

Jindřich Karásek  
SCHELLINGOVA  
METAFYZIKA PŘÍRODY

Červený Kostelec (Pavel Mervart)  
2017, 233 str.

Kniha Jindřicha Karáska si klade za úkol představit čtenáři Schellingovy Würzburgské přednášky z roku 1804, známé také pod názvem *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (Systém celé filosofie a filosofie přírody zvláště). Schelling v tomto díle rozpracovává systém skutečnosti, který vychází z absolutní ideje Boha. Počáteční bod jeho zkoumání je vědění samo, z něhož je poté odvozen nejen systém celé filozofie, ale i systém přírody. Struktura recenzované knihy pak odpovídá struktuře Schellingova díla, které se dělí na obecnou a speciální metafyziku přírody. Autor přitom neposkytuje ucelenou argumentaci, spíše zprostředkovává čtenáři přístup k Schellingovu textu a interpretuje některé problematické pasáže. Hlavní části také předchází kapitola, v níž je Schellingův spis zasazen do kontextu dějin filosofie a samotného Schellingova díla.

První část knihy uvádí Karásek vymezením Schellingova přístupu vůči přístupu osvícenskému, který se ukazuje právě na jeho chápání přírody (29).<sup>1</sup> Jak autor uvádí, podle Schellinga se osvícenství snaží podřídit si instrumentálně přírodu a vkládá do ní svůj vlastní účel, který je přírodě cizí.

Schelling naopak ponechává účel jak v samotných jsooucnech přírody, tak v přírodě jako celku (31). Ta pak není jen prázdným a mrtvým prostorem, který čeká, až mu bude účel z vnějšku vložen, ale stává se živým, do sebe uzavřeným celkem (37). Příroda je také niterně spojena s duchem, který jí předchází a zjevuje se v ní, a vytváří tedy kontinuitu čím dál více oduševnělých stupňů (45). Proces kontinuálního zduchovňování je přitom procesem sebeuchopování ducha (44–46).

Würzburgské přednášky jsou řazeny do období Schellingovy filosofie identity. Proto Karásek nejprve popisuje tento identitní základ, v němž příroda a duch tvoří jednu substanci neboli Boha. Tuto absolutní identitu Schelling uchopuje pomocí rovnice  $A = A$ , která vyjadřuje jak její existenci, tak její sebezpoznání (66 n.). Tato afirmace podle Karáska vytváří strukturu afirmujícího, aktu afirmace a afirmovaného, kde první a poslední člen je stejný,<sup>2</sup> přičemž identita afirmovaného a afirmujícího je nám dána čistě rozumově v intelektuálním názoru (68 n.). To znamená, že je rozumově poznávána člověkem sama o sobě a není uzavřena jen do svého sebevědomí: tvoří základní strukturu jedné substance, které odpovídají jak příroda, tak duch. Karásek pak rozděluje diferenci na kvantitativní a kvalitativní. Zatímco kvalitativní diference se v identitě absolutna nevyskytuje, protože v identitě není diference, kvantitativní diference vzniká rozdělením subjektu a objektu (73).

1 Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované knihy.

2 Srv. k tomu má poznámka na konci recenze.

Rozumové poznání člověka je u Schellinga omezeno jen na poznání absolutní identity. Podle Karáska se na tento problém můžeme dívat jak z ontologické, tak epistemologické perspektivy, které ale v konečném důsledku spadají vjedno. Jsoucna mají své bytí právě v rozumu absolutní substance, a tak jsou poznávány skrze ni. Věci o sobě tak lidé poznávají v rozumu absolutní substance (82 n.), a to proto, „že bytí věcí o sobě je jejich bytím v rozumu“ (89). Z toho vyplývá, že právě bytí věcí o sobě je jen ideální. Avšak v souladu s tím, že afirmované je jedno s afirmujícím, a díky tomu, že podléhá zákonu identity ( $A=A$ ), je i toto ideální bytí totožné s reálním bytím (90 n.).

Autor pak dospívá k otázce, jak je v jednotě absolutní substance možná pluralita, a představuje východiško Schellingovy odpovědi, jež spočívá v tvrzení, že existuje jen jedna substance, a proto musí být důvod mnohosti v ní samotné (94). Řešení otázky je pak následující: Jednota absolutní substance není její kvantitativní určení, ale spíše její imanentní struktura. Absolutní substance o sobě tak nevyklučuje mnohost. Schelling se dále podle autora vymezuje proti myšlence panteismu pomocí tvrzení, že Bůh jako absolutní substance tvoří veškerenstvo právě jen co do substance, a není smyslově ve všech věcech – nevyskytuje se tedy ve všem jako jeho součást (97). Schelling pak v souladu s tím popisuje skutečnost jako identickou s Bohem, avšak trvá na tom, že jeho pozice není panteistická. To však současně i dobové autory ne vždy přesvědčující a mnoho interpretů chápe Schellinga jako panteistu, navzdory jeho protestům.

Dále Karásek popisuje Schellingovo vyvozování zvláštní ideje (jednotliviny) z ideje obecné (101). Toto vyvozování má následující strukturu: Všechny věci mají stejnou podstatu a počátek v absolutní substancí. Ta se v jednotlivých idejích sebeobjektivizuje, a tím afirmuje sebe samu (101 n.). Vytváření zvláštnosti je tedy proces, během něhož se idea odděluje od absolutní substance, a odporuje tak jejímu obecnému pojmu tím, že se nestává zcela negací, ale vyjadřuje jen neadekvátnost obecného pojmu (102). Tato jednotlivina je nedokonalou součástí absolutní substance v tom smyslu, že je sice odlišná od celku, ale tento celek spoluvytváří. Není tedy absolutní jednotou, je jen jejím nedokonalým znázorněním – skrze tuto jednotu přitom získává jak svou existenci, tak svou esenci (107 n.). Tím vzniká dualita věci, kde na jedné straně stojí ideje (věc je zde chápána jen jako součást absolutna) a na straně druhé věci v sobě jako jednotliviny (jež jsou relativně samostatné) (111). Jednotliviny se tudíž vyznačují jak relativním bytím, tak relativním nebytím. Relativně jsoucí jsou proto, že vděčí za svou existenci absolutnu, naopak relativně nejsoucí jsou proto, že se od tohoto absolutna odlišují (112). Vzniká tak zdánlivá diference absolutna a jednotlivého: jednotlivé nemůže existovat mimo absolutno i přesto, že má relativní samostatnost a zůstává tak stále součástí absolutna (113 n.). Tím, že se pak jednotlivé odlišuje od ideje, a tím, že je relativním nebytím ve vztahu k veškerenstvu, se z něj stává jev (116 n.).

Podle právě předvedeného Schellingova výkladu příroda neboli reálné

veškerenstvo vzniká jako reflexe absolutna. Je tak zároveň afirmujícím a afirmovaným, přičemž je v ní kladen důraz na objektivní, afirmované (129). Absolutno je pak reflexí svého afirmování (131). Průběh této absolutní reflexe není časový – neprobíhá na úrovni empirie, ale bezprostředně, tj. skrze intelektuální názor (132). Jak reálné, tak ideální veškerenstvo má pak stejnou strukturu identity afirmovaného a afirmujícího (134 n.).

Rozdíl mezi věcmi je následně uchopen pomocí pojmu potence.<sup>3</sup> U první potence v reálném universu převažuje afirmované nad afirmujícím. Druhá potence je obrácená první potence a ve třetí vzniká spojení obou podle zákona identity, kdy dochází k rovnováze afirmujícího a afirmovaného. Karásek v poznámce dodává, že se tyto potence k sobě chovají jako teze, antiteze a syntéza, přičemž tento postup jednotlivých univers – tedy převaha objektivního, přechod k subjektivnímu a následná indiference, a naopak – je zakončen rozpuštěním v absolutní identitě (138).

Po výkladu Schellingovy obecné metafyziky přírody Karásek přechází k Schellingově speciální metafyzice přírody, kde jsou teoretické poznatky předchozí části aplikovány na přírodu jako takovou. Karásek jako první zmiňuje přenesení afirmovaného a afirmujícího na pojmy duše a těla. Podobně jako je v první části popisována identita obou, tvoří i zde duše a tělo jednotu,

z čehož pro Schellinga vyplývá, že vše tělesné je oduševnělé (143). Podstata věcí se tak skládá ze dvou atributů, které rozum poznává ve věcech. Tyto atributy jsou tíže a světlo, přičemž tíže představuje princip materiality a světlo princip oduševnělosti (145). Oba atributy pak vystupují jako afirmující jak reálně, tak ideálně, čímž udávají nebytí a bytí věcí pro sebe (147 n.). Tím se dostáváme zpět k Schellingově modelu, kde se rozpětí mezi tíží, materialitou a světlem, idealitou stupňuje podle jejich blízkosti plnosti bytí (148).

Dále Karásek popisuje pohyb zvláštní věci (jednotliviny) v prostoru jako afirmaci afirmace, a to tak, že jednotlivá věc je nejdříve afirmací sebe sama (první afirmace), a poté je znovu afirmována svým pohybem (druhá afirmace): tato afirmace afirmace je přítom akt, jímž je jednotlivá věc potvrzovaná ve vlastní existenci (150). Vrátime-li se zpět k potenciám, Karásek popisuje jejich vývoj ve vztahu klidu a pohybu (v první potenci převažuje klid, v druhé zase pohyb a ve třetí jejich rovnost) (152). Uvedené rozlišení pak umožňuje tvrdit, že člověku není vlastní nějaké přirozené místo a že mu nenáleží nějaký určitý pohyb. Tím se liší od rostliny (v první potenci) a zvířete (v druhé potenci), které jsou vázány aristotelským přirozeným místem (153).

Výklad pokračuje Schellingovým uchopením sebenázoru (Selbstanschauung), který je dán souladem nitra a vnějšku. Autor nejprve upozorňuje,

<sup>3</sup> Srv. následující komentář: „V Schellingově filosofii identity jsou subjektivita a objektivita chápány jako potence absolutní identity. Teprve převahou jedné z obou stran se stupňuje reálný faktor do přírody (materie, světlo, organismus) a ideální faktor do ducha (věda, náboženství, umění).“ W. D. Rehfus, *Handwörterbuch Philosophie*, Göttingen 2003, str. 557.

že podle Schellinga se s postupným vývojem od anorganické po organickou přírodu zvyšuje i její rozmanitost, komplexnost a individualita, a to díky atributu světla, který vytváří specifčnost (159 n.). Dále pak autor popisuje Schellingův pojem organismu, který je definován pomocí ideje orgánu. Pro orgány přitom platí totéž, co pro všechny ostatní entity probírané v tomto pojednání: Čím více v nich převažuje atribut světla, tím jsou reálnější a dokonalejší a stávají se výstižnějším obrazem veškerenstva (162). V organismu se pak sjednocuje světlo a tíže, kde světelný princip poskytuje materii ideu absolutní substance. Tímto sjednocením se stává organismus částí celku veškerenstva, a to skrze absolutní substanci (163 n.). To znamená, že jeho bytí je odvozeno z bytí celku a že až skrze celek má jako jednotlivá část smysl (165).

Výklad se pak dostává k rozdílu mezi organickými a neorganickými jsovcy. Schellingův argument se zakládá na tvrzení, že z pohledu celku není nic anorganického o sobě, rozdíl je jen na úrovni jevu (170). Anorganická příroda je potenciálně organická a pomocí vývoje je dosaženo její přeměny na organismus tím, že atribut světla afirmuje atribut tíže (171 n.). Tento vývoj se přitom řídí strukturou potenci – nejdříve převažuje atribut tíže (anorganická příroda), poté převládá atribut světla (organická příroda), nakonec vzniká rovnováha (vědomí a myšlenka) (172). Zatímco se organismy takto vyvíjejí, zůstává veškerenstvo jako celek neměnné (174).

Vývoj organismu je pak znovu popsán pomocí principu potenci. V první fázi je světlo v materii „jako její neko-

nečná možnost“, jež zahrnuje funkci reprodukce. Druhá fáze je světlo v materii jako „nekonečná možnost jiných věcí“, což se projevuje v iritabilitě – jak upozorňuje autor, „iritabilita je schopnost organismu reagovat na vnějšek...“ (177). Třetí je pak syntézou obou předchozích, kdy se organismus stává produktivní. Tento poslední krok je označen jako senzibilita (175 n.), jež je chápána jako „schopnost mít percepci“ (167). Každý z těchto tří momentů procesu se pak opět dělí na tři části. Reprodukce se dělí na resorpci (jakožto „primární uchopení cizorodého“), sekreci a asimilaci; iritabilita na krevní oběh, respiraci a libovolné pohyby (177 n.), nakonec je v senzibilitě překonán hmotný svět a nastává přechod k ideálnímu – „z hmoty se stává vněm“ (185).

Tato tvrzení jsou ilustrována na orgánu mozku, kde se setkává princip světla (nerv) a princip tíže (sval). Princip světla zde však dominuje nad principem tíže a prosvětluje ho. Stává se tak vrcholem evoluce a propuká v něm vědomí a myšlenka, čímž příroda naráží na své hranice a překračuje je (180 n.). Podle autora zde přitom dochází k ztotožnění bytí a myšlení, když je percepci z materiálního základu převedena na ideu (187). Tomuto názoru organismu, jímž tato identita je, uchopenému podle struktury afirmující – afirmace – afirmované pak odpovídá struktura nazírající – názor – nazírané. A stejně tak jako u první, tak u druhé struktury platí, že její první a poslední část tvoří identitu se sebou samou: organismus se tak uchopuje v sebevztahu (188 n.).

Základ organismu spočívající v materialitě, který se vyjadřuje

materialitou smyslových orgánů, je pak podřízen atributu světla (190 n.). Organismy tak vytvářejí nemateriální obraz, který je u člověka navíc doprovázen vědomím (197). S rozvinutím cerebrality se přitom v organismu rozšiřuje možnost vytvořit dokonalejší obraz světa (199). U člověka však zároveň dochází k vytržení z identity (převládá v něm princip světla a získává samostatnost), a proto ztrácí některé vlastnosti, které mají zvířata žijící v jednotě s universem (200 n.). Člověk již v takovéto identitě není, ale zato si tuto neidentitu plně uvědomuje a uchopuje ji: je v něm tedy spojena a chová se jako jednota (202 n.).

Tento vývoj od nejnižšího organismu po člověka je přitom postupný, a proto Schelling může vytvářet hierarchii zvířat podle toho, jak je rozvinuta jejich cerebrality (203 n.). To, že se zvířata řídí instinktem, se může zdát z pohledu člověka jako nerozumné chování, ale ve zvířatech podle Schellinga působí universální rozum, který se až v člověku stává individualizovaný (212). Jako důsledek této individualizace uvádí Karásek to, že pro Schellinga je člověk jakožto stojící mimo identitu svobodný a schopný morálně jednat. Toho věci v přírodě schopny nejsou (215).

Recenzovaná kniha je velice pečlivou interpretací Schellingova díla. Přesto si dovoluji formulovat dvě polemické poznámky: první k výkladu pojmu afirmace, druhou k úvodu a závěru knihy.

Pokud jde o Karáskovu interpretaci Schellingovy struktury afirmace, není chybná, avšak autor volí interpretační cestu, která se může zdát problematická. Lze namítnout, že struktura afirmujícího – aktu afirmace – afirmovaného netvoří triadickou strukturu. Z Schellingova textu je totiž jasné, že absolutno má strukturu afirmujícího a afirmovaného. Přesněji řečeno, Schelling používá pojmy *das Affirmierende* a *das Affirmierte* a používá také sloveso *affirmiert*.<sup>4</sup> V pasážích, na které se Karásek odkazuje, jsem však nenarazil na spojení „aktu afirmace“ – jedná se tak o autorovu interpretaci. Zde je však třeba upozornit, že tento třetí člen struktury, „akt afirmace“, je nadbytečný, protože je již jako určitý vztah obsažen v oné dvojné struktuře, již Schelling prezentuje. Navíc akt afirmace může ukazovat na nějaký aktivní čin – afirmující přistupuje ke svému objektu a ten afirmuje. Tak tomu však u Schellinga není. Absolutní substance již obsahuje jak afirmované, tak afirmaci. Tento vztah neprobíhá v čase, ale je věčný, nutný a bezprostřední.<sup>5</sup> Akt afirmace přitom také Karásek chápe jako nečasový a bezprostřední (132), přičemž struktura afirmujícího – aktu afirmace – afirmovaného je podle něho dána zároveň (68). I Karásek by tedy mohl tvrdit, že uvedený vztah tu podle Schellinga prostě je a nic mu nepředchází – ani jedna z jeho částí.

Pokud bychom měli tuto strukturu popsat pomocí německé terminologie,

<sup>4</sup> F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, III, *Schriften 1804–1806*, Frankfurt a. M. 1985, str. 161.

<sup>5</sup> Tamt., str. 160 n.

řekli bychom, že se zde nejedná o Tathandlung (činné jednání), ale o Tatbestand (stav věci). Vztah mezi afirmovanými částmi tedy není u Schellinga umístěn jen do aktu, ale spíše do produktu tohoto vztahu a do jeho důsledků.<sup>6</sup> V § 219 popisuje Schelling to, co sám Karásek vykládá na str. 188–189. I Karásek zde tvrdí, že Schelling pracuje s dvoučlennou relací objektu a subjektu – toho, co je nazírané, a toho, co nazírá. Poté ukazuje, že původní struktura afirmující – afirmace – afirmované odpovídá struktuře nazírající – názor – nazírané (188). Zde je však dobře patrný problém, o němž hovořím. Prostřední člen struktury by neměl klást důraz na akt samotný, ale spíše na produkt a částečně také na vztah mezi oběma členy. Nestojí tak mezi oběma, ale je jejich důsledkem. Stejně jako je vztah afirmujícího a afirmovaného již implicitně dán tím, že se jedno nějak vztahuje k druhému, je již takto implicitně dán vztah nazírajícího k nazírajícímu. Důraz je kladen na produkt těchto vztahů, kde oba vztahy (afirmace, nazíraní) něco produkují. Není zde tedy akt názoru – ten je již implicitně obsažen v onom vztahu.

Zde však od sebe musíme rozlišovat vztah afirmace od vztahu názoru. Zatímco ten první se odehrává v absolutní substancii – tedy bezprostředně a nereflexivně –, odehrává se druhý v oblasti senzibility – tedy pouze relativně, přičemž

jen opatrně a v omezeném smyslu tu můžeme mluvit o aktu: sám tento akt je totiž podmíněn strukturou absolutní identity afirmujícího a afirmovaného, kde organismus skrze svou senzibilitu poznává objekt nikoli mimo sebe, ale skrze sebe jako identitu se sebou.<sup>7</sup>

Moje druhá námitka se týká autorova záměru nepřenechat „metafyziku vykladačům karet a podobným šarlatánům“, ale „kontrolované ji rozvíjet na úrovni filozofické reflexe“ (25). Zde autor tematizuje problémy, které podle něho pramení z novověkého uchopení vědy, jako je problém energie, znečišťování přírody, vymírání živočišných druhů či globální změny klimatu: to vše je následek „explozivní expanze lidského ovládnutí přírody, která má svou ideologickou stránku v antiteleologickém myšlení od raného novověku“ (9).<sup>8</sup> Odpověď na tyto problémy pak má poskytnout alternativní přístup, kdy Schelling představuje přírodu mj. jako božskou, a to pod heslem *deus sive natura* (10). Lze se však ptát, co přesně zde má autor na mysli. Schellingův celkový popis skutečnosti, který do jisté míry odpovídá poznatkům současné fyziky, je zmíněn jen v úvodu, přičemž není jasné, jak tento úvod souvisí s hlavní částí knihy: Karásek se tomuto problému, tj. vztahu Schellingova celkového popisu skutečnosti k současné vědě, v průběhu knihy již nevěnuje. A ani v závěru se k tomuto tématu nevrací. Jen podotýká, že se jistá Schellingova

<sup>6</sup> Tamt., str. 165.

<sup>7</sup> Tamt., str. 442 a 446.

<sup>8</sup> Karásek se zde odvolává na knihu: R. Spaemann – R. Löw, *Účelnost jako filosofický problém. Dějiny a znovuobjevení teleologického myšlení*, přel. K. Šprunk, Praha 2004, str. 297 n.

myšlenka „vrátila v teorii fraktálových struktur“ (225). Zohlednění Schellingova projektu metafyziky přírody je z hlediska dějin filosofie a dějin vědy jistě pozoruhodné a přínosné. Aby však bylo patrné, že ji lze dnes dále reflektovat ve filosofii i vědě, bylo by třeba poskytnout podrobnější výklad. Pokud tak neučiníme, hrozí, že bude tato metafyzika ponechána

oněm vykladačům karet a podobným šarlatánům. Autor se sice odvolává na řadu studií, které jeho argumentaci podporují, avšak z výkladu samotného (I., II. a III. kapitola knihy) nijak nevyplývá, jak by Schellingovo uchopení přírody mohlo poskytnout odpovědi na uvedené problémy.<sup>9</sup>

*Jan Thümmel*

---

<sup>9</sup> Příspěvek vznikl za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA\_FF\_2019\_018).