofického představitele Oetingera (ve vlivu na Schellingovo pojetí poencí a problému smrti)⁶, než když je u Schellinga zdůrazňována tradice Spinozova, Leibnizova, Herderova a blízké naturfilosofické příbuzenství s Goethem (včetně vzájemného osobního ovlivnění v době Schellingova jenského pobytu)⁷. Nechceme přehlížet vliv mystiky na Schellingův pozdější iracionalismus a teismus. Nicméně z hlediska zkoumání některých panteistických a materializujících tendencí v Schellingově filosofii přírody je Spinozův vliv — proti němuž se někdy Schelling sám výslovně brání — zvláště patrný a celá koncepce Schellingovy Weltseele v rozvíjení dialektiky mezi „natura naturans“ a „natura naturata“ je bez Spinozy nemyslitelná⁸. Ještě častěji a obšírněji bývá v schellingovské literatuře diskutována otázka Schellingova výchozího fichteanismu nebo kantianismu. Tato otázka má nepochybně svou důležitost pro pochopení vnitřních souvislostí a ideové genealogie některých dialektických míst Schellingovy rané filosofie, přírodní filosofie, jeho filosofie identity, svobody atd. Prakticky každý badatel je nucen na tuto otázku odpovídat. I zde však bývají někdy závěry interpretací extrapolovány do dvou protikladů, ačkoli je patrné, že zde jde spíše o dialektiku vývoje, v němž podle povahy teoretické látky i otázek stavených objektivně výstavbou myšlenkového díla samotného, se v té či oné fázi akcentuje jiná stránka a inspirativní moment předcházejících filosofických učen. Zatímco např. H. Knittermeyer vidí ustupovat bezprostřední Fichtův vliv prakticky už od Schellingova raného spisu *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796) a naopak sílit vliv jak kantovské etiky, tak i „nadteoretické a nadpraktické zákonitosti“ přírody pod působením Kantovy *Kritik der Urteilskraft*, pak jiní, např. W. Hartkopf, zdůrazňují především transformaci fichtovských vlivů při vytváření Schellingovy dialektiky. Je zajímavé, jak Hartkopf přitom snižuje hodnoty dialektiky přírodní filosofie. Schelling podle něho plně pochopil a ovládl Fichtovu dialektiku a přenesl ji na jiné oblasti. „Zároveň však tím, že ji nekriticky a vysoce spekulativně rozšířil i na naturfilosofii, což se v pozdějším vývoji přírodovědného bádání ukázalo jako neudržitelné, není bez viny na nedůvěře, která se později vůči dia-

⁶ Srovnej např. BENZ, E.: Schellings theologische Geistesahnen, Wiesbaden 1955. Vlivy „židovské kabbaly“ a „protestantské mystiky J. Böhma“ zdůrazňuje u Schellingovy myšlenky o „kontrakci Boha“ též J. HABERMAS ve své stati *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus*. In: *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M 1963, s. 121. Böhmovým a Oetingerovým vlivem se zabývá též práce Američana Fredericka KILEA, O. J.: *Die theologischen Grundlagen von Schellings Philosophie der Freiheit*, Leiden 1965.

⁷ Shody a rozdíly mezi Schellingovou a Goetheovou dialektikou jsou podrobně ukázány v práci Erwina Jäckle (14, s. 295—333). Tam je též proveden rozbor příbuzných myšlenek polarity, pra-fenomeny, organismu, systoly a diastoly světa atd. „Jede Übereinstimmung zwischen Goethe und Schelling wurzelt in dem tragenden Gedanken eines durchgreifenden organischen Weltaufbaus. Kant entwirft neben Goethe und mit ihm im Gegensatz zur Aufklärung die Idee der inneren Zweckmässigkeit der Lebewesen... Im Widerspruch mit Kant aber entwickeln Goethe und Schelling die Kontinuität der gesamten Natur“ (s. 327).

⁸ „Spinoza steht überall im Hintergrund, im Gegensatz zu ihm und im Hinblick auf ihn gewinnen alle Aufstellungen Schellings über das absolute Ich erst Leben und Bedeutung.“ (3, s. 52)

lektice šířila ze strany přírodních věd a ještě není zcela obecně překonána.⁹ Další rozpracování dialektiky u Schellinga spočívá podle Hartkopfa v tom, že Schelling hledá pro vědomí, které u Fichta neslo dialektiku subjektu a objektu, vyšší základ, absolutní já; Schelling⁹ tak podle tohoto výkladu zmetafysičtjuje, ontologizuje dialektiku subjektu a objektu. (15, s. 3–23; s. 227–248) Věšina badatelů však váží vliv obou Schellingových ideových předchůdců střízlivě a opatrně. Objektivní idealismus Schellingův je nepochybně již vyšším stupněm ve vývoji německé idealistické filosofie než transcendentální idealismus Kantův a Fichtův a rozhodně jej nelze — ani v jeho počátcích, ani v jeho přírodně filosofické etapě — chápat jen jako pouhou transformaci kantianismu nebo fichteanismu.¹⁰ Vcelku je patrné, že tam, kde jde o Schellingovo pojetí objektivního světa a jeho sil, přírody, organismu atd., je víc v popředí zámu myšlenkový vzor Kantův; kde jde o problém subjektu a objektu, svobody a společnosti, tam pak je sledován víc vliv Fichtův. Schellingův vztah k jeho filosofickým současníkům¹¹ a zvláště pak k Hegelovi (či později na jedné straně ovlivnění Feuerbacha a na straně druhé Kierkegaarda) by stál za zvláštní práci a nemůžeme jej v této stati řešit.

Otázka, která však zde musí být pro marxisticko-leninské zkoumání Schellingovy filosofie položena, zní podle našeho názoru takto: *má či může mít Schelling své legitimní místo v německé klasické filosofii jako jeden z teoretických zdrojů marxismu?* Odpovídáme na tuto otázku jednoznačně kladně. Zároveň se domníváme, že Schelling překračuje Kantův a Fichtův filosofický obzor jak po metodické stránce, t. j. v rozvinutí některých dialektických přístupů

⁹ Hartkopf např. ukazuje, jak v Schellingových *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/7) se interpretuje kantovské pojetí zákonů světa; podle Kanta jsou tyto zákony původní formy lidského rozumu, avšak u Schellinga — už ve fichtovském pojetí — „představují původní způsoby jednání našeho ducha“. Čili i Kant je chápán prostřednictvím Fichta.

¹⁰ V Kantovi a Fichtovi zapadl celý objektivní svět, stal se něčím nerozeznatelným, co je sama o sobě, nebo co je čistým materiálem mé povinnosti. Zapadla celá kvetoucí, živá a také obklopující příroda a filosofie se ocitla v nebezpečí, že se ztratí čistě v subjektivním prvku čistě idealistické filosofie, na oně cestě, kterou po Fichtovi šli Maimon, Reinhold, Beck, Schulze atd. a další. ... Schelling prorazil touto fichtovskou filosofii: pochopil, že u něho musí všechno jít jen o to, aby získal živoucí přírodu.“ (8, s. 32)

Podle W. Schulze (12, s. XII, XXII) se Schelling pokusil spojit Fichtovo „já“ se spinozovským „pra-jedním“ („Ur-ein“) jako nepodmíněným zdrojem všeho podmíněného. Podle Schulze se Schelling teprve s určením své naturfilosofie jako objektivního samostatného způsobu zkoumání odpoutává od Fichta, jenž prohlásil transcendentální filosofii za jediné oprávněný filosofický systém, a navrácí se k původnímu počátku světa vlastního filosofování: k ideji absolutna, jež předchází jako „pra-jedno“ vši mnohosti.

V novějším schellingovském zkoumání marxisticko-leninské filosofie stojí např. proti poněkud jednostrannému tvrzení J. S. Liňkova, že „Schellingova zásluha není v dalším rozvinutí dialektiky po Fichtovi, ale jen v jejím použití ke zkoumání jevů přírody“ (srovnej 16, s. 62), daleko komplexnější a jádro věci více postihující pohled V. I. Šinkaruka (17, s. 288), který sice také vidí ve fichtovské dialektice já a né-já východisko Schellingova „transcendentálního idealismu“, avšak jeho vlastní dialektiku už zároveň jako vyšší stupeň.

¹¹ Schellingův vztah ke Schlegelovi, Novalisovi, Schleiermacherovi, Ritterovi, Baaderovi, Görresovi, Steffensovi, Okenovi, Traviranovi aj. je např. zkoumán v cit. práci Knittermeyerové či Fuhrmansové; jeho vztah k „pozdní romantice“, do níž je svým pozdním iracionalistickým dílem také sám oprávněně začleňován, je sledován např. v práci Kurta Hildebranda (18, s. 23–38), také v práci Petera Söllingera (19) a jinde.

k objektivní skutečnosti, tak také po obsahové stránce, kde nastoluje ve své přírodní a identitní filosofii zcela nové otázky, které pronikaly do jeho myšlení jak pod tlakem nově vznikajících a nově nas'upujících přírodních věd, tak i nové společenské skutečnosti, a že ve své přírodní filosofii dosahuje větší hloubky a smyslu pro realitu než dialektická filosofie Hegelova. V tomto smyslu Schelling patří do linie německé dialektiky nejen svým rozvinutím objektivního idealismu na vyšší úrovni, ale tam, kde se dostává k panteisticko-naturalistickému pojetí přírody a člověka, patří k ní také svým daleko hlubším překonáním osvícenského mechanicismu a přírodovědného materialismu na jeho tehdejší osvícensko-materialistické úrovni. Samozřejmě, pro teoretické a filosofické tradice, na něž mohl filosoficky navazovat při svém vzniku Marxův a Engelsův dialektický a historický materialismus, nelze akceptovat bez výhrad celé Schellingovo filosofické dílo; naopak, jakkoli je vidíme — třeba by to byly neustále nové „pokusy“ a „fragmenty“ — v jeho vývojové jednotě, chceme jednoznačně oddělit jeho počáteční důvěru v rozum od jeho pozdějšího iracionalismu, jeho snahu o souzvuk a spekulativní splynutí s přírodou a přírodními vědami od jeho pozdějšího zaměření k mystice a křesťanskému teismu, jeho mladistvou důvěru v poznání a tvůrčí schopnosti lidského ducha od pozdějšího gnoseologického aristokratismu, jeho smysl pro otázky svobody od pozdější apologetiky restauračních tendencí a projevů.¹² Ostatně, i soudobý zájem o Schellinga už svým zaměřením (na některá z mnoha témat jeho filosofie) přímo symptomaticky prozrazuje, kde a v čem pro dějiny dialektiky a dějiny filosofického materialismu může či nemůže spočívat jeho největší význam. Ten je skryt podle našeho přesvědčení v tom, co Engels a Marx nazvali „upřímnou myšlenkou Schellingova mládí“.

Touto „upřímnou myšlenkou Schellingova mládí“ nazývá Marx v dopisu Feuerbachovi z r. 1943 ono jeho mladistvé myšlenkové zánícení, kdy Schelling „na místo transcendentního idealismu postavil rozumný realismus, na místo abstraktní myšlenky myšlenku z masa a krve a na místo úzce specializované filosofie filosofii světa“. (21, s. 474—476) Faktem však je, že Schelling na

¹² Manfred Buhr a Gerd Irritz si ve své práci (20, s. 141 a n.) kladou podobné otázky. Pokud se týká Fichta, ukazují, jak Schellingovým východiskem byla Fichtova. Wissenschaftslehre a problém, jak „já“ může zplodit „ne-já“. Schelling podle Buhr a Irritze převrací v této otázce Fichtův subjektivní idealismus v idealismus objektivní, v němž je postupně pojem „ne-já“, tím, že je do něj pojat konkrétní proces přírody, zevnitř pozměňován, rozšiřován a nakonec zcela překročen. Schellingův protiklad vůči Fichtovi spočívá v tom, že upozorňuje na důležité úspěchy přírodovědy své doby a že vznáší požadavek, aby byly zaneseny do systému filosofie. Buhr s Irritzem si kladou též otázku legitimacy Schellingova místa v německé klasické filosofii; Schelling vedle toho, že je pro ně „inaugurátorem dialektickými prvky bohaté přírodní filosofie“ uvnitř německé klasické filosofie, je zároveň „předchůdcem iracionalistických nauk poznání v nejrozličnějších filosofických směrech a proudch imperialistické buržoazie“. Nehledě na to je „Schellingův svěbytný, i když rozporuplný filosofický výkon nepopiratelný a jeho místo ve vývojových dějinách německé buržoázní klasické filosofie legitimní“ (20, s. 150). Buhr s Irritzem považují Schellinga za „permanentní přechodný jev v této filosofii“, a i když ve srovnání s Hegelem nevytvořil ani dokonalejší systém, ani jej nedostihl po metodologické stránce, a i když „vykoupil svůj přechod k objektivnímu idealismu opuštěním revoluční orientace“, přece jen je — aspoň ve své periodě asi do r. 1810 — důležitým představitelem dialektické filosofie a ve svém naturfilosofickém období „hlasatelem jejích dialekticko-panteistických tendencí“.

počátku 40. let 19. stol., kdy se s jeho filosofií dostanou osobně do styku Marx a ještě více Engels, je už někdo zcela jiný. Proto také B. Engels, autor nejostřejších pamfletů proti Schellingově pozdní reakční a protihegelovsky zaměřené „filosofii zjevení“, vzpomene i při své nemilosrdné kritice právě oné Schellingovy epochy, v níž je jeho tehdejší filosofie ztělesněna jako „zářivá postava Palladina“, jako „svěží dech přírody“, jako „teplý jarní paprsek“, který „padá na semena kategorií“. (22, s. 224)

Samozřejmě, této filosofii přírody, v níž podle našeho názoru dostupuje Schellingova dialektika konkrétního světa svého vrcholu, předcházelo několik raných spisů, v nichž využil zejména dialektických podnětů Kantových a Fichtových. To je obsahem jeho prací *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794), *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* a zejména *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796). V tomto posledním spise se Schellingovi fichtovské „já“ již proměňuje v pojem ducha, který může být pojat pouze ve svém jednání, tedy „als ein ewiges Werden“. Lidský duch je zde vysvětlován jako „sebe sama organizující příroda“ a „vnější svět leží rozevřen před námi, abychom v něm opět našli dějiny našeho vlastního ducha“. Zde se již zřetelně rýsuje přechod k problematice naturfilosofie jako „místu“ v němž se duch setkává s dialektikou sebe sama. Jestliže na počátku stála potřeba doplnit Fichtovu *Wissenschaftslehre* přesnou konkretizací toho, co a jak produkuje „já“ ve svém „ne-já“ a jak je do „ne-já“ začleněna příroda, pak později přechází „transcendentálně dedukční metoda“ fichtovského *Vědosloví* do vysvětlování přírody z jejích imanentních sil. A zde už přijde opět na pomoc dialektická myšlenka Kantovy *Kritiky soudnosti* o přírodě jako boji protikladných sil a o nutnosti chápat organismus jinými měřítky než pouhým diskurzivním rozumem.

Vlastní doménou Schellingovy „upřímné myšlenky mládí“, v níž svým způsobem převyšuje Hegelovu dialektiku přírody, je jeho lipské a jenské údobí (1796–1800). Zde ve svých *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), které jsou někdy chápány jako ideová kontrapozice k Herderovým *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, postuluje filosofii „jako přírodovědu našeho ducha“. „Příroda má být viditelným duchem a duch má být neviditelnou přírodou“ a „v absolutní identitě ducha v nás a přírody mimo nás se má rozřešit problém, jak je příroda mimo nás možná“. Vzájemné dialektické propojení přírodních jevů ho vede k myšlence nekonečné souvislosti a absolutní nekonečnosti přírody: „Počátek přírody je všude a nikde a zkoumající duch nachází tutéž nekonečnost jejích jevů při postupu vzad, jako při postupu vpřed. Aby udržela toto věčné střídání, musela příroda všechno vypočítat do protikladů, musela vyhrotit extrémy, uvnitř kterých je teprve možná nekonečná rozmanitost jejích jevů.“ (23, s. 119)

Další Schellingův spis *Von der Weltseele* (1798) velice zapůsobil na ostatní přírodní filosofii v Německu a teoretickou přírodovědu v Evropě. *Weltseele*, i když je p'na nesprávného, fantastického zevšeobecnování, je přece jen svědectvím zvětšeného odporu proti mechanistickým redukcím vyšších biologických

jevů na nižší. Jedině, zkoumáme-li přírodu jako celek, zmizí podle Schellinga protiklad mezi mechanismem a organismem. Filosofie přitom musí vycházet od organismu. Vším vládnou také polární rozpory. „Prvním principem filosofické přírodní nauky je to, aby vycházela v celé přírodě z polarit a dualismu“, prohlašuje Schelling, a princip polarit se mu stává všude základním metodickým požadavkem. I základ života je nutno vidět „v protikladných principech“ uvnitř i vně živého individua. Ovšem princip života, který si organická hmota vytvořila, je původně amorfni a individualizuje se v životě jedinců; všechny operace přírody jsou neustálou individualizací hmoty. Neruší „mrtvé síly“, ale dává jim jednak směr tvoření a jednak neustále rozdmýchává a udržuje jejich konflikt; a to je právě „světová duše“.

Za vyvrcholení Schellingovy přírodní dialektiky považujeme jeho *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) i s jeho samostatným *Úvodem*. Schelling zde dialektickým způsobem skvěle rozvíjí některé kategorie spinozovského „naturalismu“. Objektivní svět, příroda, je viděn v neustálé rozporuplnosti — a to jako dočasně ustálený objekt, jako produkt (jako „natura naturata“), a zároveň jako činný subjekt, jako neustálá produktivita (jako „natura naturans“) chápána jako ideální nekonečnost, která přechází do empirické nekonečnosti jako „nekonečného vznikání“ (unendliches Werden). Jestliže má příroda dospět k produktu, musí přejít jako produktivita z neurčité v určitou, to znamená, musí být překonána jako čistá produktivita. Romantická myšlenka tvůrčí potence přírody je zde vyjádřena v dialektické myšlence protikladu přírody jako „produktu“ a „produktivity“ — neboť produkt musí být myšlen jako „v každém okamžiku zničený a zároveň v každém okamžiku nově reprodukováný“. Nevidíme vlastně trvání produktu, ale pouze neustálé reprodukování (Reproduciertwerden). Každý jednotlivý produkt je sice určitým krystalem“, nebo jak říká Schelling, „brzdícím bodem vývoje (Hemmungspunct), ale zároveň je v něm uložena i nekonečná evoluce přírody vzhledem k minulosti a budoucnosti“ (24, s. 290—291). Tento pronikavý postřeh, že v každém produktu musí být jako v krystalu nahromaděna předešlá rozporuplná evoluce, a že současně je tento produkt dialektickým východiskem k dalšímu vývoji, že hlavní důraz není ve stabilitě, ale v neustálé *reprodukcí rozporu*, je vůbec jednou z nejlepších myšlenek dialektiky německé klasické filosofie. Opuštění „přátelské polarit“ se projevuje v tom, že Schelling postihuje nyní nejen pouhý fakt protikladnosti v přírodě, ale snaží se zachytit i proces vzniku a reprodukce, *věčného obnovo-
vání protikladů*.

Vliv Schellingovy dialektiky se projevuje i v jeho dalším období. Tam se vrací znovu k problémům položeným transcendentálním idealismem a přes období jeho identitní filosofie až k jeho „real-idealismu“ a posléze i teismu idealistický rys jeho filosofie neustále zesiluje. Nakonec ve formě náboženství a mystiky vítězí zcela nad dialektickým odkazem jeho mládí. Nicméně ještě zhruba v první dekádě 19. stol. je možné sledovat dialektickou linii velmi zřetelně, ať už jde o jeho *System des transzendentalen Idealismus* (1800), který má být „vývojovými dějinami ducha“ a ukazovat, jak „já“ dospívá k vědomí na něm

nezávislého vnějšího světa (přírody), ať už jde o dialektiku reálného a ideálního v jeho úvaze *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1805), a konec-konců i o dialektické motivy konkrétní historicity v jeho *Weltalter* (1811 — 13), byť už zahalené do silné fantasticko-idealistické a teistické podoby. Před marxisticko-leninskou filosofií stojí ještě úkol zhodnotit spravedlivě Schellingovo dílo vcelku, oddělit jeho mladou dialektickou a racionalistickou stránku od pozdějšího idealistického iracionalismu, a přispět tak k celkovému poznání dosud málo zpracovaných oblastí německé klasické filosofie.

Ve shodě s dosavadním bádáním marxisticko-leninské filosofie — a v protikladu k buržoazním interpretacím Schellinga — spatřujeme vrchol jeho myšlenkového vzepětí v jeho dialektice přírody. I tam ovšem Schellingova upřímná snaha dobrat se toho, co tehdejší věda ještě říci nemohla, vedla nu.ně k idealistickým spekulacím a poukazování na „ono třetí“, které leží jako aktivní duchovní podstata v kořenech každého rozporu a každého pohybu vpřed. Nicméně myšlenkové výsledky, jichž tato *u'opická dialektika přírody* dosáhla v německé klasické filosofii, jsou obrovské.¹³ Avšak právě tato její utopická povaha, která jí vdechovala sílu a vedla ke smělym spekulacím, byla zároveň i její vlastní hranicí. Jakkoli Hegel ve své dialektice přírody chápal přírodu je *vnějšně* (z hlediska vývoje ducha), přece jen jeho dialektika právě svým důrazem na *racionálně pojmovou činnost* musela překonat smyslové nazírání, estetizující a čas o myslícký vztah romantické naturfilosofie k přírodě, aby se mohla stát předpokladem pro příští ustavení dialektiky jako *vědecké metody*. Aby se dialektika mohla stát adekvátním nástrojem k poznání objektivních zákonitostí přírody, musela se předtím osvobodit od této přírody samé, *překonat svou u'opicko-naturfilosofickou povahu*. V tom spočívá logika jejího historického vývoje od Schellinga k Hegelovi a od Hegela k Engelsovi. Proto se také dnes — u příležitosti 200. výročí Schellingova narození — může marxisticko-leninská filosofie k tomuto dílu německé klasické filosofie právem a kriticky hlásit.

LITERATURA

1. JASPERS, K. — SCHELLING, K. J.: Grösse und Verhängnis. München 1955.
2. KOKTANEK, A. M.: Schellings erste Münchner Vorlesung 1827/28 „System der Weltalter“, München 1959.
3. KNITTERMEYER, H.: Schelling und die romantische Schule. München 1928.

¹³ Podle Buhra a Irritzte (20, s. 163—5) předčí Schellingova naturfilosofie nepochybně naturfilosofii Hegelovu, i když je Hegelův příspěvek k teorii dialektiky podstatně rozsáhlejší a tedy i účinnější. „Schellingův objektivní idealismus, který začíná od přírody, dospívá tím na rozdíl od Hegela, který svou filosofii začíná logikou, na mnoha místech k tomu, že se převrací v částečné dialekticko-materialistické názory na přírodu.“

Připomeňme též, jak Engels se dovedl vedle ostré kritiky zároveň ujmout později zdiskreditované přírodní filosofie a říci o ní: „Je mnohem snazší napadat s bezmyšlenkovitým vulgum á la Karl Vogt starou přírodní filosofii, než ocenit její dějinný význam. Obsahuje mnoho nesmyslného a fantastického, ale ne více, než současné nefilosofické teorie empirických přírodovědců; a že obsahuje i mnoho, co má smysl, a co je rozumné, začíná se uznávat od rozšíření vývojové teorie.“ A v závěru své poznámky: „Přírodní filosofové jsou k vědomě dialektické přírodovědě v takovém poměru jako utopisté k novodobému komunismu.“ (25, s. 12—13)

4. KASPER, W.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings. Mainz 1965.
5. FÖRSTER, W.: Schelling in der westdeutschen Gegenwartsphilosophie. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin 1968, č. 7.
6. SANDKÜHLER, H.—J.: Friedrich Wilhelm Schelling. Stuttgart 1970.
7. von HARTMANN, E.: Schellings philosophisches System. Düsseldorf 1897.
8. FUHRMANS, H.: Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf 1954.
9. KNITTERMEYER, H.: Hermann Zeltner, Schelling, Stuttgart 1954. In: Hundert Jahre nach Schellings Tod. Philosophische Rundschau, 1956.
10. HEIDEGGER, M.: Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Tübingen 1971 (přednášky z r. 1936).
11. KOKIANEK, A. M.: Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München 1962.
12. FUHRMANS, H.: Schellings Philosophie der Weltalter (Schellings Philosophie in den Jahren 1806—1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus). Düsseldorf 1954.
- SCHULZ, W.: Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Studia Philosophica XIV. Basel 1954.
13. SCHMIED — KOWARZIK, W.: Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings. Diss. Wien 1963.
14. JÄCKLE, E.: Goethes Morphologie und Schellings Weltseele. In: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geisteswissenschaft. 1937.
15. HARTKOPF, W.: Die Dialektik in Schellings Frühschriften. In: Zeitschrift f. phil. Forschung, Bd 23, 1969. H. 1, H. 2.
16. LINKOV, J. S.: Dialektika subjekta i objekta v filosofii Šellinga. Leningrad 1973.
17. ŠINKARUK, V. I.: Teorija poznanija, logika i dialektika I. Kanta. Kijev 1974.
18. HILDEBRAND, K.: Die Geltung der Mythologie Schellings. Ztschr. f. phil. Forschung, Bd XV, H. 1, 1961.
19. SÖLLINGER, P.: Schellings Organon. Diss., Wien 1952.
20. BUHR, M. a. IRRILITZ, G.: Der Anspruch der Vernunft I. Berlin 1968.
21. Marx L. Feuerbachovi, dopis z 3. 10. 1843. MARX, K. — ENGELS, F.: Spisy, 27, Praha 1968.
22. ENGELS, F.: Schelling und die Offenbarung, Leipzig 1842 (MEGA I., 2.)
23. SCHELLING, F. W. J.: Werke II. ed. Schröter, Berlin 1956.
24. SCHELLING, F. W. J.: Werke III. ed. Schröter, Berlin 1956.
25. ENGELS, B.: Anti-Dühring. Praha 1949.

СПОРЫ О ШЕЛЛИНГЕ

Иржи Черны

В современной буржуазной философии становится актуальным интерес к Шеллингу, особенно к среднему и позднему периодам его философии, выступающей под знаком своеобразной христианско-идеалистической философии, теизма и гностицизма. Буржуазная философия ценит у Шеллинга фрагментарность и постоянную незавершенность его мысли. В то же время были предприняты попытки (Ясперс, Тиллих и др.) использовать более поздние произведения Шеллинга для поисков источников философии существования, т. е. обосновать собственное отступление Шеллинга от т. н. негативной философии (философии идеалистической рациональной диалектики и пантеизма) к т. н. позитивной философии («позитивное» понимание отношения между отдельным человеком и богом). Ф. В. Й. Шеллинг, таким образом, отрывается от идейной традиции классической немецкой философии и объявляется началом новой мысли, направляющейся через Кьеркегора, Ницше к Хайдеггеру.

Марксистская философия исходит из того, что Шеллинга следует исследовать как одно из крупных явлений классической немецкой философии, в продолжительной деятельности которого отражаются как ее теоретическое наступление, так и симптомы ее разло-

жения. Для марксистской философии Шеллинг важен также своей связью как с Фихте и Кантом, так и с Гете и так называемой романтической натурфилософией и теоретическим естествознанием. Его объективный идеализм означает уже высшую ступень этого развития. Шеллинг занимает свое законное место в этой философии, которая являлась одним из теоретических источников марксизма.

Наибольшее значение Шеллинга состоит в «искренней мысли его молодости» (Маркс). Здесь имеется в виду в особенности его диалектическая философия природы, относящаяся к периоду его деятельности в Лейпциге и Иене (1796—1800), а именно идеи о диалектической связи духа и природы, органической и неорганической природы, конечного и бесконечного, вечной борьбы противоположных сил и т. д., содержащиеся в его сочинениях „Ideen zu einer Philosophie der Natur“, „Von der Weltseele“, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“. В особенности же идея о природе как диалектическом единстве бесконечного производства и конечного продукта как кристаллизация этого противоположного развития содержит идею о вечном воспроизводстве противоречий как главном принципе объяснения мира. Несмотря на свой «романтически-утопический» характер, именно эта диалектика природы Шеллинга имеет наибольшее значение в его идейном наследии.

STREITE UM SCHELLING

Jiří Černý

In der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie wird das Interesse an Schelling aktualisiert, insbesondere das Interesse an der mittleren und späten Periode seiner Philosophie, die im Zeichen einer eigenen christlich-idealistischen Philosophie, des Teismus und Gnostizismus, konzipiert wurde. Die bürgerliche Philosophie schätzt an Schelling das Fragmentarische und die ständige Unabgeschlossenheit seines Denkens. Zugleich wurden Versuche unternommen, (Jaspers, Tillich u. A.) das Spätwerk Schellings als Quellennachweis der Existenzphilosophie zu verwerten, d. h. Schellings eigener Rückzug von der sogenannten negativen Philosophie (der Philosophie einer idealischen rationalen Dialektik und des Panteismus) zur sogenannten positiven Philosophie (einer „positiven“ Auffassung des Verhältnisses des Einzelmenschen zu Gott) wird begründet. F. W. J. Schelling wird somit von der gedankemässigen Tradition der deutschen klassischen Philosophie abgetrennt und zum Anfang eines neuen, über Kierkegaard, Nietzsche bis zu Heidegger verlaufenden Denkens erklärt.

Für die marxistische Philosophie gilt, dass Schelling als einer der grossen Erscheinungen der deutschen klassischen Philosophie untersucht werden muss, in dessen langen Wirken ihr theoretischer Auftakt, wie auch die Anzeichen ihres Zerfalls reflektiert werden. Für die marxistische Philosophie ist Schelling von Bedeutung auch durch seinen Zusammenhang ebenso mit Fichte und Kant, wie auch mit Goethe und der sogenannten romantischen Naturphilosophie und den theoretischen Naturwissenschaften. Sein objektiver Idealismus stellt im Rahmen dieser Entwicklung bereits eine höhere Stufe dar. Schelling besitzt seine legitime Stellung in dieser Philosophie, die eine der theoretischen Quellen des Marxismus war.

Schellings grösste Bedeutung liegt im „ehrlichen Gedanken seiner Jugend“ (Marx). Damit ist vor allem seine dialektische Naturphilosophie aus der Zeit seines Leipziger und Jenaer Wirkens (1796—1800) gemeint, und zwar die Gedanken über einen dialektischen Zusammenhang zwischen Geist und Natur, organischer und anorganischer Natur, Endlichem und Unendlichem, über den ewigen Kampf gegensätzlicher Kräfte usw., die in seinen Werken *Ideen*

zu einer Philosophie der Natur, Von der Weltseele, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie ausgedrückt sind. Insbesondere die Idee von der Natur als einer dialektischen Einheit von unendlicher Produktivität und endlichem Produkt als der Kristallisation dieser widerspruchsvollen Entwicklung schliesst in sich die Idee einer ewigen Reproduktion der Widersprüche als des Hauptprinzips zur Darstellung der Welt ein. Ungeachtet ihres romantisch-utopischen Charakters ist gerade diese Schellingsche natürliche Dialektik von grösster Bedeutung für sein philosophisches Vermächtnis.