

SCHELLING O VZTAHU HMOTY A MYSLI¹

Martin Vrabec

Otázka po vztahu mysli a těla je jedním ze základních témat procházejících celou evropskou filosofií. Konkrétní podobu, která dominuje novověkým filosofickým debatám pokračujícím až do dnešních dnů, dal této otázce Descartes: Pokud jsou mysl a tělo dvěma reálně rozdílnými substancemi, které nesdílejí žádné své podstatné vlastnosti, jak pak na sebe vůbec mohou vzájemně působit? I velká část současných analytických teorií mysli se snaží rozmanitými způsoby překonat explanační propast, kterou spatřuje mezi myslí či vědomím na straně jedné a fyzikalisticky pojatým tělem (či dokonce jen mozkiem, který by v těchto otázkách měl být jedinou relevantní součástí těla) na straně druhé.² Dokáže do této debaty nějak relevantně přispět Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, autor známý spíše svými hlubokými a pro mnohé až příliš spekulativními úvahami o Bohu alias absolutnu či o povaze zla? Při nahlédnutí do jeho spisů zjistíme, že tématu vztahu těla a mysli se věnuje hlavně v přednáškách ze svého středního období, především ve *Würzburgských přednáškách* (1804),³ spadajících ještě do období tzv. „identitní“ filosofie, a ve *Stuttgartských přednáškách* (1810),⁴ úzce navazujících

¹ Tento text je rozšířenou verzí příspěvku proneseného na konferenci Tělo a mysl v novověkém myšlení, která proběhla ve dnech 15.–16. 11. 2021 v Praze.

² Dnes již klasicou formulaci tohoto tzv. „těžkého problému vědomí“ nalezneme u D. Chalmere (*Facing Up to the Problem of Consciousness*, in: *Journal of Consciousness Studies*, 2, 1995, str. 200–219) a T. Nagela (*What Is It Like to Be a Bat?*, in: *Philosophical Review*, 83, 1974, str. 435–450). Je zbytečné rekapitulovat zde nejrůznější způsoby, jimiž se současná filosofie mysli snaží problém „mysl versus mozek“ řešit. Reprezentativní přehled nabízí např. J. Heil, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, New York 2020.

³ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, in: *týž, Sämtliche Werke*, I/6, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1860, str. 131–576. Podrobnou analýzu tohoto méně známého spisu nabízí v českém prostředí J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*, Červený Kostelec 2017.

⁴ F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: *týž, Sämtliche Werke*, I/7, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1860, str. 421–484 (dále citováno jako

na spis *O bytnosti lidské svobody* (1809).⁵ Překvapivě zde ale nenajdeme žádnou odpověď na descartovsky formulovaný problém, jak na sebe mohou působit dvě naprosto odlišené substance. Nejde přitom o žádně opomenutí, nýbrž o to, že tato otázka je podle Schellinga špatně položená a je vposled pseudoprobémem. To činí Schellingovu pozici zajímavou i pro dnešní debatu v rámci filosofie mysli, v níž se, jak krátce uvidíme v závěru, začínají objevovat směry, podle nichž je problém „mysl versus mozek“ obtížný, či dokonce neřešitelný jen proto, že je zavádějším způsobem formulován.

1. Ontologické východisko

V čem Schelling spatřoval chybné předpoklady, které Descarta vedly k tomu, že otázku vztahu těla a mysli formuloval tak vyostřeně a ze Schellingova pohledu vlastně uměle? Skutečný a každodenně prožívaný protiklad mezi naším živým tělem (Leib) a duchem byl v této descartovské linii novověkých úvah v prvním kroku převeden na protiklad tělesovosti (Körperlichkeit) a myšlení. A v druhém kroku, již na obecnější rovině celého universa, pak bylo to, co mělo být podle Schellinga správně pojato jako protiklad dvou konstitutivních principů, Descartem mylně pochopeno jako dvě zásadně odlišné, heterogenní substance. Začneme od druhého kroku: Schelling by sice s Descartem souhlasil v tom, že při výkladu veškeré konečné skutečnosti je třeba pracovat se dvěma navzájem nepřevoditelnými principy, ovšem právě jen jakožto *principy*, a nikoli je hypostazovat jako dvě odlišné věci, *substance*.⁶ Toto Schellingovo řešení přitom v základních rysech navazuje na Spinozu: Jako základ veškeré konečné skutečnosti máme předpokládat nikoli dva typy stvořených substancí, nýbrž dva rozdílné aspekty (ve Spinozově terminologii „atributy“) jedné a téže tvořící substance. Tyto dva rozdílné principy veškeré skutečnosti pak Schelling blíže koncipuje tak, že *grosso*

Stuttgarter Privatvorlesungen). Česky: F. W. J. Schelling, *Stuttgartské přednášky*, přel. M. Vrabec, Praha 2020.

⁵ Týž, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, vyd. T. Buchheim, Hamburg 2011 (dále citováno jako *Freiheitschrift*, uvádíme standardní paginaci podle Schellingových *Sämtliche Werke*). Česky: F. W. J. Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, přel. M. Petříček, Praha 1992.

⁶ V explicitní souvislosti s problémem vztahu duše a těla viz např. týž, *System der gesamten Philosophie*, § 273, str. 502.

modo zachovávají charakteristiky dvou descartovských „substancí“ i spinozovských „atributů“. Tak hovoří na jedné straně o principu *ideality* či *subjektivity* a spojuje s ním charakter vnitřní jednoty a spontánní aktivity, na druhé straně hovoří o principu *reality* či *objektivitu* a spojuje s ním charakter pouhé vnějšnosti a pasivity.⁷ I přes kvalitativní rozdílnost a vzájemnou neredukovatelnost těchto dvou principů mezi nimi zároveň musí, obdobně jako u Spinozy, panovat určitý typ jednoty a identity.⁸

Podle Schellinga se ovšem se Spinozovým řešením nelze zcela spokojit a je nutno ho doplnit. Zásadní nedostatek Spinozova systému spatřuje Schelling v tom, že je statický a chybí v něm jakákoli vzájemná interakce mezi těmito dvěma základními principy.

„U Spinozy sice najdeme absolutní identitu principů, ale tyto principy na sebe vůbec nepůsobí a jeden druhému nic nečiní, jeden v druhém nic nevyvolává, *jsou*. Nedochozí mezi nimi k žádnému živoucímu protikladu, ani k žádnému živoucímu prostoupení.“⁹

Jak je dobře známo, u Spinozy vládne mezi jednotlivými atributy a událostmi v nich pouhý paralelismus, kdežto podle Schellinga máme předpokládat vzájemnou interakci ideality a reality, subjektivna a objektivna, která přitom není jen vnějším působením jednoho na druhé po způsobu descartovsky koncipovaného psycho-fyzického působení, nýbrž je mnohem zásadnější interakcí, která vede k postupnému přetváření a kvalitativní proměně veškerých podob skutečnosti. To je také vpsled důvodem, proč Schelling tuto jejich vzájemnou interakci předpokládá: jsou z ní odvoditelné základní charakteristiky a typy jsoucna, se kterými se ve světě setkáváme, bez této vzájemné interakce by naopak zůstávaly nepochopitelné. Zároveň platí, že k tomuto prolínání a vzájemné interakci ideální a reálna dochází podle Schellinga nejen na celkové úrovni

⁷ Tamt., § 44 n., str. 202–204; týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 422; 425 nn. (česky str. 46; 49 nn.). Srv. také týž, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/4, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1859, § 21, str. 123 a § 44, str. 135 n. V poněkud odlišné verzi srv. týž, *Freiheitsschrift*, str. 357, 362 a 409 (česky str. 31 n., 36 a 76).

⁸ Konkrétní povahu této identity Schelling ve svém středním období promýšlí opakovaně a s určitými posuny. Jde nejen o ústřední téma jeho myšlení, ale i mnoha interpretací jeho filosofie. Z bezpočtu publikací na toto téma viz např. relativně nedávnou knihu B. Ranga, *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main 2000.

⁹ F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 443 (česky str. 67).

universa, ale dokonce i na úrovni každé jednotlivé věci. Žádné konečné jsoucno podle něj není čistě objektivní (reálné) nebo čistě subjektivní (ideální), nýbrž je vždy obojím, byť v různém poměru:

„Mezi principy jako takovými ... zajisté není pouhá kvantitativní diference, je mezi nimi zásadní kvalitativní diference; ovšem ve všem skutečném, ať je jinak jakéhokoli druhu, je subjektivno a objektivno, ideálně a reálně vždy pospolu, jen v rozdílném stupni.“¹⁰

Znamená to, že i ve veškeré neživé materii je přítomno ideálně (subjektivno) a neexistuje, na rozdíl od Descartova přesvědčení, nic absolutně mrtvého, tj. „vnějškovost bez jakékoli niternosti, výtvor, jenž v sobě samém nemá nic z principu tvoření“.¹¹ Takovýmito jen rozlehlým věcem by podle Schellinga chyběl veškerý princip vnitřní jednoty a princip aktivity, které u nich zakoušíme.

Jak už jsme výše naznačili, Schelling se ve svém filosofickém systému nespokojuje s pouhým výčtem, kdy by se ve světě nacházely neživé věci (byť by již obsahovaly nějaký podíl ideality) „a také“ by v něm existovaly nějaké mysli (byť by v nějakém smyslu obsahovaly i reálnou složku). Schelling chce vysvětlit i genezi jednotlivých podob skutečnosti a ukázat, jak postupně vznikají v rámci určitého *vývojového procesu*.¹² Výchozím stavem vývoje je situace, kdy na rovině skutečnosti ještě není zjevná ona *identita* ideálního a reálného, která ovšem „o sobě“ stojí v základu veškeré skutečnosti. To pak konkrétně znamená, že v přírodě se na jejím počátku projevuje pouze onen objektivní či reálný princip, kdežto

¹⁰ Tamt., str. 445 n. (česky str. 69).

¹¹ Týž, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/10, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1861, str. 24 (česky týž, *K dějinám novější filosofie*, in: týž, *Filosofické zkoumání svobody*, přel. M. Petříček, Praha 2010, str. 89). Srv. též *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 445 n. (česky str. 69).

¹² Nechme otevřenou otázku, nakolik máme tento proces chápat jako časovou následnost a nakolik je jen logickou či ideálně-typickou následností v tom smyslu, že každý vyšší stupeň předpokládá stupeň nižší. Zdá se, že Schelling v této věci svůj názor postupně měnil, jeho vlastní kritiku zde referované naturfilosofické pozice lze nalézt např. ve studii *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, str. 123 nn. (česky str. 164 nn.). Obecně tu jde o teorii tzv. „potencí“, kterou Schelling podává např. v *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 440 n. (česky str. 64) a str. 446 (česky str. 70). Srv. též ranější verzi v jeho *Darstellung meines Systems der Philosophie*, § 42, str. 144 n. K interpretaci teorie potencí srv. K.-J. Grün, *Ursprung und Methodische Bedeutung der Potenzlehre Schellings*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 36, 1993, str. 174–195.

subjektivní či ideální princip zatím zůstává implicitní či latentní. Cílovým stavem má být naopak situace, kdy se *identita* reálného a ideálního začne manifestovat i v *jednotlivých věcech*, jednoduše řečeno začne být zjevné, že daná jednotlivá věc je reálná i ideální zároveň.¹³ V této cílové podobě vývoje přírody pak podle Schellinga dochází k úplné identifikaci a vzájemnému prostoupení reálna a ideálna.¹⁴ Všimněme si ovšem, že termíny „identifikace“ a „prostoupení“ sugerují určitou symetrii tohoto procesu, kdy ideální se má prostupovat s reálným a naopak. Na druhou stranu jsme řekli, že výchozím bodem je pouze reálná čili objektivní podoba přírody, kdežto idealita se má v přírodě teprve postupně projevovat a uskutečňovat, což pro Schellinga znamená, že se musí aktivně prosadit navzdory odporu objektivního aspektu světa a že tento objektivní svět se má ideálním určením stále více „poddávat“.¹⁵ Celkovou dynamiku vývoje skutečnosti proto nebudeme nadále popisovat jako vzájemnou „identifikaci“ či vzájemné „prostoupení“ reálna a ideálna, ale budeme – snad názorněji – mluvit o postupném „provládnutí“ reálna ideálním, jakkoli nejde o Schellingův vlastní termín.

Co se týče našeho hlavního tématu, totiž povahy lidské mysli, je již z tohoto obecného náčrtu ontologických východisek patrné, že Schellinga bychom v jistém smyslu mohli označit za *naturalistu*, neboť lidská mysl je podle něj produktem vývoje „materiální přírody“ a vzešla z jejích nižších podob. Tato koncepce s sebou ale zároveň nese náhled, že jakkoli mysl podle Schellinga vznikla vývojem z „matérie“, není na ni *redukovatelná*, neboť jak ještě blíže uvidíme, na vyšších vývojových stupních se objevují nové vlastnosti, které nelze adekvátně popsat jazykem nižších vývojových stupňů.

2. Vývoj přírody

Jakou podobu má ona původní dualita reality a ideality na nejnižším vývojovém stupni přírody, v tzv. „neživé přírodě“? Charakter *reality*, což zde znamená charakter tělesovosti, korporeity všech „neživých“ věcí, je

¹³ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, § 182, str. 371 n.

¹⁴ Srv. např. tamt., § 189, str. 376; týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 446 (česky str. 70); *Freiheitsschrift*, str. 394 n. (česky str. 63).

¹⁵ Srv. např. týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 447 (česky str. 71); *Freiheitsschrift*, str. 359 n. (česky str. 33 n.); *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, str. 108 (česky str. 153 n.).

konstituován *tíží* (Schwere). Tento pro nás poněkud nezvyklý princip je Schellingem nejobecněji popisován jako princip involuce, uzavírání se. Způsobuje rušení individuality a partikularity jednotlivých tělesných věcí, je spinozovsky řečeno charakterem jejich *bytí v substanci*, a nikoli jejich bytí v sobě, je principem totality, principem *celkové jednoty* v mnohosti tělesných věcí.¹⁶ Naproti tomu *ideální* aspekt všech tělesných věcí má podobu *světla* (Lichtwesen či Licht), které je pro Schellinga principem *mnohosti v jednotě*.¹⁷ Spinozovsky řečeno je světlo principem *bytí v sobě* jednotlivé věci, nakolik je toto její bytí partikulární a spojené s diferenciací, s odlišováním se od jiného. Jak v této souvislosti říká Schelling, světlo je „nekonečným pojmem všech věcí“¹⁸ určujícím to, jak je totalita jiného přítomna v jednotlivé partikulární věci, a tedy nakolik tato jednotlivá věc vstupuje s jiným do vztahu a takříkajíc se mu otevírá. Celkově je tedy podle Schellinga tíže jakýmsi materiálním „kořenem věcí“, kdežto světlo je principem, který podněcuje, potencuje jednotlivé podoby hmotné přírody k jejich další diferenciaci a dalšímu vývoji.¹⁹ V tomto vývoji je, jak již jsme výše uvedli, reálno postupně čím dál více idealizováno, ideální moment diferenciaci a aktivity se na jednotlivých stupních stává čím dál explicitnější a ono reálno čím dál více „provládá“.

V mnohých podáních své přírodní filosofie Schelling konkrétně odvozuje, jakým způsobem na základě vzájemného působení základních dvou principů vznikají jednotlivé podoby a vlastnosti neživých jsoucen, od živlů přes magnetické a elektrické jevy až k chemickým procesům. Tento vývoj zde nebudeme sledovat,²⁰ v naší souvislosti je důležitý až překrok na rovinu „živé přírody“ neboli na rovinu organismů. Organismus²¹ tvoří v rámci vývoje přírody důležitý milník proto, že na jeho úrovni už na

¹⁶ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 100 n., str. 259 n. a § 106 n., str. 267.

¹⁷ Tamt., § 103, str. 261 nn. a § 240, str. 471.

¹⁸ Tamt., § 187, str. 375. Další rozpracování této problematiky najdeme v Schellingově spise *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur*, in: týž, *Sämtliche Werke*, I/2, vyd. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1857, str. 357–378.

¹⁹ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 107 Zusatz, str. 268.

²⁰ Základní orientaci v této problematice nabízí např. F. C. Beiser, *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge (MA) 2002, str. 506–550.

²¹ Podotkněme, že ve spise *System der gesamten Philosophie* chápe Schelling všechny konečné věci jako více či méně dokonalé orgány veškerenstva, neorganická příroda podle něj neexistuje o sobě (viz tamt., § 193, str. 379).

rozdíl od neživých těles dochází k uskutečnění identity reálného a ideálního, tj. tíže a světla, právě v *jednotlivé věci* – byť tato identita není ještě úplná, jak uvidíme dále.²² Toto provládnutí reálna ideálním je dobře patrné na dvou základních rysech organismu. Jednak se pro organismus stává podstatnou jeho ideálnu náležející forma, a nikoli matérie sama, která se v rámci metabolických procesů neustále mění.²³ A zároveň u organismu dochází k tomu, že světlo jakožto princip aktivity již není této jednotlivé věci vnější, takže zde můžeme začít mluvit o samopohybu, o spontánní činnosti organismu, která je s jeho bytím natolik provázána, že organismus by bez této své činnosti zahynul a přestal existovat.²⁴ Mezi tyto spontánní životní procesy organismu přitom Schelling řadí reprodukci (sebe samého jakožto jedince i rodu), iritabilitu neboli dráždivost a konečně sensibilitu neboli vnímání.²⁵

Nejdůležitější je v naší souvislosti vnímání, které Schelling charakterizuje jako vztah k okolí jakožto danému uvnitř, což znamená, že organismus, aniž by byla porušována jeho identita, v sobě klade skutečnost jiného. Na rozdíl od předchozích dvou typů činností ovšem není sensibilita „materiálním“ přivlastněním vnějšku, přivtělením a vposled rozpuštěním či strávením jiného, kdy by jiné jako jiné mizelo. Sensibilita, pokud má zachovávat jiné jakožto jiné a zároveň ho klást do organismu, může být jedině *ideativním* přivlastněním, kdy dochází k proměně hmoty v její představu, v imanentní obraz jiného jakožto jiného.²⁶ Právě v souvislosti se sensibilitou začíná Schelling poprvé v rámci vývoje přírody mluvit o *duši* (Seele) *zvláštního, jednotlivého* jsoucná. Tyto duše jednotlivých organismů ovšem – na rozdíl od lidského ducha, o němž bude řeč dále – nechápe jako něco samostatného, nýbrž jen jako určité aktivní mody celkové duše universa. Vnější předměty tedy vposled nejsou nazírány jednotlivým organismem samým, nýbrž celkovou duší universa, byť tato

²² Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 189, str. 376.

²³ Tamt., § 193, str. 380. Srv. také týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 451 (česky str. 74).

²⁴ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 194, str. 383 n. Souhrnné představení Schellingovy koncepce organismu a její srovnání s dnešními filosoficko-biologickými diskusemi nabízí A. Kabeshkin, *Schelling on Understanding Organisms*, in: *British Journal of Philosophy*, 25, 2017, str. 1180–1201.

²⁵ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, §§ 204–206, str. 397–399.

²⁶ Tamt., § 221, str. 434–438. Podrobnější výklad k tomuto tématu nabízí J. Karásek, *Schellingova metafyzika přírody*, str. 183–196.

celková duše nazírá z určitého partikulárního hlediska, z určité perspektivy vlastní právě tomuto, a nikoli jinému organismu.²⁷

Podobně je tomu podle Schellinga, pokud jde o praktický vztah organismu ke světu. Mnohá zvířecí jednání se totiž zdají být vedena rozumem, nejsou to pouze mechanické reakce, nýbrž mají nějaký účel, jímž je vždy něco *obecného*, totiž zachování sebe jako individua (při hledání potravy, při útěku před predátorem atd.) či zachování rodu (při vyhledávání partnera, při péči o mláďata atd.). Na druhou stranu zvířata podle Schellinga takovými účelným způsobem jednají slepě a nevědomě, žádný subjektivní, *individuální* rozum jim připisovat nemůžeme. Tuto situaci, kdy „rozum je pouze v tom, co [zvířata] konají, nikoli však v nich samých“,²⁸ obvykle interpretujeme tak, že jejich chování je řízeno *instinkty*. Co má být ovšem přesně míněno pojmem „instinkt“? Schelling odmítá běžnou představu, podle níž by instinkt byl jakýmsi slabším stupněm rozumu. Rozum je podle něj schopností zohledňovat celek, totalitu – ve výše uvedených příkladech šlo o totalitu individua a totalitu rodu, vpsled ale půjde o schopnost zohledňovat totalitu veškerenstva –, tato schopnost ovšem podle něj podléhá pravidlu „všechno, nebo nic“. Totalita totiž buď pro danou bytost vystupuje jako jakýsi „horizont“ všeho jednotlivého jednání, nebo nevystupuje, není ale možné nic mezi tím, nelze brát totalitu v potaz jen částečně a jen někdy.²⁹ Zvířecí instinktivní chování přitom takovouto jen částečnou rozumovost vykazuje, protože je vázáno jen na specifické situace a konkrétní časová období (viz např. rozmnožovací pud omezený na určitou sezónu). Toto chování tedy podle Schellinga nemůže být projevem rozumu, který by byl plně přítomen v dané bytosti, a jak jsme právě viděli, jen částečně v ní být přítomen také nemůže, musí se tedy jednat o projev rozumu, který ještě stojí mimo danou bytost, jakkoli její chování vykazuje ony rozumové rysy.

Na základě těchto důvodů Schelling dospívá k pozici pro nás poněkud neobvyklé, podle níž zvířecí individuální duše ještě postrádá úplnou samostatnost a v daném zvířeti vpsled účelně jedná rozumová

²⁷ F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie*, § 279, str. 505 n.

²⁸ Tamt., § 238, str. 462 n.

²⁹ Tamt., § 235, str. 459 n. Schelling tento fakt nijak dál neilustruje, vhodným příkladem by zde ale po mém soudu byla descartovská idea nekonečna alias Boha (R. Descartes, *Meditace o první filosofii*, Praha 2001, 3. meditace, str. 67). Tuto ideu podle Descarta vždy implicitně zohledňují a teprve vůči ní se chápou jako konečná bytost. Nedává dobrý smysl představa, že bych ideu nekonečna zohledňoval, a sebe sama tak jako konečného chápal jen v některých konkrétních situacích a jen občas.

duše universa či „to božské“.³⁰ Něco takového ovšem podle Schellinga rozhodně neplatí pro člověka, neboť jak podotýká: „Jeho duší není to božské, nýbrž on sám je svojí duší.“³¹ Jak se to tedy má s člověkem?

3. Člověk

Lidské postavení v celku skutečnosti Schelling nejzákladnějším způsobem vymezuje tak, že člověk se nachází „uprostřed přírody nad přírodou“.³² Tímto poněkud paradoxním vyjádřením má být zachycena jak návaznost člověka na přírodu – neboť člověk není na přírodě zcela nezávislý, příroda zůstává jeho bází –, tak zároveň již i jeho podstatná odlišnost od přírody. To na člověku, co ho z přírody vytrhuje, označuje Schelling jako „ducha“ v silném slova smyslu. Čím se odlišuje lidský duch od duše zvířat?

Zvíře nazírá a v jeho jednání je rozumnost, jak jsme viděli výše u tématu instinktů, nejde však říct, že by mělo rozum: teprve člověk má *svůj vlastní rozum*. „Pouze v člověku ... si ideální princip jednotlivou věc zcela (jakožto totalitu) přivlastnil, kladl ji jako rovnou sobě, a tím ji vytrhl z identity s ostatními věcmi...“³³ Připomeňme, že ideální princip pro Schellinga znamená princip rozlišování v rámci veškerosti alias universalitativy jsoucího a právě v případě člověka má být tato universalita poprvé přítomna v individuu a *pro* individuum samé. Schelling tím samozřejmě nechce říct, že by jednotlivý člověk vnímal všechny věci a události v universu. Na rovině poznávacího vztahu ke světu jde spíše o to, že člověk se k věcem vztahuje pomocí obecných či universálních pojmů, díky čemuž pro něj teprve vystupuje jednotlivá věc právě *jako* jednotlivá.³⁴ Takovým vztahem k obecnému „horizontu“ se člověk osvobozuje od bezprostřední vázanosti na konkrétní jednotliviny a faktické okolnosti, protože vždy ví, že existují další věci, které právě nevnímá, a že faktické okolnosti by mohly být jiné, než jsou. Tím se člověk a zvířata zásadně liší, a jak dodává Schelling: „Kdyby zvíře v sobě mohlo uchopit totalitu,

³⁰ „*Deus est anima brutorum.*“ (F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 456, česky str. 79).

³¹ Tamt.

³² Tamt., str. 458 (česky str. 82).

³³ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 223, str. 441.

³⁴ Tamt., § 261, str. 497; § 279, str. 504 nn.

pak by právě tím vystoupilo ze zvrěckosti.³⁵ Stejný rozdíl nalezneme i na rovině praktického jednání, kdy zvrěcí instinkty jsou vázány ke konkrétním situacím, kdežto lidské (praktické) rozvažování je univerzální, a to jednak v tom smyslu, že je všestranné, jednak dokáže rozlišit obecný účel jednání od konkrétního nahraditelného prostředku k jeho dosažení.³⁶ Třetím aspektem, v němž se projevuje universalita vlastní lidskému duchu, je jeho vztah k sobě: Obdobně jako získává lidský duch odstup vůči jednotlivinám vně sebe, získává odstup i vůči svým jednotlivým stavům, a ví tak o sobě jako o všeobecném „já“, které samo sebe, na rozdíl od zvrěcí duše, neztrácí v jednotlivých vztazích k jinému.³⁷

Duch tedy podle Schellinga zbavuje člověka pevné a bezprostřední vázanosti k jednotlivému, a vytváří tak jeho dvojaké postavení „uprostřed přírody nad přírodou“. Toto pojetí má důležité důsledky pro Schellingovo pochopení vzájemného vztahu mezi naším duchem a tělem, protože přinejmenším od dob *Stuttgartských přednášek* by Schelling mohl analogicky říct – jakkoli to explicitně nikde nedělá – že lidský duch je „uprostřed těla nad tělem“.³⁸ Abychom si tento aspekt objasnili, vraťme se nejprve k Descartovi. U něj byl rozdíl mezi naším tělem a naší myslí interpretován jako vztah dvou naprosto heterogenních substancí, totiž tělesovosti (*Körperlichkeit*) a mysli.³⁹ Tento přístup ovšem Schelling chápe jako chybnou conceptualizaci každodenně prožívaného protikladu mezi naším živým tělem a naším duchem. *Živé tělo* (*Leib*, nikoli *Körper*) za prvé není nějakou holou materialitou, holým rozprostraněným „vedle sebe“, ale má už rysy vnitřní identity a snahy zachovat *sebe samo* ve změně, jak vidíme např. na našich pudech a tělesných potřebách, včetně metabolismu. A za druhé lidský *duch* není jen něčím *vedle* našeho žitého těla, nestojí s ním na téže úrovni: mezi těmito dvěma našimi aspekty

³⁵ Tamt., § 235, str. 459.

³⁶ Tamt. Srv. také týž, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 456 (česky str. 80).

³⁷ Týž, *System der gesamten Philosophie*, § 259, str. 490 n.

³⁸ Naproti tomu v ranějších *Würzburgských přednáškách* Schelling ještě zůstává u dost tradičního, vposled spinozovského pojetí vztahu duše a těla, kdy mezi nimi vládne paralelismus a nemohou na sebe nijak působit (*System der gesamten Philosophie*, zvl. § 289, str. 513 n.; § 306, str. 548 nn.). Změna Schellingovy koncepce je po mém soudu způsobena jeho snahou brát od roku 1809 vážně lidskou svobodu, která je neslučitelná s „pantheistickou“ koncepcí, podle níž nakonec nejednáme my, ale nekonečná substance (tamt., § 306 n., str. 549 nn.).

³⁹ Obdobně dnes hovoří neurověda a na ni navazující proudy filosofie myslí o mozku a jeho stavech, které rozhodně nepatří do sféry žitého těla, nýbrž do sféry fyzikálně popsatelné tělesovosti.

naopak panuje vztah *hierarchie a stupňování*, kdy duch „provádá“ naše tělo, jakkoli ho, jak hned uvidíme, nikdy plně neovládá.

Tento zvláštní hierarchický a potencující vztah ducha a živého těla se Schelling od dob spisu *O bytnosti lidské svobody* a navazujících *Stuttgartských přednášek* snaží promýšlet pomocí své koncepce *osoby* (Person), o níž v období identitní filosofie ještě není řeč a kterou Schelling vymezuje následovně:

„... osobnost v našem pojetí záleží v takovém spojení onoho samostatného (des Selbstständigen) s bází (Basis) na něm nezávislou, při kterém se obojí vzájemně prostupuje a spolu je jedinou bytostí.“⁴⁰

Osoba, podobně jako vše živé, není něčím, co by bylo prostě a jednoduše dáno, nýbrž musí se sama formovat a utvářet. V rámci osoby je přítomno nutno rozlišovat dva její aspekty, které se zároveň mají navzájem prostupovat a vytvářet jednu osobu. Na jednu stranu je to samostatný subjekt, na druhou stranu tzv. „báze“ či „základ“ tohoto subjektu, přičemž oběma stránkám je připisována jistá samostatnost. „Základ“ je tím, z čeho se osoba utváří, totiž určitou mnohostí pro ni specifických pudů, žádostí, sklonů atd., které náleží především jejímu žitému tělu. Tuto stránku Schelling označuje také jako „přirozenost“ (Natur) dané osoby. Naproti tomu oním samostatným subjektem v rámci osoby je duch, který vůči svým pudům, žádostem, sklonům atd. zaujímá odstup a klade se jako od nich odlišný. Osoba jakožto duch se tímto způsobem *pozvedá nad svoji vlastní přirozenost*, což je nezbytnou podmínkou pro to, abychom mluvili o osobě. V opačném případě by šlo o holé uskutečnění nějaké přirozenosti, a nikoli o osobu – příkladem by mohl být kámen, ale koneckonců i zvíře. Toto překračování vlastní přirozenosti a zaujímání odstupu ale neznamená, že by se od ní lidský duch zcela odděloval a že by ji zcela potlačoval. Duch sice na jednu stranu shledává tuto přirozenost jako danou a na něm samém co do jejích určení nezávislou, ale na druhou stranu ji zároveň *aktivně utváří a přisvojuje si ji*. Schelling tyto přisvojené tělesné pudy a žádosti označuje jako orgány ducha, protože tím chce zdůraznit, že jakožto orgány jsou zde sice kvůli duchovnímu celku a jsou co do svého smyslu tomuto celku podřízeny, ale zároveň zcela neztrácejí svoji samostatnost.⁴¹ Pro orgány je totiž charakteristické, že se vždy mohou vymknout celkové jednotě a začít působit proti ní.

⁴⁰ Týž, *Freiheitschrift*, str. 394 n. (česky str. 63, překlad upraven).

⁴¹ Srv. tamt., str. 346 (česky str. 22).

Proto bychom ono přisvojování si vlastní (tělesné) přirozenosti mohli popsat právě jako proces „provládání“, či ještě spíše jako proces *kultivace*,⁴² neboť kultivací rozumíme takové přetváření a utváření, při němž zůstává zachována *aktivita* a relativní *autonomie* onoho *utvářeného*. To je dobře vidět na příkladu kultivace ovocného stromu, jehož vývoj sice nějak usměrňujeme, ale jeho vlastní povaha jednak omezuje naše záměry, jednak se tento strom do námi zamýšlené podoby musí vyvinout sám a může se našim záměrům také vzepřít. Podobně je tomu i v procesu sebeutváření osoby, kdy výsledná podoba celku, tedy to, čím jsem sama sebe učinil, je spoluurčováno povahou mé sice postupně kultivované, ale na mém duchu ve své původní podobě nezávislé tělesné (*leiblich*) přirozenosti.⁴³

4. Závěr

Ukázali jsme, že podle Schellinga je tradiční novověká představa esenciálního rozdílu mezi hmotou a myslí uměle vyhocená, neboť sice existují dva kvalitativně odlišné principy všeho jsoucího – idealita a realita, resp. subjektivita a objektivita –, ale neexistuje žádné jednotlivé jsoucno, které by bylo konstituováno jen jedním z těchto principů. Neživá hmota tak podle něj není charakterizována pouhou vnějšností částí, nýbrž v sobě vždy nese i aspekt identity a aktivity, tzn. ideality, jakkoli může být slabý. Zároveň lze podle Schellinga ukázat, že „duše“, s níž si spojujeme např. schopnost vnímání a instinktivního jednání u zvířat, není něčím od hmoty naprosto odlišným, nýbrž lze zrekonstruovat její vývoj právě z této hmoty, který je nesen procesem postupného zexplicitňování a prosazování se ideálního principu, jenž už je ve hmotě vždy obsažen. Konečně na rovině lidské zkušenosti jsme viděli, že tradiční protiklad mezi naší myslí a naším tělem je podle Schellinga chybné převádět na

⁴² Schelling sám v tomto kontextu používá, byť ne nějak systematicky, sloveso *erziehen*, tj. „pěstovat“. Viz např. *Stuttgarter Privatvorlesungen*, str. 434 (česky str. 58).

⁴³ Komplexní obraz o Schellingově koncepci lidské osoby a její sebekultivaci přinášejí následující dvě recentní publikace: O. Florig, *Schellings Theorie menschlicher Selbstformierung. Personale Entwicklung in Schellings mittlerer Philosophie*, Freiburg im Breisgau 2010; R. Shibuya, *Individualität und Selbstheit. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801–1810)*, Paderborn 2005. Srv. též můj článek „*Bůh sám není systémem, nýbrž je životem.*“ *Schellingovo pojetí Boha jako osoby*, in: L. Benyovszky – M. Pětová (vyd.), *Bůh a božství v německém klasickém myšlení*, Praha 2020, str. 83–101.

protiklad mezi myslí a tělesovostí, tzn. neživou hmotou stejného řádu, jako jsou např. kameny a planety. Proti lidskému duchu je třeba klást spíše živé tělo, které má vlastní vnímavost, instinkty i určitý typ sebevztahu, a v tomto smyslu je samo také „oduševnělé“. Ve své koncepci osoby pak Schelling rozpracovává konkrétnější představu o tom, jak se lidský duch vztahuje ke svému živému tělu, totiž po způsobu kultivace, která nikdy není plným ovládním. Ve zkratce by se tedy Schellingův přístup dal shrnout tak, že tradiční představa o nepřekročitelném esenciálním rozdílu mezi dvěma členy, totiž hmotou a myslí, je nahrazena trojčlenným vztahem mezi neživou hmotou, živým tělem a lidským duchem, kdy mezi nimi zajisté existují rozdíly, ty ovšem nejsou nepřekročitelné, neboť jde vposled o různé stupně vývoje téže skutečnosti.

Právě tento střední člen, totiž *živé tělo*, které je vždy zároveň *prožívaným tělem*, je bodem, v němž se Schellingovy úvahy protínají s některými nedávnými i zcela současnými pokusy přeformulovat onu tradiční a obtížně řešitelnou podobu psycho-fyzického problému, v níž se proti sobě staví na jedné straně plně sebevědomá mysl a na straně druhé fyzikalisticky objektivizované tělo, či dokonce jen jeho mozek. Nelze v této souvislosti nezmínit fenomenologii a v jejím rámci především Maurice Merleau-Pontyho, který zasazuje čistý subjekt zpět do jeho žité tělesnosti a ukazuje mimo jiné, že každé „čisté“ já stojí na určité bázi spontánních a autonomních puzení, které nikdy nemá „plně v ruce“.⁴⁴ Patří sem ale i novější autoři, kteří mají blíže ke klasické teorii myslí a neurovědám, doplňují je ale na jedné straně o fenomenologickou analýzu zkušenosti, na straně druhé o mnohem propracovanější „biologickou“ charakteristiku živé bytosti jakožto sebeorganizujícího, autonomního a ke svému prostředí se intencionálně vztahujícího organismu, který je neredukovatelný na celek v něm probíhajících fyzikálně-chemických procesů.⁴⁵ Typicky sem patří enaktivistický přístup Francisca J. Varely

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologie vnímání*, přel. J. Čapek, Praha 2013. „Existuje tedy jakýsi jiný subjekt nacházející se níže než já sám, subjekt, pro který svět existuje dříve, než jsem zde já, a který v něm vyznačil mé místo. Tento lapený či přirozený duch, to je mé tělo.“ (tam., str. 314); „... tělo je přirozeným já a takřkajíc subjektem vnímání“ (tam., str. 259).

⁴⁵ Ke vztahu mezi Schellingem a dnešními snahami o takovouto „nereduktivistickou“ biologii viz můj článek: M. Vrabec, *Schelling's Philosophy of Nature*, in: J. Švorcová (vyd.), *Organismal Agency. Biological Concepts and Their Philosophical Foundations*, Springer, v tisku (zde je také uvedena další literatura k tématu).

a Evana Thompsona,⁴⁶ mohli bychom jmenovat ale i Thomase Fuchse s jeho aktuálním pokusem o syntézu biologického, fenomenologického a neurovědního přístupu.⁴⁷ Jakkoli tyto koncepce – očekávatelně – nesdílejí Schellingův nejobecnější ontologický rámec, je pozoruhodné, že svůj přínos do dnešní široké diskuse o vztahu mysli a těla spatřují právě v rozpracování témat, jako jsou počátky zkušenostního vztahu k okolí i k sobě samému na úrovni sebekonstituce organismu či rozlišení mezi objektivizovaným a prožívaným tělem (Körper versus Leib), tedy témat, která ve své široce pojaté filosofii živé přírody a lidského ducha považoval za ústřední i Friedrich W. J. Schelling.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Beitrag stellt Schellings Konzept von Materie und Geist vor und zeigt, wie sie die traditionelle kartesianische Vorstellung von einem wesentlichen Unterschied zwischen ihnen überwindet. Er thematisiert zunächst die ontologische Grundstruktur, die nach Schelling alle Individuen aufweisen, erörtert dann die Entwicklung der Natur von der unbelebten Materie über die organische Natur bis hin zum menschlichen Geist und schließt mit einer ausdrücklichen Fokussierung auf die Wechselbeziehung zwischen dem menschlichen Körper und dem menschlichen Geist, die Schelling in seinem Konzept der Person reflektiert.

⁴⁶ F. J. Varela – E. Thompson – E. Rosch, *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge (MA) 1991; E. Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and Science of Mind*, Cambridge (MA) 2007. „Subjectivity and consciousness have to be explained in relation to the autonomy and intentionality of life, in a full sense of ‘life’ that encompasses ... the organism, one’s subjectively lived body, and the life-world“ (tamt., str. 15). „According to the enactive approach, there is a deep continuity of life and mind, including conscious mentality, and the philosophy of mind needs to be rooted in a phenomenological philosophy of living body“ (tamt., str. 222).

⁴⁷ T. Fuchs, *Ecology of the Brain*, Oxford 2018. „This conception of life ... is fundamentally distinct from the framework of the conventional mind-body problem... Emotional, cognitive, or volitional acts of life are not transferred here to a pure ‘mental’ sphere, but always *also* remain embodied, physical events... We may also express it like this: all *experience (Erleben)* is a form of *living (Leben)*“ (tamt., str. 78).

SUMMARY

The paper presents Schelling's conception of matter and mind and shows how it overcomes the traditional Cartesian notion of an essential difference between the two. First, it thematises the basic ontological structure which, according to Schelling, all individuals exhibit, then it discusses the development of nature from inanimate matter through organic nature to the human spirit, and it concludes with an explicit focus on the inter-relationship between the human body and the human spirit that Schelling considers in his view of the person.