

HEGELOVY „PRVNÍ TIŠTĚNÉ SPISY“ A SCHELLINGOVA FILOZOFIE¹

MILAN SOBOTKA

Vztah Hegelových „prvních tištěných spisů“ k Schellingově filozofii je tradičně předmětem intenzivního zkoumání. Nejde totiž o běžný problém vlivu jednoho autora na druhého, nýbrž o problém geneze Hegelova systému. Mezi Hegelovou filozofií „prvních tištěných spisů“, t. j. *Rozdílu Fichtovy a Schellingovy filozofické soustavy* a článků z *Kritického filozofického žurnálu*, z nichž nejdůležitější je *Věření a vědění* (1) a pozdější filozofií je jasná kontinuita, naproti tomu jsou tyto jeho spisy poměrně vzdáleny motivům a koncepcím z rukopisů jeho mládí. Na druhé straně bije do očí zřejmá blízkost Schellingovým myšlenkám z let 1797–1801, t. j. od *Idejí k filozofii přírody* k *Podání mé filozofické soustavy* (Darstellung meines Systems der Philosophie). Tato blízkost zavdala podnět k tezi o naprosté odvoditelnosti „první podoby“ Hegelova systému ze Schellingovy filozofie — tezi, která opět nespravedlivě opomíjí zatím snad ne převládající, ale přece jen již patrné prvky samostatné Hegelovy filozofie.

Ve výchozím motivu spisu *Rozdíl Fichtovy a Schellingovy filozofické soustavy*, jímž je současná „potřeba filozofie“, zaznívá vliv stejnojmenného Schellingova motivu z *Úvodu k Idejím k filozofii přírody* (1796–1797). Potřeba filozofie vzniká podle Schellinga z „odloučení“ (Trennung) světa a lidského nitra, které je dílem „reflexe“. (2, s. 38)² Reflexe (Schelling při ní myslí zejména na Kantovu filozofii) klade autonomní poznávající vědomí proti světu a odlišuje „představu“ a věci (až dosud vědomí ztotožňovalo „představy“, t. j. vjemy s věcmi) a je na jedné straně nutným vystoupením z filozofického „přirodního stavu“, na druhé straně je sama pouze jednostranným stanoviskem, zdůrazňujícím odloučení na úkor syntézy. Jednota lidského nitra a světa „tane na mysli“ filozofům ještě dnes, i když jen jako „temná reminiscence“. (2, s. 37)

Stanovisko „reflexe“ se projevuje v celé řadě „rozdvojení“ (rozuměj anti-nomií), která se dále větví do nekonečna. Rozlišujeme-li představy na jedné straně a věci na druhé straně, klademe věci mimo nás — ale pak jsou věci příčinami představ a předcházají před nimi. Zároveň však známe věci pouze prostřednictvím představ a co více, jsme si sebe samých vědomí jako bytostí, které se povznese nad mechanismus působení věcí na nás, ve vztahu k němuž by naše představy byly pouhým účinkem. Říkáme-li, že věci jsou příčinou představ, aplikujeme na vztah věcí a představ příčinnost, již známe pouze z nás. Kantova věc o sobě, resp. Newtonův ryzí objektivismus na jedné straně a na druhé straně naše autonomie, jejím dokladem je sama schopnost reflexe, jsou protichůdné názory, jejichž možnost lze vysvětlit pouze poukazem na pů-

¹ Vycházka při příležitosti 150. výročí úmrtí G. W. F. Hegla.

² Překlad je pořízen podle pozdějšího, Heglem ovlivněného vydání. V prvním bylo použito termínu „spekulace“. O tom viz nejnověji K. Düsing: *Spekulation und Reflexion*. In: *Hegel-Studien*, 1969, s. 95 nn.

vodní „absolutní identitu ducha v nás a přírody mimo nás“. (2, s. 82) Je tu dále účelnost živé přírody — účel je však myšlenková struktura, jak tedy může být obsažen v přírodě? Naše praktické zaměření na svět implikuje jeho poznatelnost, a přece lze zároveň stejně přesvědčivě tvrdit, že poznáváme pouze své představy.

Schelling zdůrazňuje protikladnost Leibnizovy a Newtonovy soustavy světa. Leibniz zná pouze ducha (a bez ducha nelze vysvětlit život, dodává Schelling) a z něho vysvětluje všechn svět, Newton zná pouze svět, avšak v jeho myšlenke světové soustavy, řídící se univerzálními zákony, je rozpor mezi empirickým postupem a jeho výsledkem. Že existuje univerzum a že jeho existence je umožněna rovnováhou světových sil, je věta, která již překračuje empirické poznání. Schelling v *Úvodu k Idejím* dává najevo, že zmíněné antinomie jsou řešitelné pouze na stanovisku sjednocení ducha a hmoty; problém, jak souvisí oba světy, reálný a ideální, se dá řešit pouze poukazem na jejich původní jednotu. (2, s. 73) Tento spis se zdá být pro Hegela, stojícího na pozdějším, již výslovném nebo aspoň reflektovanějším Schellingově stanovisku identity subjektu a objektu, důležitý ze dvou důvodů: Schelling aplikuje v *Úvodu k Idejím* metodu antinomií — uvádí řadu problémů, jejichž dosavadní řešení mají povahu antinomií, aby z toho vyvodil nutnost řešení nového, zprostředkujícího obě stanoviska. Této metody užil Hegel ve spise o *Rozdílu* (jenže Schelling akcentuje u antinomií spíše moment původní jednoty jejich členů) při líčení současné situace. Hegel uvádí ve spise o *Rozdílu* celou řadu vzájemně se doplňujících protikladů jako důkaz současné „potřeby filozofie“. Ta nastává, když protiklady, které jsou nejvyšším zájmem lidí (Hegel jmenuje pro minulost protiklady „ducha a matérie, duše a těla, víry a rozvažování, svobody a nutnosti“ (1, s. 173) a na jiném místě „konečna a nekonečna“), se stanou fixními. Nyní nastala právě taková situace. Dřívější protiklady přešly „postupem vzdělávání“ v protiklady „rozumu a smyslovosti, inteligence a přírody . . . , absolutní subjektivity a absolutní objektivit“ (1, s. 174), resp. v protiklad „světa myslící a myšlené bytnosti proti světu skutečnosti“. (1, s. 175) Teze, že ústřední protiklad, který stojí v základu „potřeby filozofie“, je protiklad absolutní subjektivity a absolutní objektivit, resp. „inteligence a přírody“, odpovídá Schellingovu *Úvodu k Idejím*, ale též programové expozici z *Úvodu k Soustavě transcendentálního idealismu*, podle níž je smyslem přírodní filozofie na jedné straně a transcendentálního idealismu na druhé straně prokázat „původní“ identitu mezi přírodou a mezi tím, „co je v nás poznáno jako inteligentní a vědomé“. (3, s. 160)

Protiklad „strnulé subjektivity a objektivit“ má však v současné době ještě jinou podobu než protiklad přírody, v jejímž „pojmu není obsaženo, aby existovalo něco inteligentního, co by si ji (přírodu — M. S.) mohlo představovat“ (3, s. 160) a subjektu, který považuje své myšlení za subjektivní, a proto si zakazuje (1, s. 5) poznání věcí o sobě.

Hegel mluví opětovně o „vzdělávání“, „kultuře“ (1, s. 175) či „říši rozvažování“ (Verstand), která se v novější době „pozvedla k takové moci, že je zajištěna vůči rozumu“. (1, s. 175) Dále se nám o ní (říši rozvažování) říká, že se rozešla s „určitým náboženstvím“, v němž se člověk pozvedal nad „svobodu subjektu“ i nad „nutnost objektu“. (1, s. 175) To vše jsou poukazy na novověké „vzdělání doby“, v němž převažuje rozvažování nad rozumem a konečné poznání nad poznáním absolutna, k němuž se rozum podstatně vztahuje.

Teze, že rozum je orgánem absolutna, připomíná na první pohled Schellingovo *Podání mé filozofické soustavy*, v němž je absolutno, totiž to, „co stojí mezi subjektivnem a objektivnem“ (identický základ obou), nazváno „rozumem“ (Vernunft) a poznání je pojato jako jeho sebezpoznání. Nicméně řada motivů Hegelova spisu poukazuje opět na *Úvod k Idejím* a teorie rozumu, která je v Hegelově spisu o *Rozdílu* rozvinuta do značné míry samostatně, stojí přece jen na pozadí Schellingovy ontologické koncepce poznání jako sebezpoznání absolutna. Tato koncepce je rovněž v podstatě obsažena již v *Úvodu k Idejím*, i když teprve v *Podání* je absolutno nazváno též rozumem.

K motivům, poukazujícím na *Úvod k Idejím*, patří teze, že „potřeba filozofie“ je „předpokladem filozofie“ (1, s. 176) „Filozofie musí předpokládat původní odluku...“, rozumí se odluku subjektu a objektu, říká Schelling na začátku *Úvodu k Idejím k filozofii přírody*. Předpokladem „reflexe“ je podle Hegela „jednak absolutno samotné“ (4, s. 96)³, jednak rozdvojení absolutna v „bytí a nebytí, v pojem a bytí, v konečnost a nekonečnost“. (1, s. 177) Hegel tím neříká nic jiného, než že poznání absolutna je možné díky vystoupení jednotlivého a konečného bytí z absolutna (rozdílného bytí z nerozdílného čili z nebytí) a díky rozdílu subjektu a objektu (rozdíl „pojmu“ a „bytí“). To jen ukazuje, že Hegel stojí na půdě Schellingovy ontologické koncepce poznání, spojené s motivem „potřeby filozofie“ v *Úvodu k Idejím*. Motiv „potřeby filozofie“ má ontologický základ — je jím rozdíl subjektu a objektu na pozadí jejich identity. Smysl tohoto rozdílu vyslovil Schelling nejvýrazněji ve spise *O absolutní soustavě identity* (spis pochází až z r. 1802) tezí, že „touto diferencí a jediné jí se otvírá univerzum“. (5, s. 27) Obdobně říká Hegel ve spise o *Rozdílu*, že „úloha filozofie záleží v tom..., klást rozdvojení do absolutna — jako jeho jev...“ (1, s. 177)⁴

Schellingova ontologická koncepce poznání vznikla opravou Fichtovy spekulativní koncepce, podle níž je poznání Ne já vysvětlováno tím, že Ne já je odvozeno z Já samotného. (6, s. 281) Podle Schellingovy myšlenky je v základu Já i Ne já jediné absolutno, které se rozdujuje, aby se stalo sobě průzračným, aby se uvědomilo. Možnost poznání v plném smyslu je neodůvodnitelná na pozici, na níž je subjekt považován za něco principiálně samostatného vůči objektu — ať už by byla vysvětlována tím, že je subjekt čímsi jako „optickým sklem“ (2, s. 45) odrážejícím objekt (v tom případě nelze odečíst deformaci způsobenou lomem paprsků), či tím, že je autonomním myšlením, které konstruuje racionální strukturu objektu. Teprve Schellingovo ontologické založení poznání přináší, jak je Schelling přesvědčen, řešení tohoto problému.

Myšlenka, že rozdíl subjektu a objektu, přivedený do extrémního napětí v „reflexivní filozofii“, umožňuje, aby se absolutno poznalo, se konkretizuje v souvislosti se Schellingovým myšlenkovým vývojem v letech 1797—1801. Nejranější Schellingova přírodní filozofie je podřízena transcendentální filozofii — podle raných *Pojednání k výkladu Vědosloví* (předchází *Idejím*) je

³ Teze, že předpokladem filozofie je absolutno samotné (1, s. 177), připomíná pozdější Hegelovu tezi, že absolutno by nebylo možno poznat, kdyby „nebylo již u nás a nechtělo u nás být.“ (4, s. 96)

⁴ Podobné místo je na str. 201. Na obě místa upozorňuje W. Marx: Vernunft und Welt. 1972, s. 13.

organizace přírody obrazem našeho ducha, smysl přírody je v tom, aby se z ní náš duch pochopil. [7, s. 383] Počínaje *Idejemi*, stává se hlavním předmětem Schellingova zkoumání příroda, již Schelling vykládá způsobem, který sám objevil. Tento způsob záleží v tom, že se na základě vědeckých poznatků o přírodě konstruuje hlubší smysl, který v sobě příroda chová, a to ve stupňování pohybů od mechanického k chemickému, elektrickému, magnetickému a k pohybu organismu a ve vzestupu přírodní organizace od neživé hmoty k člověku jakožto „rozumu“ přírody. Vrací-li se Schelling v *Soustavě transcendentálního idealismu* k transcendentální filozofii, činí to s jiným celkovým záměrem, než na jakém byla původně budována. Schelling v ní nyní stojí na myšlence paralelismu mezi „akty vědomí“ [počitek, názor, reflexe, vůle] a „potencemi“ přírody, jimiž se zabývá přírodní filozofie. Z toho vyplývá myšlenka transcendentální filozofie a filozofie přírody jako dvou „možných“ a vzájemně se doplňujících „směrů filozofování“. [8, s. 92] Konečně ve spise *O pravém pojmu přírodní filozofie* zvolí pro absolutno, které v *Soustavě transcendentálního idealismu* nazýval „identičnem“, termín „subjekt — objekt“, jehož užívá ve stejném smyslu také Hegel v našem spise.

Ve spise *O pravém pojmu přírodní filozofie* Schelling tvrdí, že ze dvou „filozofických věd“ je primární přírodní filozofie, protože zakládá „idealistické stanovisko“. [8, s. 92] Vcelku však směřuje myšlenka dvou filozofických věd k tomu, aby byly uznány za stejně oprávněné, stejně se vzájemně doplňující a stejně relativní v postižení absolutna, jak se s tím setkáváme v *Úvodu k Soustavě transcendentálního idealismu*. Pro řešení „hlavní úlohy“ filozofie jsou totiž možné pouze dvě cesty: „Buď dáme prvenství tomu, co je objektivní a ptáme se: jak k němu přistupuje to subjektivní, co se s ním shoduje... Nebo se učiní subjektivno prvotním a úloha pak bude znít: jak k němu přistupuje něco objektivního, co se s ním shoduje.“ [3, s. 161] „Má-li veškeré vědění jaksi dva půly, které se navzájem předpokládají a vyžadují..., musí tedy existovat nutně dvě základní vědy a musí být nemožné vyjít od jednoho pólu, aniž by nás to hnalo k druhému.“ [3, s. 159] Přírodní filozofie vyúsťuje v porozumění lidského rozumu, „jímž se odhaluje, že příroda je původně identická s tím, co k nás je poznáno jako inteligentní a vědomé“. [1, s. 160] Uskutečnění ducha jako předmětu transcendentální filozofie vyúsťuje pak v umění, jímž se ukazuje, že „ideální svět umění a reálný svět objektů jsou tedy produktem jedné a téže činnosti“. [3, s. 169]

Konečně v *Podání mé filozofické soustavy* je absolutno nazváno „absolutní identitou“ a je zde učiněn pokus vyložit je nikoli už z perspektivy dvou věd, nýbrž z perspektivy absolutna samotného. Rozdíl oproti dřívější pozici není ovšem tak radikální, jak by se zdálo, protože Schelling chápe „absolutní identitu“ jako „bytnost“ (Wesen) či „bytí o sobě“, k níž pronikáme analýzou její „formy“, již je příroda a vědomí, objektivita a subjektivita.

Hegel je ve spise o *Rozdílu* zastáncem teorie, že absolutno jako takové nelze zachytit, že je lze zachytit pouze z optiky „vědy“, jejímž předmětem je vědomí, a „vědy“, jejímž předmětem je příroda: „Každá z těchto věd vyžaduje, aby se abstrahovalo od principu druhé vědy. V soustavě o inteligenci (t. j. v transcendentální filozofii — M. S.) nejsou objekty něčím o sobě, příroda má existenci pouze ve vědomí. Abstrahuje se od toho, že objekt je příroda a že intelligence jako vědomí je jí podmíněna. V soustavě o přírodě se zapomíná, že příroda je uvědoměna (ein Gewusstes)... Jejich rozpor se však neřeší

tak, že by jedna z nich platila za jedinou vědu a druhá byla zahlazena tím, že by se uplatnilo stanovisko první vědy. Vyšší stanovisko, jímž je vpravdě překonána jednostrannost obou věd, je v tom, že v obou se poznává totéž absolutno.“ (1, s. 258)

Za shodou obecných motivů „potřeby filozofie“, absolutna jako subjektu-objektu a dvou „filozofických věd“ se však projevují rozdíly, jichž jsme se již zčásti dotkli při reprodukci Hegelova líčení současné situace. Hlavní rozdíl v tomto ohledu však záleží v tom, že Schellingovi se jako nositel roztržky jeví „reflexe“, zatímco Hegelem je „rozdvojení“ pojato jako proces pronikající celou společností. „Mizí-li moc spojení ze života lidí a ztratily-li protiklady svůj živoucí vztah a vzájemné působení a nabyly samostatnosti, vzniká potřeba filozofie.“ (1, s. 174)⁵ Na okolnost, že „rozdvojení“ proniká veškerým životem lidí, Hegel opětovně poukazuje. V následujícím citátu je řeč o „vzdělání“ naší „doby“: „Čím více se daří vzdělání, čím rozmanitěji se vyvíjejí projevy života, do nichž se může вплést rozzdvojení..., tím cizejší celku vzdělání je úsilí života, aby opět zrodil harmonii... Tím, že se celá soustava životních poměrů vzdálila harmonii, ztratil se pojem její všeobšíhlé souvislosti a přešla do pojmu pověry nebo hry pro zábavu.“ (1, s. 175) „Vzděláním“ rozumí Hegel převahu rozvažovacího myšlení v nové době, které díky své odkázanosti na smyslový názor vede ke stanovisku konečnosti, ke stanovisku, že konečný, empirický svět je jedinou realitou. Vzdělání přivodilo úpadek křesťanství, které bylo založeno na opačném principu, a tím laicizaci celé společnosti. (1, s. 175) Nemusíme podotýkat, že Hegel celý tento proces chápe dialekticky — jde o emancipační proces autonomního lidského poznání ve vztahu k náboženskému dogmatu, v němž však se ztratilo ono vědomí o nekonečném, božském, které křesťanství — podle Hegelova názoru — reprezentovalo. Cílem tohoto procesu je, aby nekonečné a božské, které mělo v křesťanství transcendentní ráz, bylo pochopeno jako imanentní a nikoli transcendentní jádro světa. (Mluvíme-li o vědomí o nekonečném, božském atd. u Hegela, nemáme tím, jak vyplývá z předchozího, na mysli pouze to, že jde o vědomí lidstva o absolutnu, nýbrž i to, že jde o vědomí absolutna o sobě samém.)

Nyní jsme ovšem v záporném stadiu, které Hegel charakterizuje ve *Fenomenologii* následovně. „... Nyní se zdá, že nám hrozí opačná bída (než v křesťanské transcendenci — M. S.), mysl je tak pevně zakořeněna v pozemskosti, že je potřebí stejného úsilí, aby byla pozdvižena nad ni. Duch se ukazuje tak chudým, že se zdá toužit, aby se osvěžil, jen po holém citu božském vůbec, jako si poutník uprostřed pouště žádá pouhého doušku vody.“ (4, s. 57) S tímto a podobnými výroky ve *Fenomenologii* koresponduje následující místo z našeho spisu: „Takové ve vztahu k celku [života lidí — M. S.] ojedinělé pokusy, které byly namířeny proti novějšímu vzdělání a významnější krásné zjevy, ať už minulosti či ze vzdálených krajů [tím prvním myslí Hegel pravděpodobně řecké, druhým indické umění — M. S.], mohly vzbudit pouze tu pozornost, jejíž možnost zůstává, když se nemůže porozumět hlubšímu, vážnému vztahu živoucího umění.“ (1, s. 175) Abychom porozuměli tomuto citátu, je třeba si uvědomit, že umění podle Hegela zpodobuje „ideální“ ve smyslově ná-

⁵ Zde je vlastní rozdíl mezi Hegelovou koncepcí „rozdvojení“ a Schellingovou koncepcí „reflexe“.

zorném (1, s. 35) a že smysl řeckého a indického umění je v tom, neukazovat „ideální“ jako transcendentní, nýbrž jako imanentní smyslovému.

Záporné stadium se vyznačuje tím, že dřívější způsob sebeuvědomění absolutna je překonán a nového není dosud dosaženo. Ve *Fenomenologii* mluví Hegel o zániku „substanciálního života v živlu myšlenky“, (4, s. 56) t. j. o tom, že sebevědomí absolutna, které je nyní překonáváno, bylo bezprostřední. Atribut bezprostřednosti ukazuje, že Hegel má na mysli křesťanské náboženství, které je sebevědomím absolutna v médiu bezprostřednosti, t. j. představy. O tom svědčí následující výrok: „Bezprostřední jistota víry není nic jiného než identita sama, rozum, který se však nepoznává, nýbrž je provázen vědomím protikladnosti.“ (1, s. 185) Zde se říká, že víra je sebepoznání identity či absolutního rozumu (t. j. identity subjektu a objektu), avšak sebepoznání nedokonalé, které je proto provázeno „vědomím protikladu“, t. j. vědomím tohoto světa jako poslední reality. Víra jako absolutní poznání je provázena konečným poznáním, které stojí na stanovisku tohoto světa. Proto je víra záležitostí minulosti a byla právem překonána „vzděláním“, „kulturou“, „říší rozvažování“. Jaká je nyní úloha opravdové filozofie?

Úlohou filozofie je, aby absolutno bylo „konstruováno pro vědomí“. (1, s. 178) Tato konstrukce není individuálním výkonem myslitele, ve filozofii není vůbec místo pro „zvláštní názory“, podotýká Hegel kriticky proti Reinholdovi. Konstrukce proběhla zčásti v právě uplynulém vývoji filozofie a vědy. Jde nyní o to, aby byl tento vývoj uvědoměn a dovršen. Zmíněná „konstrukce“ absolutna proběhla třemi fázemi, z nichž první tvoří „objektivní totalita poznatků“ (provádí ji věda), druhou „subjektivní totalita“ (byla provedena ve filozofii Fichtově) a třetí vzniká ze syntézy obou (to má být Schellingovo stanovisko, s nímž se zde Hegel ztotožňuje).

Vidíme, že Hegel stojí na stanovisku, že filozofie vyslovuje a dovršuje, k čemu dospělo vědomí doby, které je širší než filozofie. S podobnou myšlenkou se později setkáme ve *Fenomenologii*, v níž se sleduje, k čemu dospělo obecné vědomí lidstva ve vědě, v dějinách, v morální praxi atd. Závěrečné filozofické stanovisko („absolutní vědění“) shrnuje výsledky této cesty, na níž se filozofie ve vlastním smyslu podílela pouze vyjíměčně.

K triádě „objektivní totalita poznatků“ — „subjektivní totalita“ a následující syntéza najdeme ovšem paralelní místa v Schellingovi. Schelling na více místech uvádí materialismus a (fichtovský) idealismus jako jednostranná filozofická řešení povahy absolutna, přičemž „chybou“ prvního i druhého je, že činí „tím prvotním“ jednu z celkových „potencí“, jimiž jsou příroda a myšlení. (9, s. 135) Schelling sám chce stát nad tímto dilematem — jeho principem je „absolutní indiference ideálního a reálného...“ (9, s. 144)

Uvádí-li Hegel v našem textu na prvním místě „objektivní totalitu poznatků“, je to v hrubých rysech shodné s tímto Schellingovým schématem. Zřetel k mimofilozofickým oblastem, v nichž se uskutečňuje filozoficky relevantní vývoj, se však zdá jeho vlastním charakteristickým rysem. Ještě důležitější je okolnost, že myšlienka „objektivní totality poznatků“ je založena na zvláštní, již neschellingovské koncepci absolutního rozumu.

Nejprve si vysvětlíme, co se míní „objektivní totalitou poznatků“ a proč ji Hegel mohl dosadit na místo, které je u Schellinga vyhrazeno materialismu. „Objektivní totalitou poznatků“ je přírodní věda, jejíž tendence — jak rozeznal Jacobi ve svém rozboru Spinozovy filozofie — (10) směřuje proti ide-

alistické transcendenci. Každý vědecký poznatek má předpoklady i souvislosti, jež lze sledovat do nekonečna, aniž tím vystoupíme z imanentního okruhu vědy a vnějšího světa jako jejího předmětu. Proto je věda nepřátelská víře. K předmětu víry se lze dostat pouze prostřednictvím „salta mortale“ vědění, totiž aktem absurdní víry. (10, s. 89)⁶ Potud Jacobi. Hegel líčí tendenci k „totalitě“ poznatků vytvářených vědou obdobně jako Jacobi, přičemž poznamenáváme, že Hegel reprodukuje Jacobiho analýzu vědeckého racionalismu v druhé velké práci našeho období, ve *Věření a vědění*. (1, s. 63 nn.) V našem spise vysvětluje „totalitu poznatků“ následujícím způsobem: od každého jsoucna, určeného jako příčina, můžeme postupovat k dalším, zatím neurčeným příčinám, stejně jako každé jsoucno, určené jako následek, má další a další následky. V obou případech je pole toho, co dosud nebylo určeno, nazýváno „to neurčené“ a je přirovnáváno k noci: „Neboť každé bytí, které je vytvářeno rozvažováním, je určeno a jako určené má před sebou a za sebou to, co je neurčené. Rozmanitost bytí leží mezi dvojí nocí, bez opory, spočívá na ničem, neboť to neurčené je pro rozvažování totéž co nic.“ (1, s. 179)

Totalita poznání, které je dosaženo tímto postupem, se nazývá „objektivní totalitou“, „objektivní nekonečnost“, „říší nutnosti“. (1, s. 179, 180) Je v ní už jisté překročení parciálnosti a izolovanosti, která charakterizuje jednotlivý poznatek. Tendenci k totalitě se poznatky dostávají do širších souvislostí, koriguje se jejich omezenost, stoupá se k závěrům obecnější platnosti a tak se vlastně naplňuje dílo „rozumu“. „Zdá se, že v ní jen reflexe, ale směřování k totalitě nutnosti je podílem a tajnou působností rozumu.“ (1, s. 179) Hegel proto rozlišuje „izolovanou reflexi“ [díličí poznatek] a „reflexi jako nástroj filozofování“ [název oddílu zabývajícího se myšlenkou „objektivní totality poznatků“]. (1, s. 178)

Nicméně „objektivní totalitou poznatků“ nelze zachytit absolutno. Její postup ostatně vyúsťuje ve dvojí „noc“, dvojí neurčitost v předpokladech i v důsledcích. Proto dochází k jejímu překonání v „subjektivní totalitě“ či „říši svobody“, která je protikladná „objektivnímu světu“. (1, s. 180) To je narážka na Fichtu. Že „subjektivní totalitou“ je míněna Fichtova filozofie, dá se odvodit z řady míst, zejména z toho, v němž Hegel říká, že „reflexe svobody se vyznačuje tím, že klade svět svobodně za sebe“. (1, s. 186) Oba systémy poznání „uspokojují požadavek identity takovým zrušením rozdvojení“, že je „jeden z protikladných členů... pozvednut k absolutnu a druhý zničen“. Filozofické „vědění“, k němuž se má dospět, je teprve syntézou obou postupů, jež — jak vidíme — nejsou svévolnou konstrukcí filozofa, nýbrž obecným pohybem myšlení. Syntéza je odůvodněna tím, že rozum, aby „absolutně zrušil všechno protikladné kladení“, musí zrušit i říši svobody (Fichtův systém) jako samostatnou. „Ničí obojí tak, že je spojuje...“ (1, s. 180)

Nyní teprve dochází k řešení problému, na němž je výklad exponován. „Omezené (např. příčina v našem citátu — M. S.), pokud náleží jedné z obou protikladných, tedy relativních totalit, je buď nutné, nebo svobodné; pokud

⁶ Pod vlivem této formulace vyjadřuje Hegel jinou myšlenku. Zdůrazňuje, že do filozofie je nutno se vrhnout po způsobu *salta mortale* [sic] a *corps perdu hinein-zustürzen*), což znamená, že rozum „se svěří jedině sobě a absolutnu, které je jeho předmětem“. (1, s. 171) Odtud je pochopitelné, proč Hegel zařazuje v encyklopedické *Logice* pod oddíl *Bezprostřední vědění*. Srovnej Logika, přel. T. Münz, 1957.

náleží syntéze obou, pomíjí jeho omezení, je svobodné a nutné zároveň. Tato vědomá identita konečného a nekonečného, spojení obou světů ve vědomí je vědění.“ (1, s. 180) Hegelovo odůvodnění filozofické syntézy předpokládá systém poznatků o přírodě a systém poznatků vycházejících z teze o prioritě subjektu. To odpovídá Schellingově myšlence samovolného vývoje poznání směrem k jeho stanovisku, stejně jako koncepci dvou filozofických věd.

Rozdíl oproti Schellingovi, který vzniká v Hegelově konceptu tím, že dosadil na místo materialismu „objektivní totalitu poznatků“ (na jiných místech opakuje Schellingovo schéma beze změny) (1, s. 276)⁷, by nebyl tolik významný, kdyby nebyl spojen s další důležitou změnou. Hegel totiž tvrdí, že vědomě je objektivní totalita dílem rozvažování, nevědomky se však v ní uplatňuje rozum, který se podstatně vztahuje k absolutnu.

Hegel tedy zná dvojí rozum, rozum (Vernunft) a rozvažování (Verstand), přičemž se rozum, jak již bylo uvedeno, nutně vztahuje k absolutnu (1, s. 182), zatímco rozvažování k názoru. Tato funkce rozumu je podmíněna „původní identitou“ subjektu a objektu. Díky rozumu se tedy poznání vztahuje k absolutnu, k základu všech věcí a tím i k věcem samotným, ale protože rozumu chybí schopnost artikulace jednotlivých určení, ať smyslových, tak nesmyslových, může se rozumové poznání uskutečnit jen ve spolupráci s rozvažováním. Rozum je „jevem absolutna“ (1, s. 169), ale je němý k tomu, aby něco vyjádřil, potřebuje rozvažování. (Tato teorie podstatného, ale neartikulovaného vztahu rozumu k absolutnu vznikla patrně pod vlivem Jacobiho; srovnej k tomu Jacobiho *Předmluvu* k druhému svazku jeho sebraných spisů a stať *Něco, co řekl Lessing* z téhož svazku.) (11) Rozvažování je charakterizováno jako „síla omezení“ (1, s. 172), což znamená: schopnost fixovat určení tím, že je odstíníme proti jinému nějak danému určení a jednostranně je vyzvedneme (proto rozvažování vytváří protiklady).⁸

Zatím jsme poznali „tajnou působnost rozumu“ v totalizační tendenci vědy, nyní se Hegel zabývá jiným fenoménem: ačkoli je rozum neschopen artikulovat jednotlivá určení absolutna, přece byla formulována a lidský zájem přitahovala taková určení, která jsou skutečně základní, podstatná (byla vy počítána v expozici problému „potřeby filozofie“).

Uvažme celý paradox: Rozvažování je schopnost fixovat určení obsažené ve smyslovém názoru. V tom, které určení je zvoleno k fixování v pojmu, je jistá libovůle podmíněná našimi hledisky (a nikoli objektivní povahou předmětu). Totéž se projevuje ve vztahu k předmětům vcelku. (Později v *Logice* Hegel zdůrazní, že to, které ze smyslových určení se stane směrodatným pro určitý předmět, závisí na naší orientační perspektivě.) (12, s. 459) Kupodivu však základní určení absolutna — jakkoli ve své protikladnosti nesou na sebe pečeť rozvažování — nejsou nahodilá, jsou to podstatná určení, která na sebe právem strhují „všechnu závažnost lidských zájmů“. (1, s. 174) Tento paradox je opět umožněn tím, že v rozvažovacím poznání pracuje zvláštním způsobem i rozum.

Hegel upozorňuje na jeho „tajnou působnost“ ještě v případě tzv. „zdra-

⁷ Hegel zdůrazňuje proti Reinholdovi, že materialismus má „spekulativní“ význam a že to není pouhé „pomatení ducha“, jak mní Reinhold.

⁸ Srovnej pozdější Hegelovu charakteristiku postupu rozvažování: „Právě tak červené je jen v rozdílu od žlutého a moderného.“ *Logika*, s. 63.

vého rozumu“, který vytyčuje v praktické životní reflexi „rozumná“ hlediska. Jsou to „světlé body, které se pro sebe pozvedají z noci totality a jimiž si člověk rozumně pomáhá v životě. Jsou to pro něho správná stanoviska, z nichž vychází a k nimž se vrací.“ [1, s. 183]

Nepřehlízíme-li však k této Hegelově myšlence jakési „lsti“ rozumu, která se projevuje v rozvažování, váže se Hegelův výklad na Schellinga, ovšem s tím posunem, že Hegel kombinuje Schellingovu koncepci dvou „filozofických věd“, spojenou s odmítnutím přímého zpodobení absolutna s pojetím absolutna jako „absolutní identity“ ze Schellingova identitního období. Jaké jsou důvody pro to, že Hegel ignoruje specifiku Schellingova *Podání*, jímž je právě výklad absolutna z „bodu indiference“ mezi subjektivnem a objektivnem, mezi vědomím a přírodou, neodvažujeme se rozhodnout. Mohou to být důvody vnějškové — Hegel začal psát svůj debut dřív, než bylo hotovo Schellingovo *Podání* (vyšlo v dubnu 1801) a pravděpodobně začal psát svůj spis, jímž se chtěl uvést jako filozofický spisovatel, ještě před svým příchodem do Jeny (leden 1801). [13, s. 202 nn] V lednu vyšel Schellingův článek *O pravém pojmu přírodní filozofie*, v němž je proklamována teorie dvou filozofických věd a na němž je Hegel závislý i terminologicky při označení absolutna jako subjekt-objektu, přírody jako objektivního subjekt-objektu a vědomí jako subjektivního subjekt-objektu.⁹ Hegel odkazuje dále na *Úvod k Soustavě transcendentálního idealismu* (1800), v němž je rovněž formulováno stanovisko dvou filozofických věd. [1, s. 275] Na druhé straně je Hegelův výklad výrazně ovlivněn i *Podáním mé filozofické soustavy*. O tom svědčí pojetí absolutna jako absolutní identity, absolutního „rozumu“, jako „Jednoho a téhož“ ve svých dvou nutných formách existence [1, s. 257], jakož i pojetí, podle něhož je příroda zároveň „imanentní idealitou“, zatímco vědomí je zároveň „imanentní realitou“. [1, s. 264] Konečně ve stylu *Podání* je důraz na to, že neexistuje čisté subjektivno a objektivno, nýbrž jen takové, v němž jedno nebo druhé „převažuje“. [1, s. 269, 270] Příroda není přece bez imanentního ideálu — jsou v ní účelové struktury, jež lze poznat rozumem a jež svědčí o tom, že v nevědomé činnosti přírody je i absolutní rozum — a obdobně se lidský subjekt neadekvátněji vyjadřuje v dílech, v nichž je obsaženo více, než do nich tvůrce vědomě vložil. [3, s. 261] Hegel dále užívá symbolů $A=A$ a $A=B$ pro označení absolutní a relativní identity, jichž užil Schelling v *Podání*.

Na tomto Hegelově vztahu k Schellingově filozofii je nápadné, že Hegel se vyhnul právě tomu bodu, který se stane později předmětem jeho zvláštní filozofické „vědy“ — Logiky —, totiž přímému zpodobení absolutna. Je paradoxní, že právě Hegel půjde později touto cestou mnohem radikálněji než Schelling, který v *Podání* zdůrazňuje, že absolutní identita nemá samostatnou existenci, že má status „bytí o sebě“ či „bytnosti“, k níž náleží nutně i forma (příroda a subjekt) a že v ní jako takové „není nic rozlišitelného“. [9, s. 127] Nicméně pojem absolutní identity není prázdny. „Nerozlišitelnost“ uvnitř absolutní identity znamená pouze, že všechna její určení jsou získávána z reflexe jejího vztahu k formě, k jednotlivým bytím, k rozdílům ve formě (hlavní

⁹ Schellingovy termíny jsou: subjekt-objekt, subjekt-objekt vědomí a čistý subjekt-objekt. Poslední termín souvisí s tím, že Schelling ve spise, v němž tyto termíny razí, považuje přírodní filozofii za primárnější oproti transcendentální filozofii. Über den wahren Begriff der Naturphilosophie. S. W., sv. 4, s. 87.

je rozdíl subjektu a objektu), k totalitě všech věcí, k jednotlivým dílčím „potencím“ uvnitř přírody i uvnitř subjektu atd. Absolutní identita je dále určena jako jednotný základ všeho, materiální a ideální se jeví jako pouhé dva výrazy téhož identického základu, který se jejich prostřednictvím propracovává k sebepoznání. (9, s. 122, 123) Tento základ nevystupuje ze sebe v tom smyslu, že by se realizací stával něčím jiným. Je těžištěm všeho a smysl veškerenstva lze poznat jen z něho (příroda i vědomí se musí realizovat, aby nastala ve jsoucnu stejná rovnováha, jaká je původně v absolutní identitě a aby se absolutní identita mohla poznat). (9, s. 141) Zároveň ovšem vidíme, že činí-li si Schelling nárok na to, že koncept absolutna jako bodu „indiference“ mezi ideálním a materiálním stojí sám mezi materialismem a idealismem, kloní se ve skutečnosti k idealismu, neboť sebepoznání absolutna jako smysl kosmického dění privileguje ve skutečnosti myšlení před bytím, subjektivno před objektivnem. Je proto jen logické, že absolutní identitu nazývá rozumem — určením, z něhož zatím nevyvozuje žádné další důsledky. Jeho zkoumání je zatím neseno patosem toho, co nazýval „spinozismem“ — (14, s. 131) patosem názoru, který nechce v ideálním vidět těžiště, nýbrž jen jednu ze dvou celkových potencií, jeden ze dvou hlavních projevů absolutna.

Pro pozdější vývoj obou myslitelů je charakteristické, že Hegel ve *Fenomenologii* napadne právě tezi, že v absolutnu jako takovém nelze nic rozlišit (9, s. 177), zatímco Schelling bude kritizovat Hegela za idealismus (6, s. 278), který souvisí s tím, že Hegel proti této Schellingově tendenci hledal cestu „rozlišujícího..., naplnění hledajícího poznávání...“. (4, s. 60) Hegel totiž v zájmu rozlišitelnosti absolutna překročí Schellingův terén pouhého „bytí o sobě“, které zakládá přírodu i poznání a proměňuje je ve sféru myšlenkových určení, předcházejících veškerou skutečnost. Z hlediska tohoto pozdějšího Hegelova vývoje je ovšem jeho trvání na zpodobení absolutna z hlediska dvou filozofických věd v našem spise dokladem jeho tehdejší blízkosti Schellingovi.

Nejdůležitější otázka, kterou si v souvislosti s problémem Hegelovy počáteční závislosti a případného osamostatňování můžeme položit, se však týká rozdílu mezi Hegelovou a Schellingovou formulí absolutna. Hegel vysvětluje vcelku ve shodě s *Podáním*, že absolutno existuje ve dvou formách (Schelling mluví rovněž o dvou „řadách“ nebo celkových „potencích“), jež lze nazvat subjektivní subjekt-objekt a objektivní subjek-objekt (tyto termíny odvodil Hegel ze spisu *O pravém pojmu přírodní filozofie*). Nyní říká Hegel, že „filozofie musí být práva rozdělení v subjekt a objekt“, stejně jako tomu, že základem obou je identita. Obojí musí být kladeno tak, že jedno neruší druhé. „Proto je však absolutno samotná identitou identity a neidentity; protikladnost a jednost je v něm zároveň.“ (1, s. 252)

Tato Hegelova interpretace však neodpovídá úplně smyslu Schellingovy koncepce. Schelling myslí společný základ přírody a vědomí jako ohnisko, z něhož vyzařuje impetus k realizaci sebe sama, k níž patří jako reálno, tak i ideální, a proto nelze rozdíl reálna a ideálna klást na roveň jejich identitnímu základu. „Síla, která se rozlévá v mase přírody, je z hlediska bytnosti totožná s tou, která se znázorňuje v duchovním světě..., avšak i tento protiklad, který není protikladem z hlediska bytnosti, nýbrž z hlediska pouhé potence, jeví se jako protiklad pouze tomu, kdo se nachází vně indiference a nevidí absolutní identitu samotnou jako to původní.“ (9, s. 128) Identitní

základ zůstává sám se sebou totožný, i když se realizuje prostřednictvím formy, v níž vládne „rozdělení“ na subjekt a objekt. Vždyť je to jeho realizace a jejím smyslem je návrat k sobě prostřednictvím sebeuvědomění. Schelling proto rozlišuje: $A=A$ je formule absolutní identity, $A=B$ (do této formule lze libovolně dosadit za A buď přírodu, nebo subjekt) je formule relativní identity. $A=B$ tedy nelze, jak to výslovně činí Hegel, chápat jako větu stejné platnosti s $A=A$ (1, s. 192), vždyť celý rozdíl mezi subjektivním a objektivním vzniká v důsledku seberealizace a v zájmu sebepoznání absolutní identity. $A=A$ platí „o sobě“ či z hlediska „spekulace“, $A=B$ „o sobě“ či z hlediska „spekulace“ neplatí. (9, s. 136) Proto Schelling vyjadřuje absolutní identitu formulí: „identita identity“. (9, s. 121)

Snad je v tomto rozdílu předznamenána Hegelova další cesta. Hegelovo pojetí připomíná jeho pozdější triady: původně jednotné identično se rozdvojí v subjekt a objekt — avšak toto rozdvojení je překonáno následující „absolutní syntézou“. (1, s. 190) Naproti tomu Schelling výslovně varuje před tím, abychom pojímali jednotu subjektu a objektu jako syntézu. Pojátkem subjektivna a objektivna, říká nám, není syntéza; „jsou drženy dohromady pouze něčím vyšším (než jsou samy — M. S.), vlastním bytím o sobě“. (9, s. 134) Jako by smyslem Schellingovy dialektiky bylo zdůraznit především identitní základ za rozdíly subjektivního a objektivního, přírody a lidského subjektu, zatímco Hegelovi jako by tanula na mysli opačná cesta, cesta vnitřního pohybu absolutna k dalšímu obohacování.

V řadě motivů se nám u Schellinga ohlašuje panteistické zakotvení všeho v „nerozlišitelném“ absolutním základu. Jedním z nich je striktní rozdíl mezi „bytím o sobě“ či „bytostí“ věcí a její „formou“, „potencemi“ a „jednotlivými“ věcmi. Protože Schelling trvá na rozdílu „nerozlišitelné“ bytnosti a formy, v níž se bytnost vyjadřuje, ale která není s bytností totožná, nezná vlastně pohyb absolutna v celém rozsahu, nýbrž pouze pohyb jeho formy. Jako bytnost zůstává absolutní identita ve svých projevech (které Schelling na rozdíl od Spinozy zdynamizoval, jde o pohyb, i když nečasový) sama sebou a nemění se. To nedoznává zásadní změny ani tím, že Schelling v *Podání mé filozofické soustavy* nazve absolutní identitu „absolutním rozumem“. Teze o rozumu znamená pouze, že absolutní identita tihne přes svou formu k sebepoznání. Proto je u Schellinga ústřední formule $A=A$ a teze, že absolutní identita zůstává se sebou totožná. Proti tomu Hegelova formule „identita identity a neidentity“ je výraz pro pohyblivost absolutna jako takového (15, s. 40), ne už pouze jeho formy. Proto také věta $A=B$ je mu větou „stejně potence“ jako $A=A$ (1, s. 192), zatímco Schellingovi je věta $A=A$ formulí absolutní identity, věta $A=B$ je však formulí jejích projevů. To vede k důležitému důsledku. Místo aby filozofie stála vždy „jedním krokem v přírodě“ (6, s. 300), t. j. místo aby kontemplovala absolutno z jeho projevů, bude filozofie odkázána na imanentní obsah absolutna samotného, který — aby byl poznatelný — musí mít charakter pojmových určení. Odtud se ukazuje, že Schellingovo trvání na rozdílu „bytnosti“ a formy, na formulí $A=A$ a na „nerozlišitelnosti“ absolutní identity je vedeno snahou nepřekročit hranici, která vede k radikálně idealistickým důsledkům. To neznamená, jak jsme již řekli, že by sám nebyl idealista, jeho idealismus je však brzděn snahou zůstat věrný panteistické koncepci jednoty ideálního a reálného, subjektivního a objektivního. Hegel naopak tuto

koncepti prolamuje, aby se mohl stát filozofem „absolutního vědění“, jemuž se absolutno stane zcela průzračným.¹⁰

Přehled prvních vydání uváděných spisů

Pro snadnější orientaci uvádíme chronologii spisů, o nichž článek pojednává.

SCHELLING, F. W. J.: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, psáno 1796, uveřejněno 1797.

SCHELLING, F. W. J.: Ideen zu einer Philosophie der Natur. 1797.

SCHELLING, F. W. J.: Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. 1799.

SCHELLING, F. W. J.: System des transzendentalen Idealismus. Vyšlo r. 1800, předmluva z března 1800.

SCHELLING, F. W. J.: Über den wahren Begriff der Naturphilosophie, leden 1801.

SCHELLING, F. W. J.: Darstellung meines Systems der Philosophie, březen 1801.

HEGEL, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Vyšlo po červenci 1801.

LITERATURA

1. HEGEL, G. W. F.: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. Glauben und Wissen. Citujeme podle 1. vydání Hegelových Werke, 1832.
2. SCHELLING, F. W. J.: Ideje k filozofii přírody. In: Výbor z díla 1977.
3. SCHELLING, F. W. J.: Soustava transcendentálního idealismu. In: Výbor z díla.
4. HEGEL, G. W. F.: Fenomenologie ducha. 1960.
5. SCHELLING, F. W. J.: Über das absolute Identitäts-System. In: Sämmtl. Werke, sv. 5.
6. SCHELLING, F. W. J.: Dějiny novější filozofie. In: Výbor z díla.
7. SCHELLING, F. W. J.: Abhandlungen, S. W., sv. 1. Srovnej předmluvu W. Schulze. In: System des transzendentalen Idealismus. Hamburg 1957, s. XXL.
8. SCHELLING, F. W. J.: Über den wahren Begriff der Naturphilosophie. S. W., sv. 3.
9. SCHELLING, F. W. J.: Darstellung meines Systems der Philosophie. In: S. W., sv. 4.
10. JACOBI, Fr. H.: Über die Lehre des Spinoza. In: Hauptschriften zum Pantheismuss-treit. Vyd. H. Scholz, 1913.
11. JACOBI, Fr. H.: Sämmtl. Werke, sv. 2. 1815.
12. HEGEL, G. W. F.: Wissenschaft der Logik. Vyd. G. Lasson, sv. 2.
13. Srovnej GIRNDT, H.: Hegel und Reinhold. In: Philosophie aus einem Prinzip, K. L. Reinhold, 1974.
14. SCHELLING, F. W. J.: Úvod k nártu přírodní filozofie. In: Výbor z díla.
15. Srovnej BIEDERMANN, G.: Bemerkungen zum Verhältnis von Schelling und Hegel. In: Fr. W. J. Schelling, Jena 1976.

¹⁰ Za podněty děkují členům hegelovského semináře na FFUK v Praze.