

VIKTOR TIMURA

Nemecká klasická filozofia ako jeden z teoretických zdrojov marxizmu bola a je sústavne predmetom záujmu a skúmania jej rôznych stránok a pohľadov na mnohé filozofické problémy. Pozornosti v tejto súvislosti neušla ani Schellingova filozofia, hoci nebola takým častým predmetom pozornosti ako filozofia Hegla, Kanta či Fichteho. Najmä preto, lebo Schellingova filozofia je svojím charakterom rozporná. Kým jeho práce prvých dvoch období (naturfilozofia a jeho *Systém transcendentálneho idealizmu*), sú prínosom do filozofického myslenia, ďalšie dve obdobia a najmä posledné (tzv. mystické) sú svojím zameraním reakčné, protipokrokové. Nakoľko K. Marx podrobil Schellingove protipokrokové zameranie filozofie posledných období ostrej kritike, často zostali v pozadí záujmu i pozitívne momenty jeho filozofie.

Schellingova filozofia prírody (naturfilozofia) a *Systém transcendentálneho idealizmu* sú — okrem iného — zaujímavé a podnetné z hľadiska riešenia viacerých otázok vzťahujúcich sa na problém človeka. Významné sú najmä otázka prírodného určenia a prírodných súvislostí človeka, čo nachádzame predovšetkým v jeho filozofii prírody; ďalej sú to otázky vedomia — jeho vzniku a podmienky vzniku vedomia, ako ich rieši v *Systéme transcendentálneho idealizmu*, a to tak z hľadiska teoretickej, ako aj praktickej stránky; nie menej zaujímavé sú otázky náhľadov na vývinové tendencie, spoločenské súvislosti človeka, spoločnosť a dejiny a ich chápanie.

K najvýznamnejším momentom Schellingovej filozofie sa radí jeho chápanie *činného* momentu, ktorý nachádzame ako základ v prírode i v človeku, zásluhou ktorého je možné i sebauvedomenie. Okrem toho široko uplatňuje dialektiku, hoci zďaleka nie tak dôsledne ako Hegel. Preto bez ohľadu na nedostatky Schellingovej filozofie je návrat k pozitívnym momentom tejto filozofie najmä v súvislosti s názormi o človeku zaujímavý a podnetný.

1. Dialektika protirečivých síl a činností

V základnej filozofickej orientácii zostáva Schelling idealistom. Najprv hľadá pre svoju filozofiu taký princíp, ktorý by odstránil dualizmus duchovného a materiálneho, hmoty a ducha. Nachádza ho v stanovení „absolútna“, ktoré je nerozrôznené, nerozlišené a neutrálne. Hmota a duch, materiálne a ideálne je v „absolútna“ jednotným, nediferencovaným a nerozlišeným. Absolútno je však takto samo osebe ideálnym, čo predurčuje základnú idealistickú orientáciu Schellingovej filozofie, napriek mnohým opačným postrehom a myšlienkam, najmä v nazeraní na prírodu.

Po stanovení „absolútna“ sa Schelling zaoberá problémom prírody. Prírodu chápe ako polaritný, sebestačný a „bezpodmienečne reálny systém“. Možno povedať, že pri riešení otázok prírody sa dostáva k mnohým myšlienkam, ktoré inklinujú k materializmu a obsahujú celý rad dialektických momentov. Tvrdí, „že hmota je *mimo nás* skutočná a hmota sama, nie iba pokiaľ je v našich pojmoch, ale pokiaľ je skutočne *mimo nás*, má príznačlivé a od-

pudivé sily... Keby sa naše vedenie zakladalo na pojmoch, nemali by sme nijakú možnosť presvedčiť sa o akejkolvek *realite*." (3, s. 72) Tajomstvo prírody vidí "...v tom, že udržiava v rovnováhe alebo v trvalom, nikdy nerozhodnutom spore protikladné sily". (3, s. 80)

Schelling chápe prírodu ako „absolútnu činnosť“ so zákonmi, ktoré si sama dáva. Preto do nej nemôže zasiahnuť nijaká sila a moc, ktorá by bola mimo nej. Príroda je nepodmienená, je svojím vlastným produktom. Základný zákon prírody, ktorým sa príroda riadi a udržiava vo svojom bytí ako činnosť, je zákon polarít. Je to zákon utvorený kontradiktórickými silami, t. j. silou repulzívnu (pozitívnu) a príťažlivou (negatívnu). Sila je Schellingovi vôbec posledným určením hmoty, lebo v sile vidí to „na objektoch, čo nemá zmyslovú povahu“ (3, s. 109), čo teda zodpovedá jeho úsiliu o odstránenie dualizmu, ale smerom k idealizmu.

Kým v anorganickej prírode sú základom protikladné sily, v organickej prírode sú týmto základom protikladné činnosti determinované práve dynamizmom protikladných síl anorganickej, neživej prírody. Ale Schelling nedokázal vysvetliť prechod, vývin a vznik živej prírody z neživej.

V naturfilozofických prácach venoval Schelling pozornosť „organizmu“ ako takému usporiadaniu, ktoré nazýva „živé“. Vysvetľuje ho na základe protikladných činností, ktoré sú základom všetkých jeho vlastností i samého vedomia.

Základom vedomia je podľa neho rovnako sila, ale iba za predpokladu existencie „organizmu“ a len v ňom. „Sila je vôbec púhy pojem, schopnosti rozvažovacej, ... Základné sily hmoty nie sú teda nič iného ako výraz týchto pôvodných činností pre rozvažovaciu schopnosť.“ (3, s. 114) Preto sa domnieva, že môžeme „rozvažovanie chápať ako výtvar, ktorý... vznikol konfliktom protikladných síl“. (3, s. 112) Odtiaľ potom všetko to, „čo nazývame rozumom, je iba hrou vyšších a nám nutne neznámych prírodných síl“. (3, s. 132)

Organizmus je podľa Schellinga taký objekt, ktorý konštituuje sám seba a to tak, že vonkajšie prostredie nemôže do jeho vytvárania priamo zasiahnuť. A práve toto sebakonštituovanie robí organizmus vzrušivým. Z tohto dôvodu ako podstatu organizmu určuje vzrušivosť. Trvanie organizmu mu nie je skutočným bytím, ale neustálym „reprodukovaním“, samým sebou. (3, s. 146) Polaritnosť organizmu nachádza v určení iritabilného a senzibilného ako protirečivých činností.

Senzibilita nie je činnosťou bezprostredne. Je to prameň činnosti, „dynamický prameň aktivity“ daný polaritou organizmu či identitou tejto polarít, ktorá vychádza z rovnakého princípu prírody. Vlastná senzibilita, „každé citové vzrušenie je mysliteľné iba ako porucha homogénneho stavu...“ (3, s. 151) a vonkajší popud nemá inú funkciu ako nepriamo priviesť do pohybu polaritu iritability a senzibility, totiž narušiť ich rovnováhu, homogénnosť v subjekte.

Iritabilita (spôsob, ktorým sa organizmus javí vo vnútornom pohybe) ako vnútorná činnosť sa musí prejavíť navonok a vyjadruje sa vo vonkajšom produkte. Je teda iritabilita vlastne „sama produktívna činnosť“ a prejavuje sa ako „puď tvorivý“, ako „tvorivá sila“. (3, s. 151) Takto je tvorivosť človeka daná už bytostne v ňom samom ako jeho prirodzená bytostná sila, ktorá vyžaduje, aby bola sebarealizovaná. Inou otázkou je len intencionalita jej reali-

zácie. Iritabilita sa udržiava výživou, lebo „účel výživy je neustále rozduchavanie životného procesu...“ (3, s. 152)

Chápaním senzibility sa Schelling dostáva k myšlienke postupnej evolúcie v prírode. Lebo „ak je v organizme postupná gradácia síl, ak sa senzibilita vyjadruje v iritabilite, iritabilita v sile reprodukívnej, ak je nižšia sila len forma, v ktorej sa prejavuje sila vyššia, potom bude v prírode toľko stupňov organizovanosti vôbec, koľko je rôznych stupňov prejavu každej sily... V rastline pôsobí tá istá sila ako vo zvierati, iba stupeň jej prejavu je nižší.“ (3, s. 153) Tento Schellingov teoretický predpoklad doložil Darwin vo svojej evolučnej teórii o vývine druhov.

Senzibilita sa môže prejavovať len prostredníctvom organizmu a predpokladá iritabilitu ako svoju polaritnú činnosť, iba v jednote ktorej môže sa prejavovať. „Senzibilita je tu skôr, ako sa vytvoril jej orgán, mozog a nervy nie sú príčinou senzibility, ale samy sú jej výtvorom.“ (3, s. 148) Iritabilita je ako protiklad senzibility na organizme to, čo ho núti k stálej činnosti voči svetu, to, čo je možné nazvať pudom tvorivým, ktorý je bytostne daný živému organizmu. Ak sa Fichte zaslúžil o rozvinutie činnej stránky, hoci len z „Ja“, Schellingovi treba priznať väčší význam, lebo túto činnosť určil ako prírodnú činnosť živého organizmu, ako jeho bytostnú silu, ktorá patrí bezprostredne k organizmu ako pud tvorivý a nie je ničím iným ako prírodou a utváraný len jej prírodnými silami.

Takým organizmom je vybavený podľa Schellinga i človek so všetkými kontradiktorickými silami, činnosťami, vlastnosťami a princípmi či zákonitosťami. Človek nie je ničím iným ako takýmto prírodným organizmom, ktorý je identitou mnohých protirečení a protikladných síl. Je to taká identita, v ktorej nikdy nedochádza k rovnovážnemu stavu protirečení. Pokiaľ tu je nejaký rozdiel (a nepochybne je) medzi organizmom človeka a ostatnými organizmami, potom je tento rozdiel daný tým, že človek je najvyšším nám známym organizmom. Takým, v ktorom tvorivá (pozitívna) sila má najväčší rozmer v porovnaní s ostatnými. Z tohto základného rozdielu plynú ostatné vrátane vedomia, ktoré je najvýraznejšia osobitosť človeka v porovnaní s ostatnými živými organizmami.

V dôsledku najväčšieho rozmeru pozitívnej, tvorivej sily v organizme človek uvádza sám seba „do rozporu s vonkajším svetom... Touto rozlukou začína reflexia; od tejto chvíle človek oddeľuje, čo príroda navždy zlúčila... (stávajúc sa sám vlastným objektom), seba samého od seba samého.“ (3, s. 37) Schelling vidí, že človek nebol mimo prírody od začiatku, že najprv bol v „stave prírody“ a bol s ňou v jednote. Príroda naviac nikoho neprepúšťa zo svojej náruče dobrovoľne. Preto sa človek mohol iba sám, svojou vlastnou silou postaviť mimo prírody, postaviť prírodu proti sebe ako čosi odlišné od seba. Odlíšenie sa od prírody a vykročenie z nej by podľa Schellinga bolo nepochopiteľné, keby „ľudský duch“ nežil už predtým v prírode ako „element prírody“, ktorý sa usiluje vlastnými silami stať sa vo vzťahu k prírode slobodným, oslobodiť sa z jej područia. Preto je človek sám sebe účelom, samoriadiacim organizmom nezávislým od ničoho okrem seba. Za svoje ľudské bytie vďačí a zodpovedá len sám sebe.

Odlúčenie sa od prírody je „iba prostriedok nie účel“, aby človek mohol plne rozvinúť a realizovať vlastné driemajúce potencie, svoje bytostné sily, ktoré doňho vložila príroda. Účel je v človeku samom, v rozvoji jeho ľud-

skosti. „Človek tu nie je preto, aby svoju duchovnú silu premárnil v boji s fantasmagóriami imaginatívneho sveta, ale aby vynaložil všetky svoje sily voči svetu... pretože iba tak sa človek stáva človekom.“ (3, s. 38) Schelling vidí, že človek zásluhou „reflexie“ naplňuje intelektuálny svet chimérami, proti ktorým vojna nie je ani možná, pretože ležia mimo akéhokoľvek rozumu“, lebo je to „duševná choroba človeka a ešte k tomu taká, že si privlastňuje vládu nad celým človekom, choroba, ktorá v zárodku usmrčuje jeho vyššie bytie, totiž jeho duchovný život,... Je to choroba, ktorá sprevádza človeka do jeho samého života a ničí v ňom akúkoľvek schopnosť názoru...“ (3, s. 38)

Schelling naznačuje, že človek je schopný si vytvoriť svet chimér, svet vymyslený, neskutočný, ktorý je ochotný brať celkom vážne ako reálny; že teda proti tomuto nebezpečenstvu sa musí vedieť postaviť a rozpoznať ho. Naznačuje, že je niekoľko typov ľudí, respektíve, že každý človek je iný, čo je dané pomerom a rovnovážnosťou protikladných síl — v ňom samom. Človek vyrovnaný žije síce kľudným životom, ale zrejme nič veľkého v živote nedokáže, nevie sa vypnúť k veľkému výkonu. Na druhej strane človek zmietaný bojom protikladných síl v sebe nenachádza nikdy pokoj, ale vie sa donútiť, vzopnúť k oveľa väčšiemu výkonu.

Schelling preto môže povedať, že „podstatou človeka je konanie“. (3, s. 37) Lenže ani činnosť človeka, jeho konanie nie je bez protirečenia, pretože človek je podľa Schellinga tým činnejší, tým viac koná, čím menej reflektuje sám seba. Len čo človek robí „sám seba objektom, nejedná už *celý* človek, zruší časť svojej činnosti, aby o druhej časti mohol reflektovať“. (3, s. 37) Ale napriek tomuto rozdrovovaniu naďalej zostáva podstatou človeka čin, konanie. V organizme človeka, v jeho silách a činnostiach nachádza Schelling podstatu vedomej i nevedomej činnosti. V repulzívnej sile hľadá pôvod nevedomej duchovnej činnosti a v príťažlivej sile zase zdroj vedomej „určitej“ činnosti.

Človek nemôže zostať len pri veciach, musí ísť ďalej, k čomu ho predurčuje jeho činná podstata. Človek musí ísť za veci, musí byť činný, tvorivý a tvoriť veci, musí si vytvoriť druhú, vlastnú prírodu a môže ju vytvoriť len činom. Človek, ktorý nie je „sám pre seba ničím iným ako tým, čím ho urobili veci a okolnosti, kto je bez moci nad vlastnými predstavami a je spolu unášaný prúdom príčin a následkov, ktorý ho zachvátil, ako chce takýto človek vedieť, odkiaľ prichádza, kam ide a ako sa stal tým, čím je.“ Takýto človek „je iba pre iné rozumné bytosti — nie pre seba samého, je iba objektom vo svete“. (3, s. 43)

Schellingova filozofia prírody (naturfilozofia), pokiaľ v nej skúmame ľudský moment, ukazuje, že pôvodom a skutočnou podstatou všetkého je čin, a to aj vedomia a myslenia; „predstavovanie nie je moja vlastná podstata, ale len *modifikácia môjho bytia*... Celému mysleniu a predstavovaniu v nás predchádza teda nevyhnutne *pôvodná činnosť*...“ (3, s. 107), ktorá je pôvodne taká neobmedzená ako obmedzená, lebo človek „pocituje svoju obmedzenosť len potiaľ, pokiaľ cíti zároveň svoju pôvodnú neobmedzenosť“. (3, s. 108) Schelling dokonca vymedzuje charakter ľudskosti v tom, že človek „poznáva skutočnosť len do tej miery a len v tej miere ju používa, nakoľko je schopný povznášať sa nad ňu“, čo je možné len vtedy, ak je aktívny, činný, konajúci a tvorivý. Len v najvyšších „momentoch názoru poznávania a pôžitku je činnosť a trpnosť v úplnom vzájomnom pôsobení, pretože o tom, že trpím, viem len tak, že

som činný, o tom, že pôsobím, viem len tak, že trpím. Čím je duch viacej činný, tým vyššie je myslenie a naopak, čím je myslenie viacej otupené, tým viacej je zatlačený duch. ... Jedine slobodný človek vie, že existuje svet mimo neho.“ (3, s. 107)

Človek sa stáva slobodným až vtedy, keď sa stáva sám sebe objektom. Vtedy sa i svet stáva pre mňa skutočným. Ale iba na „pôvodnej sile môjho Ja sa láme sila vonkajšieho sveta“. (3, s. 106)

2. Vznik a pôvod sebavedomia v „teoretickej filozofii“

Príroda je v chápaní Schellinga skutočne v podstate duchovného charakteru, ktorej cieľom je dospieť k sebe samej tak, aby sa stala pre seba objektom. To je možné len prostredníctvom človeka ako stredného člena zásluhou jeho organizmu, jedine v ktorom je možné dospieť k sebauvedomeniu; teda v ktorom človek ako prírodný organizmus stavia prírodu i seba samého ako súčasť a časť prírody pred seba ako objekt. V človeku dosahuje inteligencia svoj cieľ — sebauvedomenie. „Najvyšší cieľ, stať sa celkom objektom seba samej, dosahuje príroda len prostredníctvom najvyššej a poslednej reflexie, ktorá nie je ničím iným ako človekom, ... rozumom, ktorý najprv príroda vracia úplne do seba samej a čím sa stáva zjavným, že príroda je identická s tým, čo sa v nás spoznáva ako inteligentné a vedomé.“ (4, s. 596) Podľa tohto chápania inteligencia—príroda—vedomie sú navzájom pôvodne identické. Inteligencia je neuvedomená, nezrelé vedomie, príroda je medzistupeň medzi uvedomením a nevedomím inteligencie. Príroda je nevyhnutný medzistupeň k sebauvedomeniu, a to príroda v podobe organizmu a jej najvyššej formy, akou disponuje človek. Už táto prírodná forma — organizmus — predpokladá duchovný základ, lebo ináč by sa nemohol prejaviť, keby tam vôbec nebol. Preto robí Schelling transcendentálnu filozofiu jadrom svojho systému a v ňom je centrálnym problémom Ja, jeho charakteristika a určenie a to, ako sa z tohto nevedomého Ja stáva Ja vedomé. Pretože sa vedomým stáva až v človeku, je jeho filozofia v tomto význame filozofiou človeka, toho, ako sa človek stáva sebavedomým človekom. Vývin človeka je takto predurčený vývinom Ja ako inteligencie.

Základným princípom vysvetľovania *Systému transcendentálneho idealizmu* — jeho Ja, inteligencie, prírody i človeka je „činnosť, ktorá sa prejavuje v chcení“. „Produktívna činnosť“ je slobodné konanie a slobodné konanie môže byť len vedomé. Toho dosahuje až človek. Všetko konanie, ktorým sa utváral svet prírody, bolo nevedomým konaním. Keďže vedomé a nevedomé konanie je predsa len jednotné, nevedomá činnosť bola možná len na základe „predjednanej harmónie“ (Schelling tu nadväzuje na Leibniza).

Schelling rozoznáva čisté Ja, nevedomé, ktorého konaním, produkovaním sa vytvára príroda ako objekt. Nie je to Ja človeka, pretože subjekt vzniká až v reflektujúcom organizme. K jednote subjektu a objektu dochádza až pri sebauvedomení. „Sebauvedomenie je akt, ktorým sa mysliace stáva sebe bezprostredne objektom a naopak, tento akt a nijaký iný je sebauvedomenie. Tento akt je absolútne slobodné konanie.“ (4, s. 614) Pretože sebauvedomenie je akt a každým aktom vzniká „niečo“, aj pri sebauvedomení, ktoré je reálnym aktom, musí niečo vznikáť. To, čo týmto aktom vzniká, je práve pojem „Ja“. (4, s. 614)

Realita Ja nie je ničím iným ako aktom. Nemá nijaký predikát, ktorým by ho bolo možné určiť. Pritom tu nejde už o čisté Ja, ale o individuálne Ja. Schelling týmto chápaním Ja, ktoré je len stále sa konštituujuúcim konaním, vytvára v podstate nesubstančný model vedomia, na ktorý nepochybne nadväzuje Sartrov existenciálny model vedomia ako „ne-bytia“. Schellingovo Ja ako „čisté“, nadindividuálne Ja je to, „čo všetkým veciam dáva existenciu, čo teda nepotrebuje nijaké iné bytie, ktoré by ho nieslo“, lebo je „objektívne ako večné vznikanie, subjektívne ako *nekonečné vytváranie*“. (4, s. 620) Zároveň je základným princípom teoretickej i praktickej filozofie. Teoreticky toto čisté Ja je činnosťou protikladných síl, ako to bolo možné sledovať v jeho filozofii prírody, t. j. negatívnej a pozitívnej sily.

Prechod z čistého Ja k individuálnemu je akt — teda opäť činnosť — sebauvedomenia, v ktorom majú rozhodujúcu úlohu protikladné sily modifikované prírodným organizmom, ktorý je stále ešte — až do aktu sebauvedomenia — nevedomým výtvorom nadindividuálneho čistého Ja. Pre akt sebauvedomenia je rozhodujúca iritabilná a senzibilná činnosť v ich vzájomnom protirečení, ktorých identitu predstavuje subjekt a jeho akt, teda činnosť, konanie, ktorým je sebauvedomenie. Akt sebauvedomenia je možný a daný zároveň prakticky, tzn. len aktom, činnosťou, konaním voči prírode, reálnemu svetu, mimo organizmu človeka. Preto je „sebauvedomenie... *Jeden absolútny akt*“, ktorým „je stanovené nielen samo Ja (individuálne — pozn. V. T.) so všetkými určeniami, ale... aj všetko ostatné, čo je pre Ja vôbec stanovené“. (4, s. 630)

Vlastný akt sebauvedomenia je takto rozložený do troch postupných aktov alebo činností. Najprv je to činnosť nadindividuálneho, nevedomého Ja, ktoré musí konať, aby mohlo dospieť k sebaurčeniu, k sebauvedomeniu, teda k individuálnemu Ja. Činnosť tohto čistého Ja splyva s tým, čo Schelling nazýva chcením a vôľou v ich reálnom význame. Nachádzame tu ešte jednotu subjektu a objektu, ktorá je nevedomá a celkom nerozlíšená.

Druhým aktom je činnosť, v ktorej sa nadindividuálne Ja rozdvaja a produkuje ešte nevedomé výtvory prírody, vrátane organickej, živej prírody v podobe organizmov. Objektom pre subjekt je len nevedomá objektívna činnosť. Nevedomé výtvory prírody prechádzajú (vyvíjajú sa) tromi stupňami. Tri stupne vývinu sa vzťahujú už na živú prírodu — organizmy. Na prvom stupni vzniká pocit ako vlastnosť celého organizmu. Na druhom stupni uvádza Schelling názor, ktorý je určený dvoma protikladnými činnosťami organizmu. Jedna z nich je nevedomá, neobmedzená činnosť smerujúca do nekonečna, druhá smeruje k obmedzeniu predchádzajúcej neobmedzenej činnosti. Prvá činnosť nazýva Schelling tiež „reálnou, objektívnou, ohraničiteľnou“ činnosťou, druhú „tendenciou nazerať sa v tejto nekonečnosti“, „subjektívnou a neohraničiteľnou činnosťou“. (4, s. 637- Z týchto dvoch činností vzniká názor ako identita dvoch uvedených protirečivých činností. Tretím stupňom vývinu tohto druhého aktu je reflexia ako identita pocitu a názoru. Reflexia je zároveň tretím aktom činnosťou“. (4, s. 637) Z týchto dvoch činností vzniká názor ako identita k novej, vyššej, pretože už vedomej jednote subjektu a objektu.

Pri treťom akte najprv dochádza k protikladným činnostiam, ktoré nie sú tu protikladné svojím pôvodom, ale intencionalitou. Je to činnosť, z ktorých jedna smeruje navonok, mimo organizmu k objektom, výtvorom prírodným až do nekonečna; druhá smeruje „do vnútra“ organizmu a je schopná nazerať

sa v tejto nekonečnosti. Ich konkrétnym výrazom v organizme je senzibilná a iritabilná činnosť živého organizmu. Je to teda činnosť, ktorá stavia proti sebe subjekt a objekt, ktorá rozoznáva čas a priestor s ohľadom na svoju rozdielnu intencionalitu, ktorá robí rozdiel medzi subjektom a objektom. Absolútnym aktom tejto činnosti, reflexie je akt sebauvedomenia, v ktorom sa dosahuje vyššia identita subjektu a objektu — vedomá. V nej sa čisté nadindividuálne ja vracia k sebe samému prostredníctvom individuálneho Ja ako sebauvedomujúce, vedomé a uvedomelé.

Týmto tretím aktom sa dostáva Schelling do praktickej filozofie a k praktickému konaniu človeka. Schelling hovorí: to, „čo som, to som *len* v dôsledku svojho konania...“ (4, s. 636) Praktická činnosť je Schellingovi nielen podmienkou vzniku sebauvedomia, ale rovnako podmienkou jeho uchovania a kontinuity.

3. Sebauvedomie v „praktickej filozofii“

Praktická filozofia je založená na rozpornej činnosti Ja. Je tu ideálne Ja — to, ktoré nazerá a reálne — to, ktoré je činné. Identita oboch je idealizujúce Ja ako jednota ideálneho a reálneho. Kým v teoretickej filozofii vzniká objekt bez vedomia, nevedome, kde nadindividuálne Ja „nerozoznáva seba ako zákonodarcu“, v praktickej filozofii to isté Ja prostredníctvom individuálneho Ja produkuje vedomie. V prvom prípade je toto Ja „nazerajúce“, v druhom „realizujúce“. (3, s. 178) Úsilie získať úplné vedomie v celej prírode, teda ešte v nazerajúcom Ja stroskotáva napriek tomu, že v konečnom dôsledku úplné vedomie môže vzniknúť len zásluhou nazerajúceho, nadindividuálneho Ja. Len ono však — hoci je prvou podmienkou — k vzniku plného vedomia nepostačuje. Nazerajúce Ja produkuje prvú prírodu, uvedomené Ja produkuje druhú, ľudskú prírodu, ktorá bude pokračovať do nekonečna.

Sebauvedomenie ako absolútny akt je aktom empirickým, má konkrétny časový bod, kým pôvodný akt nadindividuálneho, čistého Ja je mimo akéhokoľvek času. Vznik alebo akt sebauvedomenia Schelling vysvetľuje nielen z činnosti a z vlastného Ja, ale rovnako z pôsobnosti mimo Ja, z pôsobnosti iných inteligencií na Ja. Takto vlastne robí samé sebauvedomenie človeka závislé od vzťahu a pôsobnosti s inými ľuďmi. Vychádza pritom z troch obmedzení pre človeka, z ktorých prvé dve sú mimo konkrétneho individua. Prédovšetkým je to obmedzenie, ktoré vyplýva z činnosti iných individuí. Druhým obmedzením je to, ktoré plynie priamo z objektívneho sveta prírody a z jeho zákonitostí, ktoré človek nemôže zmeniť. Konečne tretím obmedzením je jeho vlastná telesnosť, to, že je obmedzené individuum, konkrétny exemplár rodu (druhu) a nie je vybavený takými potenciálmi a možnosťami ako rod (druhu), ktorého je len zvláštnym jedincom.

Miesto, bod, prostredníctvom ktorého dochádza k vlastnému vzájomnému a teda obmedzujúcemu pôsobeniu medzi individuími, je predstava. (3, s. 186—190) Individua sa nemôžu ovplyvňovať bezprostredne, priamo, len sprostredkovane. Týmto prostriedkom je Schellingovi predstava. Každé z individuí pôsobí svojou činnosťou na vonkajší svet, ktorý je pre všetkých rovnaký. Tým, že iné individuum pôsobí na svet, nachádzam ja, rovnako pôsobiaci na ten istý svet, jeho pôsobenie ako pôsobenie obmedzujúce moje. K tomu sa dostávam len prostredníctvom predstavy. Predstavuje takto bod, spôsob a prostriedok,

ktorým na mňa pôsobí iné individuum, rovnako ako ja pôsobím touto činnosťou na ostatné individuá. Podmienkou pre to, aby som mohol na seba nechať pôsobiť iné individuá, aby som ich teda vôbec určil ako činné individuá, ktoré svojou činnosťou obmedzuje mňa, je to, aby som svoju vlastnú aktivitu, činnosť obmedzil. Pasivita mojej individuality je priamou podmienkou aktivity, ktorú nazerám mimo seba. Takto bezprostredným kladením mojej individuality ako činnej individuality je zároveň kladená negácia mojej činnosti. „K individualite nepatrí len existencia v istom čase ako i ostatné obmedzenia, ktoré spolu kladie organická existencia, ale i konaním samým a tým, že koná, obmedzuje sa individualita...“, aby som mohol začať konať, musím byť obmedzený..., skôr ako som slobodný, t. j. vedomý si slobody, musí byť moja sloboda už obmedzená.“ Preto „v pôsobeniach inteligencií na mňa nevidím nič iného ako pôvodné medzi svojej vlastnej individuality,...“. Z tohto vyplýva, že sa „žiadna rozumová bytosť ako taká nemôže osvedčiť ináč ako uznaním druhých ako takých“. (3, s. 193—195)

Významnými momentmi a faktmi sebavedomia sú ďalej chcenie, idey, ideál, pud, cit, produkcia. Aby sa mohol uskutočniť akt sebauvedomenia, musí sa, ako hovorí Schelling, „chcenie pred chcením stať objektom“ (3, s. 185), čiže to, čo je tu ešte len ako možnosť či pojem niečoho, čo ešte nie je, ale v nasledujúcom okamihu môže byť, už musí byť objektom. To je zase možné len tak, že prítomný okamih (časový) kladie ako protikladný s nasledujúcim a uvedie ich do vzájomného vzťahu. Chcenie je preto celé „pôvodne“ a „nutne“ obrátené celkom k vonkajším objektom. V chcení ja celkom ruší materiálnu stránku predstavovania, hoci neprestáva byť objektom. To je možné vtedy, ak „určitý objekt názoru sa stane viditeľným výrazom... chcenia“. (3, s. 203) Chcením vzniká rozpor medzi vedomím slobody (nekonečnosti) a núteným predstavovaním (konečnosťou). Medzi tým je činnosť, ktorá sa nazýva „obraznosť“.

Obraznosť je taká činnosť, ktorá je „kolísajúca medzi konečnosťou a nekonečnosťou, či inými slovami činnosť sprostredkujúca medzi teóriou a praxou“. (3, s. 204) Čo sa touto kolísajúcou činnosťou produkuje (t. j. obraznosťou), je rovnako kolísajúce medzi konečnosťou a nekonečnosťou a nie je to nič iné ako idey, „ktoré sú iba objektmi obraznosti“. Práve v tom, že idey sú kolísajúce medzi konečnosťou a nekonečnosťou, vidí Schelling príčinu, prečo Kant dochádza k svojim apóriám. Prechod od ideí k objektom je sprostredkovaný ďalším medzičlánkom — ideálom. Zo vzťahu ideálu a objektu sa Schelling dostáva k pudu.

Pud vzniká protikladom medzi „ideálom a objektom“, čiže medzi tým, ako objekt „požaduje idealizujúca činnosť“ a medzi objektom, aký je skutočný mimo nás. Uvedeným protikladom vzniká najprv bezprostredné „pudenie“, ktoré chce objekt premeniť na taký, aký by mal byť podľa ideálu, čiže ako ho požaduje „idealizujúca činnosť“. Pretože činnosť vznikajúca uvedeným protikladom, prejavujúca sa ako pudenie, vzniká bez reflexie priamo z citu a určuje alebo konštituuje „pud v jeho úplnosti“, tento stav kolísajúci medzi konečnosťou a nekonečnosťou je cit ako „stav obmedzenosti pre seba samu“. (3, s. 205)

Cit je preto podľa Schellinga priamo podmienkou našej praktickej, no tu ešte nevedomej činnosti rovnako ako pud. Konečne aj pud sa stáva pudom aktuálnym iba vtedy, ak sa pociťuje, ak je teda uchopený citom. Bez tohto

pocítienia pudu sám pud nejestvuje. Takto je spätá a vzájomne závislá irita-
bilná a senzibilná činnosť a z nich plynúci pud a cit. Je to taká činnosť indi-
viduálneho Ja, ktorá je na jednej strane slobodná, na druhej bezprostredná.
Tento rozpor činností vystupuje zároveň ako „bezprostredná podmienka čin-
nosti“. (3, s. 205) Nakoľko je činnosť, ktorou je daný pud, slobodná, to, ako
ukazuje Schelling, čo vzniká z konania pudu, ktoré je bezprostredným kona-
ním (nasleduje hneď po tom, čo je daný pud), totiž produkcia — pokiaľ je
produkciou na základe pudu, slobodnou nie je. Takto pud nie je nič iné ako
intencionalita činnosti nášho individuálneho Ja k vonkajším predmetom. Preto
pudom a činnosťou na základe pudu nedochádza k tomu absolútnemu aktu,
ktorým sa realizuje sebauvedomenie. Pud je len podmienkou, bod, v ktorom
tento akt môže začať. V tomto bode sa kumulujú protirečenia medzi jednajú-
cim (t. j. objektívnym, reálnym) a nazerajúcim (subjektívnym, ideálnym),
medzi javom a tým, čo je osebe. V tomto bode preto musí nevyhnutne na-
stúpiť reflexia.

V reflexii sa dovŕšuje absolútny akt — sebauvedomenie a zároveň sa tu za-
čína pre Schellinga problém praktického konania vedomého človeka v jeho
praktickej filozofii v závislosti od biologicko-pudových, vôľových a priamo te-
lesných predpokladov, až v ktorých dochádza reflexia k sebauvedomeniu ako
plnohodnotnému absolútnemu aktu.

Schelling správne ukazuje, že u človeka, aby mohol skutočne prakticky a
predmetne konať, nestačí činnosť ideálna, t. j. vedomá, ktorá je zameraná len
na to, čo je „objektívne a chcenie osebe“, teda na seba. Musí sa stať činnos-
ťou objektívnou, zameranou na niečo vonkajšie. Preto pokiaľ ide o pudové
konanie, potom sám pud sa musí javiť ako „prírodný pud“. Aby sme ho mohli
takým nazerať, musíme sa sami sebe javiť ako pučení k takému konaniu fy-
zicky, našou biologickou, telesnou organizáciou. Nesporne, tu je daný základ
pocítovania nielen pudu a nevedomého konania, ale najmä pocítovania potreby.

Pre konkrétne, predmetné konanie treba však ešte čosi viac. Schelling
vidí, že ak mám konať voči vonkajším prírodným predmetom, musím byť
sám na to usposobený, musím byť rovnako prírodným a predmetným ako
„orgán slobodnej činnosti“, aby to rešpektovalo „prírodné zákonitosti“, lebo
nemožno konať v rozpore s nimi a proti nim. ... „nemôžem sa preto nazerať
ako pôsobiaci bezprostredne na objekt (vedomím — pozn. V. T.), len ako
pôsobiaci prostredníctvom hmoty, ktorú však musím nazerať ako identickú so
sebou samým, keď konám. Hmota ako bezprostredný orgán slobodnej činnosti,
ktorá smeruje navonok, je organické telo, ktoré sa preto musí javiť ako schop-
né slobodných a zdanlivo ľubovoľných pohybov.“ (3, s. 205)

Schelling zostáva verný dialektickému náhľadu, lebo ak inteligencia, moje
individuum nemôže byť vnútorne priamo zasiahnuté, len sprostredkovane, po-
tom ani moja ideálna, vnútorná činnosť subjektu nemôže priamo zasahovať
vonkajšie predmety, len sprostredkovane, prostredníctvom predmetnej činnosti
môjho prírodného, biologického organizmu — tela, ktoré k takejto činnosti
musí byť usposobené — prírodnými predmetnými bytostnými silami, z ktorých
osobitný význam majú ruky ako orgány práce. Takto je identita ideálnej a
predmetnej činnosti zachovaná a konkrétne sa prejavuje v praxi.

Praktické konanie k vonkajšiemu svetu a jeho predmetom sa uskutočňuje
na základe „požiadavky“ nášho Ja (individuálneho). Plnenie „požiadavky“ voči
vlastnému Ja nie je nič iné ako mravný zákon, ako Kantov „kategorický im-

peratív". Požiadavka je tu určená ako čistá, t. j. požiadavka Ja ako požiadavka bez utilitarity, kde výrazom „požiadavka“ sa nepožaduje nič iného ako to, že činnosť nášho Ja zameraná na predmety vonkajšieho sveta sa stáva mne samému objektívnou. To znamená, že sa mi táto činnosť prejavuje ako prirodzený pud, ktorý pôsobí slepo, ktorý sám osebe nie je ešte nijakým chcením. V morálke tento pud Schelling určuje ako „sebecký“, „pretože som si tým vedomý seba len ako individua a jeho predmetom je to, čo sa nazýva blaženosťou v najširšom zmysle slova“. (3, s. 222)

V protiklade k pudovému, slepému a teda prirodzenému konaniu, ktorého objekt je vonkajší, je činnosť zameraná vnútorne, prikazovaná čistou vôľou, ktorá je činnosťou absolútneho, t. j. nadindividuálneho Ja. Práve táto činnosť sa musí uvedomiť v akte sebauvedomenia. Sebavedomie sa takto Schellingovi dvíha medzi obidvoma uvedenými činnosťami uprostred. Akt, ktorým sa to stáva, je aktom slobodnej voľby medzi týmito dvoma činnosťami (medzi činnosťou nadindividuálneho Ja v našom vnútri a činnosťou prírodného pudu riadeného prírodnými zákonmi ako slepého). Voľba je ten akt činnosti, „ktorým začína vedomie“ (3, s. 223) a nie prvotné „chcenie“. Je to voľba ako akt vôle medzi dvoma protikladmi, medzi ktorými kolíše. Takto je Schellingom určené vedomie ako nesubstančné, ktoré sa preto musí neustále konštituovať, aby neprestalo byť sebavedomím. Akonáhle by sa prestalo konštituovať, zaniklo by.

Z tohto robí Schelling významné závery k chápaniu slobody. Sloboda môže byť v transcendentálnom význame slobodou len dovtedy, kým „je empirická, čiže kým sa javí, lebo vôľa, pokiaľ je absolútna, je dokonca povznesená i nad slobodu“ (3, s. 225) a nepodrobená nijakému zákonu. Sloboda je teda empirický fakt, je „vo svojom výraze prírodným javom a stáva sa vysvetliteľnou z prírodných zákonov a tým teda zrušená ako sloboda“. (3, s. 218) „Jedine tým, že sloboda je v každom okamihu svojím úsilím obmedzená a že sa predsa v každom okamihu svojím snažením znekonečňuje, je možné vedomie slobody, t. j. trvanie samého sebavedomia.“ (3, s. 225) Sloboda je teda voľba umožnená prekonaním (t. j. uvedomením) pudu, jeho ovládaním, čoho predpokladom je sebavedomie. Takto protiklad vedomej a nevedomej činnosti je nekonečný, „pretože keby bol zrušený, potom by bol zároveň zrušený jav slobody“. (3, s. 252)

Rovnako môže byť vzrušený pud ako činnosť zameraná na vonkajšok, lebo je „jediné spojivo, ktorým môže niečo dospieť od Ja do vonkajšieho sveta“. Keby bol tento pud ako jedna z protikladných činností zrušený, prestalo by sebavedomie existovať, ďalej sa konštituovať.

4. Praktické konanie človeka v spoločnosti a dejiny

Aktom sebauvedomenia človeka a možnosťou slobodného konania začína sa problém spoločnosti a človeka v nej. Bezprostredným predmetom konania človeka ako vedomého je vonkajší predmet. Ak ide o vedomé konanie, musí byť možnosť voľby, teda slobody a nielen voľby, ale i konania. Pretože človek nie je vo svete sám a rovnako aj iní musia mať túto možnosť, vzniká problém možnosti slobody a jej obmedzenia s ohľadom na ostatných ľudí a nielen už ako podmienka vplyvu týchto iných konajúcich inteligencií pre vznik sebauvedomenia. Kým v prvom prípade sprostredkovaný vplyv iných konajúcich bytostí (ľudí) je podmienkou sebauvedomenia, teda sú tu v pozitívnom význame, v dru-

hom prípade, keď je človek už sebavedomý, ostatní ľudia sú k nemu ako protikladní v negatívnom význame, lebo obmedzujú jeho slobodu voľby a slobodu konania. Vzniká teda problém spolunažívania človeka s človekom tak, aby bolo zachované to najcennejšie — sloboda. Tento problém je problémom spoločenským. Nemôže byť ponechaný len náhode, lebo tá by nevyhnutne viedla k Hobbesovmu „boju všetkých proti všetkým“. Musí prísť k slovu vedomá regulácia, usmerňujúca činnosť človeka tak, aby bola zachovaná sloboda pre všetkých rovnako, ale nie svojvoľa. Toho sa dosahuje spoločenským zákonom, ktorý musí umožniť slobodné konanie všetkým rovnako. Pre človeka sa potom stáva neporušiteľným spoločenský zákon, ktorého zachovanie „musí znemožniť, aby vzájomné pôsobenie všetkých rušilo slobodu individua. Toto určenie nemôže smerovať bezprostredne proti slobode, lebo žiadna slobodná bytosť nemôže byť nútená, iba určená k sebadonúteniu“ (3, s. 231) týmto spoločenským zákonom.

V spoločenskom zákone vidí Schelling pokračovanie prírodného zákona. Je to taký zákon, ku ktorému človek bol donútený priamo prírodou a prírodnými podmienkami. Teda príroda nenecháva vytvorenie spoločnosti a prvej ústavy náhode, ale sama k tomuto kroku človeka núti. Preto možno tiež nazvať spoločnosť pokračovaním prírodného procesu; ústavu Schelling nazýva priamo „prírodným zákonom“, takým, ktorý môže byť ustanovený len slobodnými, rozumnými bytosťami, človekom. Lebo len človek ako slobodná a rozumná bytosť môže vložiť medzi prírodu a seba, t. j. medzi sebecký pud a bezprostrednú, slepú činnosť tohto pudu voči vonkajšiemu svetu a medzi činnosť slobodných bytostí tento spoločenský zákon ako prírodný zákon, t. j. z prírodnej nevyhnutnosti.

„Nad prvou prírodou musí byť akosi vybudovaná druhá a vyššia príroda, v ktorej platí prírodný zákon, ale úplne iný ako ten, ktorý vládne vo viditeľnej prírode, totiž prírodný zákon za účelom slobody“, ktorý zaisťuje, že „musí v tejto druhej prírode nasledovať po zásahu do cudzej slobody okamžitý odpor proti sebeckému pudu. Takýto prírodný zákon, ... je právny zákon a druhá príroda, v ktorej vládne tento zákon, je právna ústava.“ (3, s. 232) Právna ústava nemá byť podľa Schellinga mravný poriadok, ale poriadok prírody, ktorý ako stroj je „zariadený vopred na určité prípady, takže pôsobí celkom automaticky, t. j. slepo, akonáhle sú tieto prípady dané“. (3, s. 233)

Odsudzuje také ústavy, pri ktorých bolo úsilie premeniť ich na morálne poriadky, ako je napr. ústava z obdobia francúzskej revolúcie, ktorá chcela postaviť ústavu na spravodlivosti — t. j. majetkovej rovnosti. Namiesto toho, aby teda riešila základnú otázku prírodného zákona, druhej prírody, riešila problém morálky, ktorá sa nemôže stať týmto prírodným zákonom. Tým Schelling odsudzuje úsilie francúzskej revolúcie. Na druhej strane však rovnako nástojčivo odsudzuje despotizmus vládcov a vlád, ktoré namiesto toho, aby chránili ústavu ako prírodný zákon, sústavne zasahujú do „prírodného chodu práva“, kde potom takto namiesto práva vládne voľá jednotlivca alebo skupiny. To je podľa Schellinga proti prírode, človeku a jeho slobode, čo je v rozpore s poslaním zákona; zaručiť slobodu.

Z dialektického protirečenia medzi ústavou ako prírodným zákonom, ako ideálom a medzi konkrétnym konaním človeka, ktoré nikdy nespĺňa presne tento ideál z rôznych príčin, vyvodil, že sám tento zákon — ústava má vývin, že „vznikajú najprv ústavy dočasné, ktoré... nie sú pôvodne založené na zá-

klade rozumu, ale sú vynútené okolnosťami". (3, s. 234) Sú to poriadky, ktoré vznikajú z „núdze“, a preto nemôžu mať stálosť, musia sa časom meniť.

Z tohto bolo možné vyvodíť niektoré hybné princípy vývinu spoločnosti. Schelling sa k nim nedostal. Uvádza len, že dochádza k rôznym „modifikáciám ústav“ podľa rôznych okolností, rôzneho stupňa vzdelania i charakteru národa. Príčiny zmien takýchto ústav vynútených okolnosťami vidí v tom, že každá takáto ústava smeruje „proti slobodným bytostiam, ktoré sa nechávajú donucovať len tak dlho, kým v tom vidia výhodu pre seba“ alebo, že len tak dlho sú tieto bytosti ochotné vzdať sa niektorých svojich práv, pokiaľ sú k tomu donucované objektívnymi okolnosťami. Len čo tieto okolnosti pominú, sú tými, ktorým patria a ktorí sa ich dočasne vzdali, skôr či neskôr požadované naspäť. Lenže tieto práva zase nechce dať „vláda majúca moc istotne dobrovoľne z ruky“. (3, s. 234) Ak je to tak, nesporne je to zdroj spoločenského konfliktu, zákonitosť, nevyhnutnosť ako prírodná zákonitosť vývinu spoločnosti, ktorá vedie k sociálnym revolúciám. K nim sa však Schelling nedopracoval.

Plnenie a dodržiavanie ústavy ako zákona je pre Schellinga založené na moci, bez ktorej by jej naplnenie bolo ponechané náhode. Lenže vznikla práve preto, aby túto náhodnosť vylúčila. Takto vlastne Schelling otázku dejín spoločnosti postavil na jednote nevyhnutnosti (sily, moci) a slobody (ktorú zaručuje ústava). Otázkou, čo sú dejiny a vzťahom nutnosti a slobody zákonitosti a náhody v dejinách, vrcholí výklad Schellingovej praktickej filozofie.

V Schellingových dejinách základným momentom je čin slobodného, vedomého človeka. Dejiny sú rad týchto činov človeka, v ktorom je obsiahnutý tak vedomý, ako aj nevedomý moment. To je nesporný klad Schellingovej praktickej filozofie. Je celkom prekvapujúce to, že už jeho chápanie dejín implikuje myšlienku vyššej, až ideálnej spoločnosti, ktorá v budúcnosti nesporne príde. Je to dané predovšetkým jeho progresívnym chápaním vývinu v dejinách, rovnako tým, že dejiny smerujú k vytvoreniu ideálnej celosvetovej ústavy (hoci tento ideál sa nemôže nikdy naplno dosiahnuť), no nie menej tým, že dejiny končia „ríšou rozumu, t. j. zlatým vekom práva, kedy zmizne z povrchu zemského akákoľvek ľubovôľa a keď sa človek slobodne vráti k tomu istému bodu, na ktorý ho pôvodne postavila príroda a ktorý opustil, keď začali dejiny“ (3, s. 239), čo je myšlienka, ktorá nijako nie je v rozpore s ideou komunistickej spoločnosti a jej budúcnosťou. Hoci Schelling sám bol ďaleko od skutočnej myšlienky komunizmu, jednako jeho filozofia je inšpirujúcim zdrojom a stala sa dedičstvom marxisticko-leninskej filozofie. Schelling postavil a zdôvodnil myšlienku dejín ako pokračujúci prírodný proces, vychádzajúc z človeka a jeho prírodnej určenosti, z človeka ako ontotvorného a formotvorného činiteľa tak v prírode, ako aj v spoločnosti.

LITERATÚRA

1. ILJENKOV, E. V.: Dialektická logika. Bratislava 1977.
2. MARX, K.: Nemecká ideológia. Praha 1952.
3. SCHELLING, F. W. J.: Výber z diela. Praha 1977.
4. SCHELLING, F. W. J.: Systém transcendentálneho idealizmu. In: Antológia z diel filozofov. Zv. 6, Bratislava 1970.
5. SOBOTKA, M.: Člověk, práce a sebevědomí. Praha 1969.