

Horyna, Břetislav

Xpovoi αωνιοι : pojetí teorie poznání v Schellingových Světavěcích

In: *Bratislavské přednášky*. Šmajš, Josef (editor). 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002, pp. 103-141

ISBN 8021029633

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127823>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Pojetí teorie poznání v Schellingových Světavěcích

V předmluvě k osmému svazku sebraných spisů svého otce píše Karl Friedrich August Schelling o koncepci a záměrech Věků světa: „Jejich celek měl sestávat ze tří dílů či knih, jak by odpovídalo sledu věků, z nichž první byl popsán jako věk před světem, druhý jako věk tohoto světa, třetí jako věk po tomto světě, všechny tři pak jako světavěky či prapůvodní věky (χρόνοι αἰώνιοι). Věky světa neměly být ničím jiným než historií těchto tří velkých časových výměrů.“¹

Projekt Věků světa, zřejmě nejzáhadnější, ale současně i nejpřitažlivější součást Schellingova díla, prolíná v Schellingově životě několika desetiletími. Věky světa nejsou raný ani pozdní Schelling, je to Schelling celoživotní, proměňující se v ustavičném ulpívání na několika invariantních pozicích, hledající stále nová východiska, a nakonec ztroskotávající. Vytrvalé, nesmírně houževnaté a současně z hlediska systému vlastní filosofie neplodné Schellingovo snažení přineslo dílo, jež v pravém slova smyslu filosofickým dílem není; Věky světa dnes mají podobu většinou teprve posmrtně sesbíraných fragmentů, poznámek, konceptů a jednotlivých pojetí, pro jejichž rekonstrukci byly nejdůležitější záznamy přednášek Schellingových žáků.²

Jsou Věky světa projekt, který se nezdařil? Rozhodně probouzejí otázku, co bylo jejich zájmem, jakou základní intenci sledovaly, jestliže se mohly stát téměř celoživotním a současně nikdy nesplněným úkolem ve filosofové práci a myšlení. Současně staví každou další interpretaci před problém, jak lze poznat a vyložit význam Schellingových myšlenek, jak

¹Srv. K. F. A. Schelling (Hg.), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling sämtliche Werke* (dále SW), I. Abteilung, Stuttgart — Augsburg 1856–1861 (10 Bde.); II. Abteilung, Stuttgart – Augsburg 1856–1858 (4 Bde.); *tamtéž*, I. Abt., sv. 8, s. V.

²Směrodatné je vydání M. Schrötera. Srv. Manfred Schröter (Hg.), *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* (F. W. J. von Schelling, Werke: Nachlassband), München 1946. Pro interpretaci je základní Schröterův úvod v uvedené knize (s. VIII–LVIII) a práce Horsta Fuhrmanse *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806–1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf 1954. Pokusů o výklad projektu Věků světa však již existují desítky.

se orientovat v jejich záměrech a jaká kritéria pro jejich usoustavnění zvolit, jestliže zůstalo ve Věcích světa otevřen bezpočet zorných úhlů. V obecnější poloze tak stojíme před jednou z ústředních otázek metod dějin filosofie, kterou můžeme znázornit na Věcích světa jako metodicky ojedinělém příkladu. Věky světa jsou vývoj osobnosti filosofa podaný jako text; to je předpoklad takového znázornění, který umožňuje procházet spolu s Schellingem určitými problémy a jejich perspektivami, jež byly proměnlivé pro něj samého a jež si tutéž proměnlivost mohou zachovat i pro nás.

Pro celkové pochopení Věků světa se nabízejí tři základní možnosti, mezi nimiž je možné rozlišovat, které však nelze (ve smyslu zmiňované proměnlivosti poloh Schellingovy argumentace i sledovaného konečného horizontu) stavět striktně proti sobě. První možnost pojímá Věky světa jako pokus o nábožensko-filosofické dílo, které úzce souvisí s Schellingovou *Filosofií Zjevení a Filosofii mytologie*;³ druhá je vykládá jako Schellingovu koncepci filosofie dějin; v třetí variantě se *Weltalter* objevují jako specifické podání Schellingovy teorie poznání. V této studii bych chtěl shromáždit argumenty, jež zdůvodňují interpretaci Věků světa v rovině Schellingovy teorie poznání, kterou považuji za přiměřenější než Schröterův přes míru existenciální obraz Světavěků jako díla „osudového významu“, z něž se stal „památník germánské tragičnosti“,⁴ i než Fuhrmansovo teologizující pojetí, podle něž je ztroskotání Schellingova projektu symptomem celkové krize německého idealismu a výrazem „obratu ke křesťanství“ (*Wende ins Christliche*).⁵

³Srv. K. F. A. Schelling (Hg.), *SW II*, sv. 1: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*; *SW II*, sv. 3: *Philosophie der Mythologie*; *SW II*, sv. 3: *Philosophie der Offenbarung*; *SW II*, sv. 4: *Philosophie der Offenbarung*. Rovněž ve formě záznamů Schellingových přednášek viz: F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42* (záznam H. E. G. Paulus), vyd. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977; F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* (záznam mnichovských přednášek 1841), vyd. A. Roser — H. Schulten, Stuttgart — Bad Cannstatt 1996.

⁴Srv. Manfred Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. L a LVII (Tragičnost tohoto základního postoje dovoluje, abychom pochopili osud celého dějinného vývoje naší kultury...)

⁵Srv. Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter...*, s. 413–414 (Rozhodující význam v tomto celku totiž má to, že Schelling nejen prostě ztroskotal před úkolem dovršit idealismus, který musel přenechat Hegelovi.

Formální předpoklady

První varianta textů k Věkům světa pochází z doby, v níž Schelling hledal návaznost na svůj identitní systém.⁶

Po roce 1806, kdy z koncepce absolutní identity vyplynuly určité systémové konsekvence, které se vedle teorie poznání týkaly zejména pochopení náboženství, panteismu a nauky o Bohu, se vývoj Schellingova systémového myšlení ocitl v kritické fázi. Identitní filosofie prokázala, že odpověď na otázku po skutečném poznání musí směřovat do oblasti *pojmu*, s nimiž se myšlení již setkává jako se svými předpoklady. Vlastní předmětnou sférou poznání proto nemůže být nic jiného než rozum, sféra *pojmu* neboli, kantovsky řečeno, *das Vermögen der Begriffe*, lidská pojmová mohutnost. V poznání se rozum musí stát svým vlastním předmětem; skutečné poznání začíná tehdy, není-li rozum poznáván filosofem, subjektem, ale jedině sám sebou, takže poznávající je totožné s poznávaným. Schellingův ideál „nepodmíněné rozumové vědy“ (*unbedingte*

Zde se stalo něco většího: Schelling, do té doby jeden ze dvou největších představitelů idealistického myšlení, se obrátil zpět ke křesťanství. Nejinak než ostatní významní romantikové se znovu přiklonil ke křesťanství, a z toho pro něj vyplynula nová filosofická úloha, do níž se zpočátku pustil útokem. Od té doby se domníval, že jeho úkolem je pomoci uskutečnit velkou křesťanskou filosofii, aby tak umožnil za současného překonání protikladu víry a vědění dalekosáhlé znovuzrození křesťanskosti z ducha vědy a znovuzrození německého ducha z křesťanství [...] Schellingovou tragédií bylo to, že sice byl s to tuto úlohu koncipovat, nikoli však provést.)

⁶Filosofie identity je označení Schellingovy filosofie mezi léty 1801–1806, shrnuté ve spisech *Podání mého systému filosofie*, 1802; *Bruno*, 1802; *Další podání vyplývající ze systému filosofie*, 1802; *Přednášky o metodě akademického studia*, 1803; *Filosofie a náboženství*, 1804. Do roku 1806 přesahuje identitní filosofie proto, že se stala součástí Schellingova řešení problému možnosti poznání Absolutna a světových dějin, čili součástí *Věků světa*. Jejím smyslem a účelem je sjednotit protikladná stanoviska transcendentální filosofie a filosofie přírody do jednoho systému: to vyžaduje překonat základ dosavadní filosofie, který Schelling vidí v její reflexivitě, založené na subjekt-objektovém protikladu. Proto formuluje „systém absolutní identity“, který můžeme pochopit jako *vědění, které transcenduje reflexi*, jako prereflexivní rozum, který je uvažován jako *totální indiference subjektivního a objektivního*. Tím nejsou popřeny rozdíly, odlišnosti, jinakosti, ale jsou představitelné a myslitelné pouze za základní podmínky indiference.

Vernunftwissenschaft), definitivně formulovaný až v relativně pozdním období, se zde začíná objevovat v prvotní, ještě přesně nevymezené podobě, která se promítala do Schellingova myšlení o filosofii jako teorii poznání. Patrné posuny v pojetí filosofie směrem k chápající a chápáním uchopující teorii poznání ilustruje Schellingova snaha pečlivě rozlišovat v pojmu rozumu: rozum sice má být poznávajícím i poznávaným současně, avšak s tím, že jakožto poznávající není týmž rozumem, kterým je jakožto rozum poznáný, případně jako rozum, jež je nezbytně poznat. Rozum je identický sám v sobě tím, že v obou případech je „nekonečnou potenci“ (*unendliche Potenz*), avšak jakožto poznávající je nekonečnou potenci poznávání (*unendliche Potenz des Erkennens*), kdežto jakožto poznávaný je nekonečnou potenci bytí (*unendliche Potenz des Seyns*).

Potencializací poznání a bytí Schelling zamezuje jejich zpředmětnění (protože potence bytí je universální a nekonečná, nemůže být bytí ničím jistým nebo trvalým), ale především jím otevírá ústřední problém všech textů Věků světa, problém vývoje (*Entwicklung*); potence je bezprostřední obsah rozumu, která se v souladu se svou bytností stává něčím jsoucím mimo rozum, tj. začíná existovat. Začíná tudíž podléhat vývoji, který se odehrává v určitém časovém a prostorovém prostředí a je jím určován. Charakteristiky tohoto prostředí jsou již možnou metaforou pro vyjádření obsahu Věků světa. V této době, tj. mezi léty 1806 až 1810, vznikaly Schellingovy přednášky, které jsou známé v Schellingem upraveném záznamu E. F. Georgii pod názvem *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810),⁷ a je velmi pravděpodobné, že také již první texty *Weltalter*.

Druhým mezníkem při vzniku Věků světa je Schellingův svár s Fr. H. Jacobi; Jacobi kriticky reagoval na Schellingův identitní systém,⁸ avšak bez znalosti jeho pojetí bytnosti lidské svobody, kterým v polemice

⁷Schelling zde uvádí „potence“ také jako časový výraz sebevývoje Boha, tzn. předpokládá jejich časové vyjádření a ztvárnění, takže potence lze chápat současně již jako časové „periody“ sebevyjevování Boha čili vývoje. Obsahově se tyto periody značně blíží jednotlivým „věkům“, eónům ve *Weltalter*.

⁸Fr. H. Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811.

s Fr. Schlegelem korigoval svou filosofii absolutní identity.⁹ Schelling Jacobimu odpověděl spisem *Pomník spisu o božských věcech* (*Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*) z roku 1812. V této době už měl nepochybně připravený projekt a zčásti i hotovou první variantu *Věků světa*, o níž soudí například Hans Michael Baumgartner, že byla zamýšlena jako popularizující filosofický koncept, kterým chtěl Schelling pod vlivem diskuse s Jacobim podat systém své filosofie zřetelně a myšlenkově dostupně.¹⁰ Projekt první varianty *Weltalter* z roku 1811 již hovoří o celkem třech knihách, *Minulosti* (*Vergangenheit*), *Přítomnosti* (*Gegegenwart*) a *Budoucnosti* (*Zukunft*).¹¹

Posledním významným mezníkem vzniku původních textů Světavěků je rok 1815 a Schellingova studie *O samothráckých božstvech*.¹² Po nedokončeném pokusu o vydání Věků světa v roce 1813 věnoval Schelling

⁹F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, 1809 (česky *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha: FÚ ČSAV 1992, př. M. Petříček jr.).

¹⁰Srv. H. M. Baumgartner – H. Korten, *Schelling*, München: C. H. Beck Verlag 1996, s. 137 an.

¹¹Vůbec první zmínka o Věcích světa pochází z Schellingova kalendáře na rok 1810, kde je u data 15. září učiněna poznámka „Die 3 Weltalter in der Nacht“. Druhá poznámka z 27. prosince téhož roku hovoří již o zahájení práce na textu. Srv. F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, hrsg. L. Knatz – H. J. Sandkühler – M. Schraven, Hamburg 1994, s. 52.

¹²*Über die Gottheiten von Samothrake*, 1815. Původně se jednalo o slavnostní projev, který Schelling přednesl u příležitosti oslav jmenin bavorského krále Maximiliána I. 15. října 1815. Schelling ji doplněnou o značně široký poznámkový aparát zveřejnil ještě téhož roku jako první dodatek k dosud nezveřejněným Věkům světa (její publikace byla oznámena v Leipziger-Herbsteuß-Catalog pod titulem *Erste Beylage zum ersten Theil der Weltaltern*). Protože ve studii hovoří o samothráckých mystériích Kabeirů, božstvech jménem Axieros, Axiokersa, Axiokersos a Kasmilos, bývá studie někdy citována pouze jako „Kabeirové“. Podrobnou analýzu studie a jejího vztahu k Věkům světa viz V. Reinecke, *Die Wiederholungsprozeß und die mythologischen Tatsachen in Schellings Spätphilosophie. Eine religionswissenschaftliche Studie unter der Voraussetzung des Verhältnisses der „Weltalter“ zu der Abhandlung „Über die Gottheiten von Samothrake“*, Rheinfelden 1986.

více než rok a půl času přepracování textu publikovaného již roku 1811, tzn. první knihy zvané „Minulost“.¹³ Tato kniha také ke konci roku 1815 skutečně vyšla a Schelling ji pokládal, jak vyplývá z jeho korespondence, za uzavřené a dokončené dílo. Ačkoli v následujících desetiletích dále na Světavěcích pracoval a několikrát je vypsál jako přednáškový cyklus (poprvé v zimním semestru 1827–1828),¹⁴ a dokonce je spojil do trojdílného cyklu s Filosofí mytologie a Filosofí Zjevení, jež označil za svůj systém pozitivní filosofie (*System der positiven Philosophie*) a uvažoval o jeho publikaci již od roku 1833, nakonec jejich text nikdy nedokončil.

Po roce 1815, během dlouhých publikačních odmlk, se texty Věků světa zřejmě proměňovaly v návaznosti na zamýšlený systém pozitivní filosofie a přizpůsobovaly se především Schellingově filosofii Zjevení, která měla být vyvrcholením celého systému. V jeho souvislosti (tj. v souvislosti tzv. „středního“ a „pozdního“ Schellinga) patrně také získávaly stále víc charakter filosofie dějin, jak také soudí většina Schellingových interpretů.¹⁵ Jejich výklad nachází oporu i v několika Schellingových poznámkách, které mohou dosvědčovat domnělý zájem o filosofii dějin,

¹³O míře rozdílů a úprav mezi prvním a třetím tiskem informuje M. Schröter, který studoval Schellingovu pozůstalost ještě před jejím zničením při bombardování Mnichova v červenci 1944. Konstatuje, že „překvapivým výsledkem bylo zjištění značné odlišnosti v jednotlivostech ve všech těchto přepracováních, přesunech, projektech a konceptech, které se ale nakonec vždy vztahovaly k první knize. Tato různorodá pozůstalost probouzela dojem, jakoby Schelling začínal psát svá přepracování vždy znovu od začátku“. Srv. M. Schröter, *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*, München 1971, s. 91.

¹⁴Přednášky byly publikovány podle zápisu Ernsta von Lasaulx r. 1990. Srv. S. Peetz (Hg.), F. W. J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28*, Frankfurt a. M. 1990.

¹⁵Mezi novějšími pracemi zejména L. Hasler (Hg.), *Schelling — Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling - Tagung Zürich 1979*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1982; H.-J. Sandkühler (Hg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*, Frankfurt a. M. 1984; P. L. Oesterreich, *Schellings Weltalter und die ausstehende Vollen- dung des deutschen Idealismus, Zeitschrift für philosophische Forschung* 39, 1985, s. 70–85.

např. v konstatování, že se jeho „filosofie, která byla na prvním stupni filosofie přírody, nyní stala filosofí dějin“.¹⁶ Význam těchto Schellingových zmínek není sice jednoznačný a podle jiných názorů jimi Schelling nevyjadřoval vnitřní odlišnosti ve vývoji své filosofie, ale pouze popisoval vývoj předmětu své rané, tj. identitní filosofie.¹⁷ Nic to však nemění na tom, že základní dva tisky první knihy Světavěků (1811 a 1815) jsou vybudovány podstatně složitěji a s jinou než dějinně-filosofickou intencí. Přikláním se ke stanovisku, že tato intence odkazuje k problematice Schellingovy koncepce teorie poznání.

První formální předpoklad této domněnky se týká samotného názvu daných textů. Jmenují se Věky světa proto, že Schelling zpracoval určitý časový systém, tj. systém určitých období, v nichž dochází k „sebevyjevování Boha“ (*Selbstoffenbarung Gottes*) v dějinách, jak je zmiňují již stuttgartské soukromé přednášky. Schelling tudíž nenastiňuje lidské epochy, éry nebo věky, ale má na mysli božské světověky, které se tradiční terminologií označují jako eóny. Věky světa měly a chtěly být filosofickým vyjádřením obsahu takových eónů, avšak pro jejich zpracování zvolil Schelling lidskou analogii, analogii s časem v lidském životě, kdy rozlišujeme svou minulost, přítomnost a budoucnost. Název *Die Weltalter*, *Věky světa*, odráží právě tuto myšlenkovou analogii. Skutečnost, že ve Věcích světa stojíme před eóny, je důvodem, který brání pochopit Schellingovy texty jako jednoduchou filosofii dějin, v které by se ze znalosti minulosti a přítomnosti usuzovalo na možné budoucí události. Minulost, přítomnost a budoucnost uvažuje Schelling zásadně v organické jednotě, nerozlučně a neoddělitelně od sebe.

Z organického pojetí času plyne koncentrace na přítomnost: minulost může být pouze obsažena v přítomnosti jakožto eón, který předchází přítomnost ve formě předsvětské minulosti (*vorweltliche Vergangenheit*); stejně tak budoucnost je eón, který přichází až *po* přítomnosti, tzn. jako něco, co se netýká tohoto světa, ale tento svět, který je zásadně přítomný, přesahuje k něčemu jinému. Eóny, o nichž Schelling uvažuje, jsou

¹⁶ „Philosophie, die auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte wurde“, in K. F. A. Schelling (Hg.), *SW*, sv. 10, s. 116.

¹⁷ Tak soudí např. A. Lanfranchi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“* — *Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1992, s. 85.

věčné, nemohou tedy bezprostředně vyjadřovat dějinně-filosofickou koncepci, ale opírají se o představu χρόνοι αἰώνιοι, jež samozřejmě může mít a s největší pravděpodobností také má novozákonní, pavlovské kořeny,¹⁸ zároveň ale vylučuje chápání eónů ve smyslu filosoficko-dějinné periodizace historických věků.

Druhý formální předpoklad vychází ze skutečnosti, že celá představa věků či eónů je formulovaná instrumentálně. Schelling usiloval prostřednictvím popisu a charakteristik věků světa o koncipování časového systému, který by mohl využít ke znázornění ještě jiné problematiky, obsažené v jeho nauce o svobodě a bytnosti Boha. V této součásti filosofie Zjevení vycházel z toho, že v boží přirozenosti či bytnosti jsou odvěčně, simultánně obsaženy principy. Principy jsou součástí boží mysli počínaje původní boží ideou světa, a jestliže sledujeme, jak se Bůh vyjevuje v dějinách, dostáváme zároveň možnost, jak sledovat postupný a nepřetržitý proces rozvoje principů. Právě to je cíl, o který Schelling usiloval; jeho konečnou metou bylo poznání procesu rozvoje poznání, dosažení uspokojivého vědění o principech vědění a jejich sukcesivním rozvíjení.

Tento závěr dovoluje formulovat třetí formální předpoklad domněnky o teoreticko-poznávací intenci Věků světa. Už v jejich základní myšlence se prolínají dvě roviny, které od sebe nelze odlišovat, i když interpretačně mohou vést ke zcela odlišným závěrům. Odlišnost se týká toho, že pokud pochopíme Věky světa jako dějiny sebevyjevování Boha v klasickém filosoficko-náboženském nebo teologicko-metafyzickém smyslu, budou před námi stát jako dílo z oblasti filosofie dějin. Tím bude stoupat riziko možné dezinterpretace, protože *Weltalter* usilují o rozvoj filosofie (teorie) poznání, dějin vědění a jeho principů. Nebezpečí možného

¹⁸List Římanům 16, 25 uvádí „Sláva tomu, který má moc upevnit vás ve víře podle mého evangelia a podle zvěsti Ježíše Krista: v ní je odhaleno tajemství, které od věčných časů nebylo vysloveno“ (... κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰώνιους σεισημένου). Podle Fuhrmanse se na tomto výroku zakládá centrální téma systému pozitivní filosofie, a tím i Věků světa: eóny, věky světa, jsou pavlovskou věčností, do níž jako césura zasahuje Zjevení Ježíše Krista, odhalující pravé božské tajemství časů. Fuhrmansova křesťansko-filosofická interpretace je tendenční, avšak i další výklady upozorňují, že převzetím pavlovské terminologie vyjádřil Schelling diferenci mezi koncepcí 'profánních', běžných dějin a jejich událostí, a Zjevením jako počátkem tzv. vyšších dějin (*höhere Geschichte*), jejichž průběh a naplnění zkoumá systém pozitivní filosofie. Srv. L. Hasler (Hg.), Schelling... , zejm. s. 193–204.

chybného výkladu je tím vyšší, že naopak sice jde o dějiny vědění a jeho principů, kterým však neporozumíme bez určité filosofie dějin, vázané rovněž na Schellingův systém pozitivní filosofie. K těmto souvislostem musí být hermeneutika Věků světa velice pozorná.

Ústřední myšlenka

Jedním z hlavních problémů analýzy Věků světa je vyjádření jejich myšlenkové osy. Otázka proto musí znít, jaký je axiální Schellingův problém, kolem nějž jsou *Weltalter* vystavěny a k jehož řešení směřují nebo měly směřovat. Nalezením odpovědi na tuto otázku bychom současně dostali do ruky důležité vodítko, které by napomohlo lépe charakterizovat Věky světa jako celek: jako dílo spadající do oblasti filosofie dějin, pokud tímto ústředním problémem budou dějiny člověka a světa; nebo jako dílo ze sféry teorie poznání, pokud základní myšlenkou bude lidské vědění a celkový systém vědy; a nebo jako nábožensko-filosofické, křesťanské dílo, setkáme-li se s rozpracováním některé z ústředních nábožensko-filosofických kategorií, např. kategorie „bůh“ či „nejvyšší bytost“, „čisté bytí“, apod.

Na formálním rozložení problematiky v textech Věků světa z let 1811 a 1815 je patrné, že se v nich objevují všechny tyto interpretační polohy jako možné. Pro pochopení a výklad ústřední myšlenky Schellingových textů to znamená, že se nelze řídit pouze tím, zda se tyto velké problémy ve *Weltalter* vyskytují nebo s jakou četností a důrazy jsou zpracovány. Mnohem větší pomoc poskytuje hledisko, které si všímá toho, v jaké podobě se setkáváme se základními filosofickými problémy a které upozorňuje na to, že Schelling ve Věcích světa výklad určitých problémů měnil, zatímco některé ponechával ve stálé, neměnné podobě. Již od úvodních pasáží se tak setkáváme s určitými problémovými variacemi a naopak s určitými problémovými invarianty, se souvislostmi, které jsou vždy podány v téže v zásadě neměnné podobě. Vzhledem k tomu lze soudit, že invariantní bloky Schellingových textů relativně nejpřesněji vyjadřují jeho hlavní záměr a ústřední myšlenku, zatímco varianty sloužily především k tomu, aby se této myšlence lépe a dokonaleji přiblížil. Chceme-li nyní základní ideu Věků světa popsat nebo se pokusit ji osamostatnit od

ostatního textu, musíme se v první řadě věnovat právě těmto textovým invariantům.¹⁹

Ze srovnání všech dostupných textů Věků světa vyplynulo, že v nich vystupují určité pasáže v konstantní podobě. Nadto je pozoruhodné, že ačkoli se dokonce i v tiscích z let 1811 a 1815 zčásti značně mění kontext, do kterého Schelling tyto pasáže zařadil, jejich znění zůstává téměř doslovně stejné. Můžeme je proto považovat nejen za konstantní problémové celky, ale zároveň za určité izolované a na ostatním textu jen relativně závislé myšlenkové bloky, které sice mohou být vsazovány do různých souvislostí, ale samy o sobě si zachovávají svůj vlastní význam, jehož pochopení je rozhodující pro izolování ústřední ideje celého projektu Světavěků.

Konstantní a v sobě uzavřené textové bloky,²⁰ které zřejmě vyjadřují základy myšlení Schellingových Věků světa, zachovávají ve všech případech v podstatě tutéž argumentační linii. Relativizujícím výrazem „v podstatě“ chci naznačit jen tolik, že až na jemné verbální odlišnosti, které nejsou v ničem rozhodující, si zachovávají táž východiska a sled argumentů. Oba tyto body ukazují jednu věc: Schelling již mezi lety 1810/11–1815 vypracoval určitý myšlenkový systém, ke kterému patřilo specifické argumentační schéma. Vytvořil si sobě vlastní, jazykově a stylisticky poměrně velice náročnou mřížku,²¹ kterou opakovaně a bez

¹⁹Vývoj práce na první knize Věků světa je poměrně velice přesně dokumentován a můžeme se s ním seznámit v Schröterově monografii. Jak autor dokládá, mezi tzv. prvním konceptem (*frühestes Konzeptblatt*) až po třetí tisk Úvodu (*Einleitung*) k *Vergangenheit* existuje přímá souvislost a textová podoba jednotlivých poznámek, návrhů a zápisků se nijak zásadně nemění. Patrně již r. 1810 tak měl Schelling k dispozici stylisticky propracovanou koncepci ústřední myšlenky a záměru Věků světa, která je zahrnuta v Úvodu. Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter... Frühestes Konzeptblatt*, s. 187–193.

²⁰M. Schröter je nazývá „malými ostrovy“, srv. týž, *Die Weltalter...*, s. XX.

²¹Jazyk Věků světa tvoří samostatnou kapitolu zkoumání. Každý čtenář především raných tisků ví z vlastní zkušenosti, jak nesnadno dostupné tyto texty jsou (o záznamech přednášek počínaje r. 1827 to již v téže míře neplatí). Obtížnost jazyka spočívá v tom, že Schelling zvolil specifickou metodu vyprávění, která se odvíjí ze dvou inspirací: první je vědomá nápodoba starozákonního sdělení (jak dovozuje např. H. Braun, *Schelling*, in: O. Höffe, *Klassiker der Philosophie II*, München 1981, s. 112), s jakou se v pozdějších

významných změn používal při řešení problémů, které vyvstávaly v různých souvislostech myšlenky Věků světa. Tento myšlenkový systém spolu s relativně pevnými argumentačními postupy odhalují společně jakýsi základní smysl textu Věků světa.

Rozhodně není samoúčelné, když se interpretace tohoto Schellingova díla pokoušejí najít jeho smysl. Jakkoli je hermeneutika smyslu z celé řady většinou zcela oprávněných důvodů velmi spornou součástí filosofické práce, při analýze ústřední ideje Věků světa nám jednoznačně pomůže odhalit a pochopit sled a řazení jednotlivých témat, která se v textech objevují a která jsou z čistě formální struktury těchto textů sama o sobě nepochopitelná.

Typickým příkladem takového invariantu, který má svým způsobem charakter citace použité ve všech textových verzích Věků světa, je proslavená úvodní formulace: *Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.*²²

V těchto větách je obsažen filosofický program, který se nepochybně týká Schellingova pochopení poznání a vědění a již na jeho základě by Věky světa měly náležet spíše do teorii poznání. Je to invariant, který je zastoupen ve všech textových variantách, ale teprve v Úvodu tisku z roku 1811 ho Schelling definitivně zařadil na první místo, zatímco v prvních dvou předchůdných projektech vystupuje v rozdílných myšlenkových řetězcích.²³ Teprve za tímto invariantem se ocitl vlastní nárys tematiky Věků světa, kterým naopak začínaly všechny přípravné koncepty. To dokládá, že během přípravných prací k *Weltalter* si Schelling intenzivně vyjasňoval jejich ústřední filosofickou myšlenku, jejíž první a současně patrně i nejhlubší vyjádření dostáváme právě v této úvodní formulaci.

Příkladem s podobným významem je vyprávění, které uvádí první koncept Věků světa z r. 1810 (*Frühestes Konzeptblatt*) a které se odvíjí od známého Plútarchova sdělení o mysterijních kultech zasvěcených

dějinách filosofie setkáváme opět až v Nietzscheho *Zarathustrovi*; druhou pak tvoří pro Schellinga zřejmě významnější teosofická jazyková a myšlenková tradice, v případě Věků světa reprezentovaná prvořadě Jakubem Böhmem. Z obou důvodů je nesmírně důležité kontextuální rozumění.

²² „Uvědomujeme si, co pominulo, poznáváme to, co je současné, tušíme budoucí. Uvědomované vyprávíme, poznané znázorňujeme, tušené je předpovídáno“. Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 3, 111.

²³ Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 187–209.

Isidě a Osiridovi. Ve městě Sais je socha bohyně Athény, sedící na trůně, kterou tam nazývají Isidou; na podstavci sochy je vyryt tento nápis: „Já jsem vším, co bylo, co je a co bude. Žádný smrtelník dosud nestálh můj závoj.“²⁴ Ve verších řeckého básníka, které Schelling předsadil vůbec prvnímu projektu Úvodu k Věkům světa, se opět setkáváme s jednoznačnou intencí na problém poznání. Odlíší se od invariantu otevírajícího Úvod tím, že má jinou celkovou souvislost: vnáší totiž do rozvíjené teorie poznání problém poznatelnosti. V dobovém kontextu vrcholící romantiky ale tento problém nestál jako dichotomie poznatelnosti a nepoznatelnosti; vzdělanecké romantické kruhy v Jeně, Heidelbergu a Berlíně jsou na počátku 19. století ještě plně dětmi osvícenského přesvědčení o celkové poznatelnosti světa. Pro Schellinga a další romantiky se proto jednalo čistě o souvislost volby a uskutečnění universální, vše poznávající vědy, kterou by bylo možné pochopit jako úplné zasvěcení do tajemství přírody.²⁵

Cílem celého tohoto myšlenkového hnutí, k němuž Schelling náležel, je úplné, konečné, absolutní poznání skutečnosti, té skutečnosti, která se otevírá lidskému rozumu, ale i srdci a která vyžaduje zcela novou vědu a nové metody poznání. Básnický obrat o nesmrtelnosti, který v této souvislosti romantika užívá, se týká plného poznání budoucnosti: jen ten, kdo pozná tajemství všech tří Schellingových věků světa, eónů, si může nárokovat nesmrtelnost. Především v okruhu jenské romantiky, která je

²⁴Plútarchos, *De Isis et Osiris* 9, 354 C: „Ich bin das, was da war, was ist und was seyn wird“, srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 187. Český překlad in: Růžena Dostálová – Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, s. 323.

²⁵Vedle Schellinga se možnostem nové universální vědy věnovali zejména Fr. Schlegel a Novalis. Odkaz na tytéž Plútarchovy verše obsahuje Novalisův románový fragment *Učedníci sajského* (*Lehrlinge von Sais*, 1799; Liberec 1996). Hardenberg tam říká téměř doslovně, oč se chtěl snažit i Schelling a co ve své básni *Závojem zastřehý obraz z města Sais* vyjádřil například i Fr. Schiller: „Pakli žádný smrtelník, dle onoho nápisu, neodhalí závoje, tu jest nám se snažiti, abychom se stali nesmrtelnými; kdo ho nechce odhalit, není pravým učedníkem sajským“ (s. 19). V duchu této myšlenky měl podle Novalisových přípravných poznámek druhý fragment románu, vyprávění o Hyacintovi a Růžičce, končit obrazem „zasvěcení do tajemství“, tzn. obrazem nové, všechno poznání sjednocující vědy, která by člověku otevřela vědění o „nové přírodě“.

v tomto duchu vyhraněně futurální, znamenala tato myšlenka otevřený požadavek na sjednocení transcendentální poezie, transcendentální filosofie a transcendentální vědy do jednotného celku.²⁶

Schelling sice nehovoří týmiž slovy, ale nepochybně myslí přibližně totéž, když v prvním konceptu říká ke vztahu poznání a vědy: *Unsre Wissenschaft ist zu dieser Zeit nicht nur das Wesen, auch die Einheit des Wesens wiedergegeben worden, nachdem sie lange Zeit sich als eine bloße Entwicklung menschlicher Begriffe und Gedanken angesehen. Aber es ist nicht genug, das Eine zu erkennen, es muß zugleich nach jenen drey Abtheilungen erkannt werden. Denn es ist Eins, als das Eine und als das Viele oder als das, was war, was ist und was seyn wird.*²⁷

Tento invariant předkládá, jak vysvětluje v následujícím textu sám Schelling, nejkratší formulaci záměru celých Věků světa. Obsahuje jednu pozoruhodnou skutečnost, která by neměla uniknout ze zřetele, protože do značné míry vysvětluje Schellingovu ústřední ideu. V uvedeném textovém bloku pracuje Schelling s dvojím časovým pochopením termínu „věda“. V prvním smyslu se věda časově vztahuje na celý dosavadní vývoj až do tohoto okamžiku, do nynějška (*Jetzt*), tj. až do chvíle, která přináší do dějin vědy přelom. Účelem tohoto prvního časového vztahu je vypracovat adekvátní filosofické seberozumění a sebeinterpretaci dosavadní vědy. Již zde Schelling naznačuje, jaké toto seberozumění bude: *dříve*, v předchozích dobách, žila věda v zajetí chybné představy o sobě samé, neboť sloužila pouze tomu, aby odrážela prostý vývoj lidských pojmů a myšlenek.

Ve druhém smyslu ale hovoří Schelling o vědě z hlediska jejího časového vztahu k budoucnosti: romantický perspektivismus, který se zde opět projevuje, je vyjádřen ve formulaci, že *nyní*, v této době (*zu dieser Zeit*), se věda teprve dostává k tomu, čím vlastně má a musí být, aby mohla být vědou v pravém smyslu: dle Schellinga se věda stává sebevědomím a sebezpoznáním absolutna, neboli všeho, co bylo, je a bude.

²⁶Pro jeho označení se občas užíval Schlegelův termín „symfilosofie“.

²⁷„Naší vědě se znovu vrátila v dnešní době bytnost a s ní i jednota její bytnosti, poté, co se dlouho nahlížela jako prostý vývoj lidských pojmů a myšlenek. Avšak málo na tom, když poznáme Jedno, musíme je současně poznat ve všech jeho třech součástech. Neboť je Jedno, a to jakožto jedno a mnohé neboli jako to, co bylo, co je a co bude“. Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 187.

Pro ideu a koncepci *Weltalter* je rozhodující, že skutečnou bytnost vědy vytvářejí teprve oba tyto časové vztahy *společně*. S pravou, skutečnou bytností vědy je tak totiž dána i „jednota bytnosti“ vědy a je to právě tato jednota, o níž Schelling prvořadě usiluje.

Pro vymezení nové vědy, nové filosofie, k němuž má ve Věcích světa dojít, tak dostáváme první základní axiom, který se opírá o sobě vlastní výchozí předpoklad. Tím je Schellingovo ztotožnění *absolutního vědění* s *absolutnem*; protože mezi nimi panuje vztah identity, může se absolutní vědění uvědomovat jako absolutno samo, neboli jako jeho vědění. Věda je pak věděním absolutna, nikoli pouhým odrazem vývoje lidských pojmů a myšlenek. Na tomto předpokladu staví Schelling svůj axiom: Jedno (*das Eine*), které znamená Absolutno ve smyslu absolutního vědění čili absolutní vědy, musíme umět rozpoznat jako mnohé: Jedno je nezbytné pochopit jakožto mnohé (*das Eine als das Viele*), které *bylo*, *je a bude*. Tím Schelling vymezuje, že absolutní vědění (absolutní věda, Absolutno) má své vlastní časové relace, z kterých je můžeme vyčíst a v kterých je můžeme poznat a pochopit, ale z kterých je nemůžeme vyjmout a izolovaně hodnotit jako dobré nebo špatné.²⁸

Schelling tak vlastně tvrdí, že mezi oběma časovými vztahy (paměťovým vztahem k minulosti a futurálním) existuje poměr, který ale není „o sobě“, nýbrž se zakládá na současném, aktuálním stavu vědy a vědění a z něj vyplývajícího stupně seberozumění vědy. Jestliže totiž věda

²⁸Schelling zde poměrně zřetelně navazuje na své úvahy v *Podání mého systému filosofie* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801), kde se namísto vědy a vědění hovoří sice o rozumu (*Vernunft*), avšak ten je vymezován v též myšlenkovém rámci: rozum je absolutno (*Vernunft ist das Absolute*), absolutno se stává vlastní podstatou člověka jakožto poznávajícího subjektu a je označováno termínem duše (*Seele*). Stejně jako věda a vědění ve *Weltalter* je i rozum v *Darstellung* vymezen a subjektivně, tzn. nikoli jako specifická mohutnost lidského subjektu, ale jako „absolutní rozum, pokud ho myslíme jako totální indiferenci subjektivního a objektivního“ (*die absolute Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird*). Srv. K. F. A. Schelling (Hg.), *SW I*, sv. 4, s. 114–115. Též ve zkrácené Úvodní poznámce k Podání v českém *Výboru z díla* si můžeme přečíst Schellingův požadavek „myslet rozum jako absolutní“ i konstatování, že „filosofie vidí ve věcech jen to, čím vyjadřují absolutní rozum“. Srv. F. W. J. Schelling, *Výbor z díla. Rané spisy*, Praha: Svoboda 1990, s. 306.

„nyní“, ve svém současném sebezpočopení, poznala, že byla až dosud pouhým vývojem lidských pojmů a myšlenek, pak to pro ni nutně a současně přináší též poznání, že v sobě obsahuje vývoj, který jí dovoluje toto počáteční stadium překonat. Vnitřní vývoj vědění si však Schelling nedokáže představit jako něco samovolného a předpokládá, že ho musí něco nést. Taková myšlenka je plně v jeho logice, protože Schelling zde (dokonce již opakovaně) klade otázku po změně ve vědeckém poznání, po subjektu takové změny, a představa jakéhosi automatického vědního evolucionismu je mu jak zcela cizí, tak je pro něj nepřipustná. Proto tím, co tento vývoj ke změně ve vědění nese, je, řečeno jeho slovy, „jakási živoucí, skutečná bytnost, která se sebez názorně ve vývoji vědění samotného“.²⁹ Touto „bytností“ nemůže být nic jiného než *Abso- lutno, Jedno*.

K ústřední myšlence Světavěků se, jak se zdá, otevírá přístup prostřednictvím této poměrně jednoduché Schellingovy relace: Vývoj (*Entwicklung*) vědy (čili absolutního vědění neboli Absolutna) není nic jiného než sebez názornění vývoje samotného Jedna (Absolutna); právě tak lze říci i naopak, že vývoj tohoto Jedna a vývoj vědy probíhá nedělitelně. Pro obojí formulaci však musí Schelling stále předpokládat, že věda skutečně je sebez názorněním absolutního vývoje, že ji za takovou můžeme mít. Nakolik tento předpoklad celou úvahu problematizuje, můžeme snadno demonstrovat tím, že ho budeme považovat za pouhý odkaz, který vyplývá z jedné jediné časové relace vědy, z jejího „nyní“, čili časového vztahu, kdy si přítomná věda uvědomuje, čím byla dopsud. Pro jiné časové vztahy ale není tento předpoklad sám o sobě jak doložit.

Zde můžeme vidět důvod, proč Schelling říká, že absolutní vědění má své vlastní časové relace, z kterých je sice můžeme pochopit, ale nemůžeme je z nich vyjmout a izolovaně hodnotit jako dobré nebo špatné. Koncepce vědy jako sebez názornění absolutního vývoje nás totiž nutí uznat, že sebez rozumění vědy spadá vždy do vlastních časových relací a je proto kdykoli, v každém „věku světa“, správné a pravé. Teprve překročíme-li do jiného časového vztahu, což konkrétně může znamenat

²⁹ *Die bisher geltende Vorstellung von der Wissenschaft war, daß sie eine bloße Folge und Entwicklung eigener Begriffe und Gedanken sey. Die wahre Vorstellung ist, daß es die Entwicklung eines lebendigen, wirklichen Wesens ist, die in ihr sich darstellt.* Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 3.

vždy pouze to, že se ze své přítomnosti, z Schellingova nyní (*Jetzt*), ohlížíme za dosavadním vývojem vědy, můžeme poznat, že si věda dříve rozuměla špatně. Druhotné rozpoznání omylů v sebeznázornění vědění ale není závazkem pro seberozumění vědy jako absolutního vývoje.

Uvedené Schellingovy závěry by mohly vyvolat určité kritické momenty v pochopení vědy. Jestliže platí, že seberozumění vědy spadá vždy do vlastních časových relací a je proto vždycky, v kterémkoli eónu správné a pravé, pak věda nutně dostává stacionární, cirkulární strukturu. Jejím určujícím znakem se stává popření základních diferencí mezi minulostí a budoucností ve vývoji vědění, čili doslovná absolutizace ve smyslu jakéhosi „zastavení“ vědění.³⁰ Schelling pochopitelně trvá na svých výchozích předpokladech, že věda a vědění je sebeznázorněním Absolutna, a musí tudíž rovněž uznat přítomnost takové cirkularity v systému vědění. S těmito předpoklady nebude nikdy moci vyloučit ani obejít ten faktor, že v systému Věků světa má věda kruhovou strukturu. Druhá věc ale je, že odmítnutí každé reálné difference mezi minulostí a budoucností se všemi důsledky, které to přináší, ještě nevyklučuje možnost pokroku v poznání a vědění. Samotné rozpoznání cirkularity vědění je důsledkem pokroku v poznání a vědění, je důsledkem stavu, dosaženého v časové relaci „nyní“. Dostáváme tak oba faktory: popření progresu vědění a progres sám, které společně staví Schellinga před úkol najít vyhovující formu harmonizace mezi a) *popřením* všech skutečných diferencí mezi minulostí a budoucností ve vědění, a b) *tvrzením o platnosti* všech těchto skutečných diferencí. Řešení této zdánlivě neřešitelné úlohy je přesně tím, co tvoří myšlenkovou osu Věků světa: jde o to, aby Schelling vytvořil vzájemný vztah mezi tímto popřením a uznáním všech skutečných diferencí, a to takový vzájemný vztah, v němž tento nepopíratelný rozpor (rozpor, který by mohl vést do krize vědění a filosofie vůbec) začne působit, jak Schelling říká, „pozitivně a produktivně“.³¹

³⁰ *Frühestes Konzeptblatt* uvádí jakoby samozřejmě staré latinské pořekadlo o tom, že pod sluncem se neděje nic nového (*Nichts Neues geschehe unter der Sonne*), a to v bezprostřední návaznosti na diskusi o tom, že věda je nucena vzhledem k úrovni „nyní“ dosaženého seberozumění odmítnout jakoukoli diferencí mezi minulostí a budoucností. Schelling tedy s uvedenou konsekvencí počítal a byl připraven ji řešit. Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 188.

³¹ Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 188.

Otázkou je nyní vytvoření takového vztahu mezi současným neuznáním a uznáním reálné diference minulého a budoucího. Podmínkou vzniku tohoto zdánlivě paradoxního vztahu je Schellingova koncepce tzv. *doppelte Zeitreihe*, čili dvojí řady času, která je vůbec základem pro systém věků světa, eónů. Jak uvádí *Frühestes Konzeptblatt*, spočívá možnost poznatkového pokroku ve vědě, jež by současně tvořil pouze moment absolutního vývoje (*Entwicklung*) v tom, že se rozvine „*ein System der Zeiten, von welchem die gegenwärtige, mit allem, was in ihr vergangen, gegenwärtig oder zukünftig seyn mag, nur ein einziges großes Glied ausmacht*“.³² Při tomto pojetí současnosti se Schelling vymaňuje z vlivu sice trvale přítomného, ale tímto výkladem neutralizovaného rizika circularizace časového dění v rovině vědění, a vytváří si podmínky pro dvojí myšlenkový krok: jednak může, pokud hovoří *pouze* o přítomnosti, snadno eliminovat každou diferenci mezi minulostí, přítomností a budoucností jako nereálnou, a jednak může tutéž diferenci uzнат a potvrdit jako skutečnou a pravdivou, protože přítomnost interpretuje v *systému věků světa*, eónů, v kterých je vždy jen jedním článkem řetězu.

Z koncepce dvojí časové řady tak nakonec vyplývá ústřední myšlenka Schellingova díla, totiž myšlenka časového *systému*: o ní Schelling praví, že je tou, „*die ich mir auch Weltalter zu nennen erlaube*“.³³ Axiální ideou Věků světa a tudíž i vodítkem pro jejich interpretaci by proto měla být koncepce časového systému (systému věků či eónů světových dějin), jejíž podvojnost dovoluje 1) z věcného, obsahového hlediska vyložit a pochopit systém vědy a vědění jako absolutní vědění, a 2) historicky, z hlediska vývoje vědění a poznání, vyložit absolutní vědění jako systém identity. Přikláním se k hledisku, dle něžž ústředním problémem, který Schelling předkládá ve Věcích světa k diskusi, není otázka náboženské filosofie ani problematika filosofie dějin, ale je jím *sebevývoj Absolutna v systému věků a jeho sebeznázornění ve vědě*. V Schellingových *Weltalter* stojíme před problematikou poznání, formulovanou jako otázka po vědě jakožto absolutním vědění v systému identity. Závěr, který z toho vyplývá, že zřejmý: Věky světa jsou texty, které by se měly oborově, svou předmětnou náplní, řadit do oblasti teorie poznání.

³² „Systém věků, v němž současnost tvoří se vším, co v ní může být minulého, přítomného nebo budoucího, pouze jeden jediný obrovský článek.“ *Tamtéž*, s. 188.

³³ „Kterou si nadále dovolím označovat také věky světa.“ *Tamtéž*, s. 188.

Metoda

Je-li jádrem koncepce Věků světa, jak ji Schelling původně organizoval a zřejmě i zamýšlel dovést do konce, zdvojení časové řady, nemůže se obejít bez dvojího výkladu termínu „čas“ a návazně na to též „věk“ či „eón“. Takové dvojité podání již nezbytně potřebuje určitou filosofickou metodu, která musí být ve Věcích světa vysledovatelná.

Schelling zamýšlel překonat tradiční, sukcesivní teorii času tím, že zvolil nové východisko: namísto jsoucná v čase začal své vyprávění ve Věcích světa o čase ve jsoucím.³⁴ V tuto chvíli není podstatné, že pouhým obratem východisek nelze žádnou teorii překonat, ani to, že vazbou na jsoucí v čase zůstává Schelling nadále podřízen antropologickému času, tj. časové zkušenosti v člověku, která významně omezuje možnosti pochopení systému světových eónů. Důležité naopak je, že obě polohy řeči o čase zůstávají ve *Weltalter* zachovány a je nezbytné stále (také terminologicky) rozlišovat konkrétní historickou dobu, například individuální lidskou časovou zkušenost, a „*die Zeit*“, tedy systém věků světa čili *system času* vůbec (*System der Zeit*). Oba výklady času, případně obou časových řad, nesmí být nikdy ztotožněny, pokud nechceme rezignovat na již dosažené rozlišení uznání a současného neuznání všech skutečných diferencí mezi minulostí a budoucností, které není samoúčelné, ale slouží k určení současného stavu vědy a vědění ve vztahu k absolutnímu vědění. Kdybychom přestali tyto časy a časové řady rozlišovat, vzdali bychom se diagnostického nástroje, který nám pomáhá myslet o stavu vědění.

Přesto tu zůstává jedna metodologická rovina, která vybízí k tomu, aby se zmiňované riziko naplnilo a Schellingem hledaný nástroj pro určování vztahu soudobého vědění k Absolutnu přestal fungovat. Upozornil na ni velmi záhy a jako první Schellingův syn Karl Friedrich August, který se domníval, že věky světa označené jako minulost a budoucnost jsou eóny, které existují „před“ a „po“ světě, aniž by se s „tímto“ světem, tj. s přítomností, mohly stýkat: tím, co pak zůstává, je pouhá vše zpřítomňující přítomnost.³⁵ Kdyby platilo, co tvrdil K. Fr. A. Schelling, pak by nemohla být řeč o časové podvojnosti, o dvou časových řadách,

³⁴Srv. W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956, s. 93.

³⁵Tato úvaha se velmi podobá Augustinovu zpřítomnění všech věků a zřejmě v něm také má inspiraci.

ale pouze o jedné jediné časové řadě, kterou bychom museli popisovat jako věčnou, mytickou přítomnost, jako eón věčné přítomnosti. Tím by také zanikl systém časů, protože *věčný* čas nemůže být současně týmiž diferentními časy; z pokusu o novou teorii poznání by se stalo pouhé mytopoetické vyprávění.

Schellingův syn měl jisté oprávnění, proč takto uvažovat: Věky světa skutečně metodologicky vycházejí z jednoho zvláštního a na první pohled překvapujícího momentu. Schellingovu reflexi času a konstrukci jak systému časů, tak i genealogie času, předchází teze, která říká: *Die Zeit in jedem Augenblick ganze Zeit, d.h. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, die nicht von der Vergangenheit, nicht von der Gränze, sondern vom Mittelpunkt anfängt und in jedem Augenblick der Ewigkeit gleich ist.*³⁶ Kromě rozchodu se sukcesivní teorií času zde Schelling expresivně shrnuje svůj metodologický požadavek na práci s časem a časovými vztahy, která by se nadále měla řídit zásadou, že minulost, kterou obvykle chápeme jako uplynulý čas, který byl dříve pro nás nebo pro jiný vnímající subjekt přítomností, nikdy nebyla přítomná, ale již prvopočátečně identická s věčností a minulá.³⁷

Srozumitelnost této koncepci stále dodává to, že Schelling pracuje s dvěma časovými řadami: pokud podlehneme obyčejové, vypěstované intuici času, v níž „věky světa“ označují pouhou sukcesi historických „světů“ nebo sukcesi jednotlivých světových epoch, budou *Weltalter* nesrozumitelné. Schellingova metoda práce s časem jednoznačně vymezuje, že minulost, pokud ji uvažujeme v systému času (eónů), je pro nás vždy

³⁶ „Čas je v každém okamžiku celým časem, tzn. minulostí, přítomností a budoucností, který nezačíná minulostí, nezačíná určitou hranicí, nýbrž z svého středu a v každém okamžiku je totožný s věčností.“ M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 80.

³⁷ „So muß der Anfang, der wirklich Anfang ist, den Ablauf derselben nicht erst zu erwarten haben, sondern sie muß gleich anfangs vergangen seyn. Ein Anfang der Zeit ist also undenkbar, wenn nicht gleich eine ganze Masse als Vergangenheit, eine andre als Zukunft gesetzt wird.“ (*Počátek, jenž je skutečně počátkem, tak nemusí vyčkávat, až [čas] začne plynout, nýbrž musí být již prvopočátečně uplynulým. Počátek času je tedy nemyslitelný, pokud nebude celá jedna jeho masa kladena jako minulost, druhá jako budoucnost.*) Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 75. Totéž plyne z následující věty: „Das Wesen oder die eigentliche Kraft der Zeit liegt im Ewigen.“ (*Bytnost či vlastní síla času spočívá ve věčnosti.*) *Tamtéž.*

jedině předsvětskou minulostí; nikdy nebyla a nemohla být součástí přítomného světa a nikdy ji nemůžeme zachytit, budeme-li se pokoušet dospět k ní prostřednictvím kontinuální souvislosti v celkovém sledu jednotlivin nebo epoch (případně v jejich „řádu“, pokud ho do sledu věcí budeme vnášet).³⁸

Dalším metodologickým znakem Věků světa je to, že ze zdvojenosti časových řad vyplývá zásadní podvojnost absolutního vývoje, který Schelling sleduje. Jeho subjektem je věda pochopená jako absolutní vědění a nakonec jako Absolutno samo. Tento subjekt je v první časové řadě od sebe odlišen a diferencován do period minulosti, přítomnosti a budoucnosti, zatímco v druhé časové řadě tvoří jednotu či Jedno, protože minulost, přítomnost a budoucnost existují v jednom velkém, věčném čase bez jakékoli skutečné a pravé diference. V eónu přítomnosti (Schellingovo „*nyní*“) toto Jedna dokončilo svůj vývoj jakožto věk světa, který nazýváme „minulost“; to je vůbec základní předpoklad k tomu, abychom mohli charakterizovat dosavadní stav vědy ve vztahu k absolutnímu vědění). Stále totéž Jedna se však nadále teprve rozvíjí jakožto eón přítomnosti, a bude se rozvíjet i ve věku světa zvaném „budoucnost“, o níž ale již víme, že není budoucností dnešní přítomnosti, jejím lineárním pokračováním, ale věkem, který existuje plně a zcela mimo přítomnost. Budoucnost tak může charakterizovat absolutní seberozumění, sebepochopení a sebeuskutečnění vědění, čili dokonalé sebeznázornění Absolutna. Vrátime-li se ke kategorii vývoje (*Entwicklung*), lze říci, že v eónu budoucnosti bude mít charakter principiálně nikdy nedosažitelné absolutní *obnovy* vědění v jeho plném seberozumění, jež teprve poté bude konečné a definitivní.

Tato myšlenka je v *Úvodu* k raným variantám Věků světa vyjádřena opakovaně dalším invariantem: Schelling potvrzuje, že tato

³⁸ „... daß die Welt in sich keine Vergangenheit und keine Zukunft habe, daß alles, was in ihr von Anfang geschehen ist und was bis zum Ende geschehen wird, nur zu einer großen Zeit gehört; daß die eigentliche Vergangenheit die vorweltliche ist, die eigentliche Zukunft die nachweltliche“ (... že svět v sobě nemá minulost ani budoucnost, že všechno, co se v něm od začátku událo a co je ještě uděje, náleží pouze do jednoho velkého času; že vlastní minulost je předsvětská, vlastní budoucnost zásvětná.) *Tamtéž*, s. 21. Bližší údaje ke koncepci času uplatněné ve *Weltalter* viz W. Wieland, *Schellings Lehre...*, s. 78–94.

„budoucnost“ (tj. eón budoucnosti, který nikdy není a nemůže být budoucností přítomného času) nastane tehdy, až *zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit kein Unterschied mehr seyn wird. Es wird Eine Welt seyn.*³⁹ V tomto Jednom (světě) se věda stane naprostou skutečností, tedy Absolutnem, a seberozumění vědy, jehož jsme dosáhli „nyní“, v přítomném čase, se fakticky naplní ve „světě skutečnosti“. Metodicky je tento invariant nadále zavázaný identitní filosofií; jeho přesný význam spočívá v tom, že naše vědění čili „vývoj k Absolutnu“ (*absolute Entwicklung*) se může začít naplňovat v přítomném čase jen a pouze v tom smyslu, že v eónu zvaném „přítomnost“ zůstává alespoň v některých ohledech zachován rozdíl mezi světem myšlenek a světem skutečnosti.

Pro možnost, jak tento význam vyložit, sahá Schelling zpět do systému filosofie identity, který nyní vztahuje ke koncepci absolutního vědění. Spočívá v tom, že Schelling vysvětluje diferenci světa myšlení a světa bytí jako relativní; svět myšlenek tvoří v současném věku světa, v přítomnosti, jednotu se světem skutečnosti jen a pouze právě v myšlenkovém světě. Nyní (*Jetzt*) je svět idejí a svět reality sjednocen pouze myšlenkově. V přítomném světě empirických jsoucen jsou oba tyto světy odděleny a nesouvisejí spolu, což odsuzuje vědu, aby nadále setrvala na stupni „pouhého vývoje lidských pojmů a myšlenek“, ačkoli již *nyní* ví o své jednotě s Absolutnem.⁴⁰ Vyžadovaná „absolutní identita reálného a ideálního“, jak o ní hovořil systém identitní filosofie a jež se ve Světavěcích stává ideou Absolutna, zůstává v přítomnosti pouhou *myšlenkou*, jejíž uskutečnění je plně vyhrazeno světovému eónu, který Schelling označuje „budoucnost“ a staví ho zcela mimo návaznost na naši přítomnost.

Definitivní sebeznázornění a sebevyjevení absolutní identity obou světů (myšlení a bytí) tak zůstává příslibem budoucnosti — té budoucnosti, která sice nikdy nezačne, ale jako *věčná budoucnost* může být současná s přítomností. Pro vědění a vědu vůbec to znamená, že se musí

³⁹ „Mezi světem myšlenek a světem skutečnosti nebude již rozdíl. Bude to Jeden svět.“ Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 9.

⁴⁰ Tato přítomnost je stále „časem boje“ (*Noch ist sie eine Zeit des Kampfs*), říká Schelling, a myslí tím boj o Absolutno čili o dosažení plného vědění a poznání; proto „nemůžeme být vypravěči, ale vědci“ (*Nicht Erzähler können wir seyn, nur Forscher*). *Tamtéž*.

stále omezovat na svět myšlení (tj. svět ideových konstruktů), zatímco k Absolutnu (které existuje ve světě skutečnosti jakožto identita bytí a myšlení) má pouze relativní vztah. V eónu přítomnosti je věda jakožto svět myšlení zásadně oddělena od skutečného světa: závoj bohyně ze Sais dosud nikdo nesňal a sejmout ani nemůže, protože stále má vládu nad věcmi přítomnosti; řečeno Schellingovými slovy, *die selige Zukunft, da die Vielheit in die Einheit wiederkehrt, steht in weiter Ferne*.⁴¹

Jaká je tedy filosofická metoda Věků světa? Všechny dochované texty raných *Weltalter* sledují společný cíl: jejich úkolem je znázornit a vyložit vědu, kterou Schelling chápe jako sebeznanávnost vývoje Absolutna, jemuž odpovídá vývoj světových věků. Vazba na vývoj světových eónů je důležitá proto, že jeden a týž obsah (tj. věda čili sebevývoj Absolutna) se v každé dílčí knize Věků světa tematizuje (přinejmenším co do záměru) jako něco *jiného*. Relativní jinakost obsahu jednotlivých knih a jinakost pochopení a vysvětlení tohoto obsahu se řídí výlučně podle rozdílnosti a jinakosti světových věků, jež však, jak dodává sám Schelling, jsou neméně relativní, neboť *jede Zeit enthält dasselbe*.⁴²

Dostáváme tak poněkud dvojznačnou souvislost: na jednu stranu se jeden a týž obsah neboli vývoj Absolutna vždy podává jako něco pokaždé jiného, tzn. jako něco závislého na sobě vlastním eónu, který by danému obsahu dodával odlišnost od obsahů vázaných na jiný eón; na druhou stranu ale zase platí, že věky světa nejsou o nic méně relativní, protože každý eón obsahuje totéž. Pro vysvětlení musíme sáhnout zpět po úvodní formuli a současně základním invariantu Úvodu k *Weltalter*.⁴³

⁴¹ „Požehnaná budoucnost, v níž se mnohokrát opět obrátí v jedno, je velmi vzdálená.“ M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 189.

⁴² *Die ganze Zeit würde nämlich dann seyn, wenn sie nicht mehr zukünftig wäre, und wir können daher sagen, die Zukunft oder die letzte Zeit sey die ganze Zeit. Dies als richtig angenommen enthält jede mögliche Zeit die ganze Zeit; denn was sie von ihr nicht als Gegenwart enthält, das enthält sie doch als Vergangenheit oder als Zukunft; ferner: jede Zeit enthält dasselbe.* („Celý čas by totiž byl pak, když by již nebyl budoucí a my bychom proto mohli říci, že budoucnost čili poslední čas je celým časem. Že je tento předpoklad správný, dokládá, že každý možný čas obsahuje celý čas; neboť to, co z celého času neobsahuje jakožto přítomnost, přesto obsahuje jakožto minulost nebo budoucnost; tudíž: každý věk obsahuje totéž.“) M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 81.

⁴³Viz pozn. 22.

Zde Schelling formou programového prohlášení vysvětluje, že vývoj vědy se již v jistém smyslu uzavřel, a to právě jako minulé vědy. Minulost (*Vergangenheit*) není pouze eón, ale současně i minulé věda, k níž se můžeme obracet jako k něčemu, co tvoří obsah našeho vědomí, co si uvědomujeme a co dokážeme také *vyprávět*. Proto Schelling dodává: *Also Wissenschaft wäre der Inhalt unseres ersten Theiles; erzählend müßte er der Form nach seyn, weil er die Vergangenheit zum Gegenstande hat.*⁴⁴

Uvedená Schellingova věta klade dvě nepřehlédnutelné podmínky: říká o vědě, že „měla by být obsahem“ a o formě sdělení, že „musela by být vyprávěním“. Ve skutečnosti tomu tak ale není, neplatí ani jedno, ani druhé: v „minulosti“ nemůže být věda obsahem vědomí ani tím, co jako uvědomované vyprávíme, protože v přítomném eónu je také věda přítomná (byť jako pouhý vývoj lidských pojmů a myšlenek), ale současně jako sebeznázornění vývoje Absolutna (tedy jako pravé vědění a poznání) je nesmírně vzdálená. Vyprávění vědy (jakožto vyprávění něčeho uvědomovaného) bude podle Schellinga opět možné tehdy, když vědu své přítomnosti pochopíme jako součást světa našeho myšlení, nikoli jako samo bytí. Chceme-li vyprávět vědu a o vědě, jsme od samého začátku odkázáni na určitý proces, který bude naše vyprávění korigovat a vůbec umožňovat. Během tohoto procesu se věda (jakožto něco, co je vždy teprve potencionálně uvědomované) otevírá našemu vědění, tzn. vlastní vnitřní sebereflexi. Schelling tudíž pouze vyzývá k tomu, abychom vědu vždy nejprve podřídili anamnetickým procesům, než se spolehne na její vyprávění, abychom si připomněli, jak, za jakých okolností, v jakém kontextu, s jakými záměry a s jakými cíli se stala něčím uvědomovaným, něčím, co je součástí našeho přítomného vědomí.

Úloha připomínat vědě pomocí paměťových procesů dřív, než začne se svým vyprávěním, čím ve skutečnosti je, jak se tím stala a kde je její místo, je podle Schellinga zásadně *filosofická* úloha. Metoda, kterou má filosofie využívat k tomu, aby dosáhla tohoto paměťového skloubení eónů ve vědě, se skrývá za jedním z ústředních termínů Věků světa, za termínem *Scheidung* čili *odlišení*. Ačkoli cílem Schellingových Světavěků je dosažení základní *jednoty* filosofického systému a jednoty světových

⁴⁴ „Obsahem našeho prvního dílu by tudíž měla být věda; co do své formy by musel být vyprávěním, protože jeho předmětem je minulost“. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 81.

eónů a ačkoli je taková jednota představitelná pouze jako dosahování absolutního poznání identického s poznáním Absolutna, je vlastní metodou dosažení absolutní jednoty nikoli *sjednocení* vědy (která vystupuje ve věcích světa vnitřně diferencovaná a tudíž již od sebe sama odlišená), ale naopak *odlišení* poznávajícího subjektu, filosofa, *od sebe sama*.⁴⁵ Vlastní vnitřní problém Schellingovy metody ve Světavěcích spočívá právě v analýze termínu *Scheidung von sich selbst* (odlišení od sebe sama).

Odlišení

Podle Schellinga je úkolem filosofa, aby odlišil „duši“ (*Seele*), která ve Věcích světa označuje teprve potencionálně uvědomovanou vědu, od vědění samého, nebo aby tuto duši sukcesivně dovedl na úroveň aktuální vědy. Duši jako ještě nebo již neuvědomované vědění je tudíž nutné odlišit od sebe sama, a to z důvodu, který Schelling v Úvodu z roku 1811 formuloval takto: „... damit es selbst ein anderes habe, in welchem es sich beschauen, darstellen und sich verständlich werden könne. Denn in ihm liegt alles ohne Unterscheidung, zumal, als Eins; in dem anderen aber kann es, was in ihm Eins ist, unterscheidbar machen, aussprechen, auseinanderlegen. Darum verlangen beyde gleich sehr nach der Scheidung“.⁴⁶

Odlišení je další z Schellingových výrazů, z nichž se utváří jeho teorie poznání.

⁴⁵ „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welchem zwei Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stille Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimniß des Philosophen...“ (Toto odlišení, toto zdvojení sebe sama, tento tajemný styk, který spolu mají dvě bytnosti, jedna tážající se a druhá odpovídající, jedna nevědoucí, avšak hledající vědu, druhá vědoucí, avšak nevědomá svého vědění, tento tichý rozhovor, toto umění vnitřní rozpravy, vlastní tajemství filosofa. . .) Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 5.

⁴⁶ „Aby měla sama v sobě jinakost, v níž by mohla nahlížet sebe samu, znázorňovat se a činit se srozumitelnou sama sobě. Neboť v tomto jiném je všechno bez rozdílu, všechno je Jedním; avšak v ní samé, jež je v tomto jiném Jedním, lze všechno rozlišovat, vyslovovat, analyzovat.“ Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 4–5.

Jeho pomocí nás upozorňuje, že na základě podvojnosti ve vědě vede naše vědění jakoby dialog samo se sebou a jeho prostřednictvím se vyvíjí. Odlišení je proto kategorie, která souvisí s podmínkami vývoje vědy, nesusouvisí ale s jeho charakteristikou. Vývoj vědy je nadále charakterizován pomocí obrazu trvalého úsilí po plném sebeuvědomění (v této pasáži mluví Schelling o „die volle Erinnerung“, anamneticky plném sebeznanování), kterého v přítomném věku světa nelze nikdy dosáhnout, takže věda se vždy podobá spíše „snaze o vědu“ (Trachten nach ihr) než „vědě samotné“ (sie selbst). Naproti tomu se Scheidung pojí se základní charakteristikou osoby, která vědu pěstuje a která touží po dosažení absolutního poznání jakožto poznání Absolutna; pro Schellinga stejně jako další romantiky může být takovou osobou pouze filosof.

Teprve odlišení od sebe sama dělá vyprávěcího člověka filosofem, je jeho základním „tajemstvím“. Takového odlišování se filosof musí držet, aby se dostal na cestu vnitřní rozpravy se sebou samým a jejím prostřednictvím dospěl od toho, co si pouze potencionálně uvědomuje, ke skutečnému vědění, tj. sukcesivnímu sebeuvědomování vědy, Absolutna. Poté, co jeho sebeuvědomění dosáhne (tento cíl je ovšem v eónu přítomnosti nedosažitelný), naplní se taky smysl *Scheidung von sich selbst*, a to začne být zbytečné. Odlišení od sebe sama (a to je jedna z jeho základních charakteristik) je tak pouhým prostředkem k dosažení účelu, jímž je znovusjednocení či znovusebeuvědomění vědy čili Absolutna; též účel lze však dosáhnout i s pomocí zmiňované „vnitřní rozpravy“ filosofovy duše, jejího vnitřního dialogu, stejně jako cestou rozhovorů, které filosof vede navenek a které Schelling označuje termínem dialektika. Ve všech případech není vlastní účel filosofova vědění, tj. vědění identické se sebeznanovujícím se Absolutnem, dosažitelný jinak, než právě využitím těchto prostředků, tzn. pomocí odlišení.

Všechny hlavní interpretace Schellingova díla se shodují na tom, že termín „vnitřní dialog“ má platónskou vazbu a odpovídá Platónovu pojetí „myšlení“ jako „beseslovnému dialogu duše se sebou samou“. Schelling rovněž stále pracuje s pojetím filosofie jako „činného upomínání“ (*tätige Erinnerung*), které sukcesivně ústí v plném seberozumění vědy a vědění, čili v Absolutnu, což je obraz, který by mohl připomenout Platónovu anamnézu. Toho si byl Schelling plně vědom a zároveň usiloval o to, aby k takové záměně nedocházelo; Schellingova teorie poznání není platónská, jak zřetelně dokládá již jen to, že ke znovusjednocení

a znovusebezpečení vědy, vědění a tudíž Absolutna dochází prostřednictvím odlišení od sebe sama, nikoli prostřednictvím anamnetického sjednocení, případně pomocí bezprostředního přesazení člověka do určitého mimosvětského nebo nadsvětského principu, jako je tomu u Platóna. Aby Schelling oddělil tyto dvě různé věci zcela jednoznačně, začal používat pro označení své metody činného upomínání výraz „teosofie“.⁴⁷

Využití tohoto termínu vedlo k mnoha nejasnostem v interpretacích Schellingovy teorie poznání. Schelling se nestal mystikem, spiritistou ani parapsycholem pouze proto, že začal pracovat s pojmem teosofie; pokud se takto uvažuje, jde o zásadní nedorozumění založené na nepochopení toho, jak a proč Schelling výraz teosofie používá a jak mu rozumí. Podle Schellinga je teosofie rovněž metoda činného upomínání, která je ale protikladná filosofii. Protiklad spočívá v tom, že zatímco filosofie usiluje o znovusjednocení duše (tj. rozvinutí vědy jako absolutního poznání čili poznání Absolutna) pomocí *odlišení od sebe sama*, teosofie hledá cestu k témuž pomocí *sjednocení*: cílem teosofie je zrušit v sobě, ve svém nitru, všechny dualismy, sjednotit všechny protiklady. V Úvodu k prvním textům Věků světa popisuje Schelling filosofa jako vědce, který na sebe bere všechny dualismy, podvojnosti a nejednoznačnosti (*Zweyheit*) a pak pomocí odlišování (*Scheidung*) rozvíjí aktuální, přítomnou vědu do mnoha specializovaných odvětví.⁴⁸ Takto specializovaná aktuální věda se posléze bude postupně sjednocovat do absolutního vědění, do poznání Absolutna.

Naproti tomu teosof, říká Schelling, je u tohoto cíle bezprostředně. Tajemstvím teosofa je to, že „v sobě ruší všechny rozpory“ (*alle Zweyheit in sich aufzuheben*). Schelling ale ihned upozorňuje, že teosof se

⁴⁷Teosofie je termín s poměrně komplikovanou historií, pro který není snadné najít jednotné určení. Např. *Akademický slovník cizích slov* (Praha: Academia 1995) uvádí: „Nábožensko filosofické systémy spojené s někdejšími gnosticizmem, usilující o vyšší, bezprostřední poznání boha a jeho tajemství, opírající se přitom vesměs o esoterické a okultní nauky.“ Teosofie je však mnohem častěji spojována se spiritismem, což je důsledek překrývání různých teosofických směrů a škol s teosofickou společností Heleny Blavatské (1875), z které později vyrostla antroposofie Rudolfa Steinera; výsledkem je obecné chápání teosofie jako mysticismu, okultismu, parapsychologie, apod.

⁴⁸*Aus der höchsten Einfalt des Wesens zuletzt die unendliche Mannigfaltigkeit erzeugt wird.* Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 7.

pouze domnívá, že tohoto cíle dosáhl. Teosof se totiž pokouší „hovořit bezprostředně z nazření“ (*unmittelbar aus dem Schauen zu reden*), ve zření však postrádá rozum.⁴⁹ Ve skutečnosti tím dochází k tomu, že teosof *verliert das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unaussprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu seyn.*⁵⁰

Na základě tohoto citátu není obtížné vystihnout, co Schelling myslel výrazem teosofie a s jakou konotací ho používal. Nejzávažnější je jeho určení, že teosof hovoří bezprostředně z nazření věci: to je výrazový topos, který byl pro rané romantiky i pro jejich čtenáře významově mnohem zřetelnější, než může být pro současníky. Obsahuje narážku na biblický obraz, který se objevuje zejména v pavlovských textech pod označením „mluvení jazyky“ (*glosolálie*). Pro Schellinga je teosofie jako metoda činného rozpomínání protikladná téže metodě uplatňované filosoficky pouhou glosolálií, nezávazným, neobjektivním, nejistým a neověřitelným mluvením. Potvrzení této souvislosti podal Schelling sám ve Filosofii mytologie, kde toto pojetí rozvádí.⁵¹ Teosofie je tudíž specifický náboženský projev, který může sice vést k tomu, že se teosof plně identifikuje nebo dokonce sjednotí se svým předmětem (s duší, vědou, absolutním věděním nebo nakonec s Absolutnem), ale svým sjednocením s nimi nic nepřináší pro jejich poznání; mluvení jazyky, které nemá vědeckou jistotu, nemůže být za poznání nikdy považováno. Pro Schellinga z toho vyplývá, že teosof svým sjednocením s předmětem poznání se sám stává pro každého filosoficky poznávajícího člověka předmětem

⁴⁹ *Denn im Schauen an und für sich ist kein Verstand. Tamtéž.*

⁵⁰ „Ztrácí nutnou míru, sjednocuje se s předmětem a každému dalšímu se jeví jako předmět sám; právě proto není mistrem svých myšlenek a v marném boji o vyslovení nevyslovitelného nemá žádnou jistotu; i když něco postihne, nemůže si tím být jistý.“ *Tamtéž.*

⁵¹ Srv. *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in K. F. A. Schelling (Hg.), *SW II*, sv. 1, s. 100–118. Schelling zde doslova hovoří o *mit Zungen Reden in der korinthischen Gemeinde*, o mluvení jazyky v korintské obci.

poznání: teosof poznání nepřináší, ale sám se mění v předmět filosofova poznání.⁵²

U termínu odlišení od sebe sama (*Scheidung von sich selbst*) musíme rozlišovat mezi formální strukturou a obsahem. Základní formální strukturu odlišení tvoří vyprávění (*Erzählung*), přesněji vyprávění vědy (*Erzählung der Wissenschaft*). Toto upřesnění souvisí právě s tím, v čem a od čeho je nezbytné odlišovat. Konečným cílem poznání je dosažení absolutního vědění čili poznání Absolutna, avšak absolutní je božské. Proto by prvotním obsahem vyprávění neměla být věda, ale reálná geneze boží bytosti, tzn. teogonie. Zrod a vývoj boží podstaty, čili, *Entwicklung der Gottheit in mehrere Persönlichkeiten*,⁵³ však můžeme brát pouze obrazně či mytologicky, nikdy ne vědecky. Z vědeckého hlediska, říká Schelling, nepodléhá bytnost Boha žádné sukcesi a z toho plyne, že vývoj můžeme vztahovat pouze na vědu: o teogonii ve vlastním smyslu slova nemůže být ani zmínky. Vývoj vědy musí být tudíž jednou provždy odlišen od

⁵²Z tohoto zorného úhlu, tj. jako předmětem zkoumání, se Schelling zabýval nejen teosofií obecně, ale také autory, kteří byli dobově považováni za teosofy, ačkoli se dnes řadí spíše do širší tradice evropské mystiky. V centru jeho pozornosti stál především Jakob Böhme, láska, kterou Schelling sdílel s mnoha dalšími představiteli původního okruhu jenské romantiky, zvláště s Novalisem. Společně ale v Böhmovi viděli stoupence určitého systému myšlení a vědění, který o sobě tvrdí, že dosahuje bezprostředního zření a tudíž i bezprostředního poznání Absolutna a sjednocení s ním. Protože usilovali o totéž, zabývali se jím jako předmětem svého výzkumu a svého poznání, aby poznali jeho nauku a porozuměli jí, nikoli aby se sami stali teosofy. Z tohoto hlediska je pochopitelné, proč se ve *Weltalter* dostává tolik místa teosofické problematice zejména v Böhmově podání; někteří interpreti, např. H. Fuhrmans, hovoří v této souvislosti o „téměř otrocké závislosti“ (*fast sklavische Abhängigkeit*) Schellinga na Böhmovi (srv. H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, s. 325). Křesťansko-teologická nechuť k teosofii je historicky pochopitelná, stále však Fuhrmans zůstává typickým dokladem chybného pochopení Schellingova zájmu o tuto problematiku. Fuhrmans se opírá pouze o zjištění, že příslušné pasáže Věků světa jsou doslova prošpikovány citacemi a variacemi na Böhmeho texty, ale přehlízí, že všechny teosofické systémy jsou pro Schellinga čistě jevové formy předmětu, jímž se může zabývat v rámci vědeckého poznání.

⁵³„Rozvoj božstva do více osobností“, srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter*... , s. 67.

otázky po božské bytnosti a tyto dvě záležitosti nelze v oblasti poznání nikdy směřovat.

To však není na první pohled v souladu s tím, jak Schelling formuloval cíl poznání v novém eónu světa. Ve smyslu absolutního vědění jakožto vědění o Absolutnu je vývoj vědy (vědění o Absolutnu) identický se samorozvojem boží bytnosti, nebo alespoň se mají v eónu budoucnosti ztožnit. Překážka je ale v tom, že nyní hovoříme o vědě v přítomném věku světa, a ta má status čistého myšlenkového a pojmového vývoje. Kvůli této odlišnosti se formální strukturou odlišení stává právě vyprávění, které pojímá postupnou explikaci vývoje božské bytnosti jako reálnou genezi skutečnosti. Termín „teogonie“ pak nemusí být vyloučen, pokud jeho obsahem bude identita vývoje vědy s vývojem božské bytnosti jakožto reálnou genezi skutečnosti. Teogonii v Schellingově teorii poznání proto nemůžeme vykládat jako libovolný náboženský obsah nebo stanovisko, které si prostě zvolíme pro výklad stavu poznání v přítomném věku světa, ale musíme ho užívat v Schellingově smyslu jako implicitní obsah vědy čili absolutního vědění (přesněji jako implicitní obsah znázorňování vědy čili vědění o Absolutnu), který se jeví jako sebeznázornění vývoje „prvotní bytnosti“ (*Urwesen*), božstva nebo božského principu.

Schellingovy Věky světa si tímto vymezením své formální struktury zabezpečují filosofický status. Ačkoli *Weltalter* v konečném důsledku směřují k jednotě Absolutna, noetická cesta k němu se zakládá na odlišení obou „sukcesí“ nebo „vývojů“. Formální struktura „odlišení od sebe sama“ je tak nakonec z filosofického hlediska dialektická, protože ani jedna z obou sukcesí se nemůže znázorňovat jako nutná, ale jen jako výsledek „věčné svobody“ (*ewiger Freyheit*), tzn. jako vývoj původně pouhých myšlenkových možností, které se začaly realizovat jako „čin svobody“ (*That der Freyheit*) na počátku věků světa, čili odvěčně. Toto odlišení od sebe sama neboli čin věčné svobody neinterpretují Věky světa pouze jako teogonické vyprávění. Schelling ho zároveň (a proto můžeme v této souvislosti mluvit o dialektice Schellingovy teorie poznání) pojímá jako genealogii času: v odlišení od sebe sama se nekonstituuje jenom božská bytost ve své mnohosti (tzn. v trinitárním pojetí), ale současně a identiticky s tím také čas jakožto systém časů a jako vývoj (*Entwicklung*) věčného času. Konstituuje se „věk světa“, *die Weltalter*.

Obsah termínu *Scheidung von sich selbst* je mnohvrstevnatý, pro strukturu Věků světa však mají hlavní význam především úvahy o „plození Boha“ (*Zeugung Gottes*) a „genealogie času“ (*Genealogie der*

Zeit), protože z obou se odvozuje celý systém, jak ho v souvislosti poznání, absolutního vědění a vědění o Absolutnu chce Schelling znázornit. Oba výklady jsou poměrně nejasné i z terminologického hlediska, v obou se ale Schelling pokouší vyložit zásadní problém: jak může z věčnosti (*ewige Zeit*) nastat stav, který označujeme jako eón minulosti. Tuto otázku rozvíjí Schelling právě na modelu „plození“, jímž myslí plození Syna Otcem ve smyslu křesťanské legendy. Přes náboženský projev jde ale opět o řešení ústřední ideje Věků světa, o sebeznázornění absolutního vědění, o znázornění Absolutna formou „vyprávění vědy“. Teologie a teogonie náleží různým Světavěkům; ve *filosofii* Věků světa jde o teogonii, teologie patří spíše k jejich *mytologické* stránce.

Vyprávění vědy je však již podle úvodních pasáží Světavěků v eónu přítomnosti nemožné, alespoň ve smyslu „vyprávění toho, co si uvědomujeme jako poznání“. Proto také ztrácí opodstatnění řeč o absolutním poznání a o poznání Absolutna; kvůli této souvislosti se o Věcích světa hovoří jako o nezdařeném projektu.⁵⁴ Schelling však rozvíjí právě diskusi o *Scheidung von sich selbst* a jeho obsazích, aby doložil, že cesta k vyprávění existuje, a tedy existuje i cesta k Absolutnu: to je úkolem pojednání, kdy se „plození“ (*Zeugung*) rozvíjí ve smyslu „vyprávění“ (*Erzählung*). V zásadě platí dva důvody, kvůli nimž není v přítomném věku světa (v čase) absolutní poznání možné. Za prvé je to samotný vývoj Absolutna k sebeznázornění vědeckým poznáním, který je orientován na budoucnost; eón budoucnosti ale stále musíme nahlížet jako něco, co stojí plně mimo čas tohoto světa a nijak se s ním nestýká. Vývoj vědění a dosažení absolutního poznání se proto může dokončit až na konci času, až s koncem tohoto světa, kdy teprve nadchází budoucnost. Teprve pak se absolutní vědění zúplní a bude možné jeho *sebeznázornění*; jinými slovy, teprve pak bude možné „vyprávět vědu“.

Jako druhý důvod Schelling uvádí, že sám člověk je *reálně* oddělen od rozvoje Absolutna čili sebeznázornění absolutního poznání a vědění kvůli svému „pádu“. Pro křesťansko-náboženskou kategorii „pádu“ člověka má Schelling svou interpretaci: je to „lidské odlišení života v sobě

⁵⁴Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. XI; H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter...*, s. 341–342, 346, 413, et passim.

samém od života v Bohu“.⁵⁵ Poté, co se člověk odpoutal od Boha, je úkolem každého jednotlivce znovu se rozpomenout na vývoj Absolutna, připomenout si ho: Schelling užívá výraz *er-innern*, tj. vzpomínáním znovu zniternit, zvnitřnit, niterně si osvojit na základě připomínky. Pomocí tohoto anamnetického znovu-zniternění může opět dosáhnout bezprostředního „spoluvědění“ (*Mitwisserschaft*)⁵⁶ a bude znovu disponovat životním věděním o vědě (*conscientia*), které mu umožní vědu vyprávět. Nezbytným předpokladem celého tohoto dění je ale jeden zásadní lidský krok: člověk musí podstoupit osobní krizi, odloučit se od sebe sama, a teprve tím začne nikoli jednorázově, ale postupně překonávat reálné odlišení života v sobě samém od života v Bohu. Až na tomto základě se mu otevře možnost dosáhnout sebevědomí vývoje Absolutna a posléze i jeho sebeznázornění.

Oba důvody ukazují, proč má v Schellingově filosofii tak silné postavení pojem krize. Systém Věků světa je nakonec z jistého zorného úhlu systémem filosofie krize,⁵⁷ protože bez zlomu a zvratu v člověku Absolutno samo nic neznamená: Absolutno, absolutní poznání a nakonec věda vůbec závisí v tomto smyslu plně na člověku. Základem absolutního poznání jakožto poznání Absolutna je „lidské“, „vznikající“, „člověk“, „život“, „bytí“, což jsou všechno termíny užívané Schellingem pro vyjádření životnosti a lidskosti základů Věků světa, které rovněž dokládají, že v nich nejde o náboženskou spekulaci a náboženskou filosofii v čistém slova smyslu.

⁵⁵ *Nachdem der Mensch das Leben in sich von dem Leben in Gott getrennt hat*, srv. K. F. A. Schelling (Hg.), *SW II.*, sv. 4, s. 210. Za pozornost stojí, že pro tuto formu oddělení či odloučení nepoužívá Schelling výraz „Scheidung“, ale sloveso „trennen“, jehož významovými ekvivalenty by byly spíše výrazy „abspalten“, „zerlegen“, „abgrenzen“, „auseinanderreißen“, zatímco slovesu „scheiden“ by asi nejbliže stál termín „auseinandergehen“. Pro náboženskou souvislost „pádu“ užívá Schelling zjevně vyhraněnější a ostřejší terminologii než pro filosoficky nuancovanější problematiku „odlišení od sebe sama“.

⁵⁶ *Aus der Quelle der Dinge geschöpft und ihr gleich, hat die menschliche Seele eine Mitwisserschaft der Schöpfung* („Čerpajíc ze zřídla všech věcí a s ním totožná má lidská duše spoluvědění o stvoření“). Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 4

⁵⁷ Srv. např. A. Lanfrancioni, *Krisis...*, zejm. s. 190 an.

Základní obsahy odlišení od sebe sama, jak „plození“ nebo „plození Boha“, tak „genealogie času“, se teprve s těmito předpoklady ukazují v té souvislosti, kterou Schelling sledoval. Obojí je modelem vývoje vědy, pochopené a popsané jako vývoj absolutního poznání neboli poznání Absolutna, který probíhá v absolutně poznávajícím člověku, jímž je v duchu romantiky jen filosof.

Plození nebo plození Boha znázorňuje Schelling vždy jako dvojí: jako reálné odlišení a jako ideální odlišení. Konceptí ideálního odlišení odpovídá Schelling na otázku po tom, jak je možné, že v poznání přecházíme od identity k diferenci, aniž by přitom byla zrušena identita. Reálné odlišení pak ukazuje, jaký je přechod od identity k diferentnímu skutečně. Prostředkovatelem mezi oběma odlišeními je vyprávění, jež vždy znázorňuje ideální odlišení tak, *jakoby* to již bylo odlišení reálné, skutečné. Zde je nezbytné přesně sledovat, co má Schelling na mysli: V přítomném čase, ve věku zvaném přítomnost, může být odlišení vždy jen ideální, protože nemá reálnou základnu ani objektivní náplň, kterou by tvořilo skutečné, reálné vědění o přechodu od identity k diferenci bez zrušení absolutní identity. Tato skutečnost opět plyne ze zjištění, že věda se v přítomnosti rozvíjí a může rozvíjet pouze na úrovni pojmového a myšlenkového vývoje, nepostihuje ale vývoj samotné podstaty, bytnosti Absolutna. Když se nyní v modu vyprávění znázorňuje ideální odlišení jako by bylo reálné, znamená to, že je to právě a jenom tento modus, který je schopen vykreslit „budoucí“ úplnou jednotu reálného a ideálního: budoucnost pro nás nemůže být ničím víc než narácí.

Samozřejmě jsme dosud nedostali odpověď na otázku, co to má společného s plozením Boha? Podstata této metafory se otevírá pomocí koncepce dějin, která stojí za myšlenkou reálného a ideálního odlišení. Zopakujme si, že vyprávění klade ideální odlišení tak, *jakoby* to již bylo odlišení reálné. Toto „*jakoby*“ naznačuje, že s vyprávěním není všechno v pořádku: bylo by snadné prohlásit je za fantazii, výmysl, pohádku, báčorku, obecně za něco, co s poznáním ve smyslu vědy nespojí. Schelling však tvrdí, že vyprávění má skutečně vědecký obsah, a jeho vědeckost začíná právě až s reálným odlišením. Teprve reálné odlišení nás totiž nutí k tomu, abychom zjistili, že předchodí vyprávění, nespojené s reálným odlišením, tedy vyprávění, které nepostřehlo nebo záměrně zastíralo diferenci mezi reálným (tzn. vývojem samotného Absolutna) a ideálním (tzn. vývojem čistě lidských pojmů a idejí), bylo pouze obrazné čili *mytické*: vyprávění před stupněm reálného odlišení je *mýtus*.

Kdy ale začíná reálné odlišení? To začíná teprve s reálnými čili prvými dějinami, kdy opouštíme stupeň mytického vědomí a vcházíme do skutečných a pravých dějin, k jejichž počátku Schelling říká: *Die Zeugung des Sohns durch die väterliche Kraft ist das erste reale Verhältniß; mit dieser ist aber auch der erste wirkliche Anfang. Darum ist das Seyn des Sohns mit dem Anfang Eins und umgekehrt.*⁵⁸

Zplozením Syna Otcem se rozvíjí dvojitý proces: jednak je Otec zatlačen zpět do potenciality, do niternosti a do minulosti; a naopak Syn, který je ovšem v jistém ohledu týmž co Otec, vstupuje nyní do aktuálnosti, do přítomnosti a zvnějšňuje se v dějinách. Tyto události vymezuje Schelling jako *začátek* všeho reálného dění; nesmíme ale nepostřehnout, že tímto začátkem je „něco“ prvopočátečně přesazeno do minulosti, do potenciality a do niternosti. Toto přesazení zpět se objevuje teprve s reálným začátkem dějin, je to produkt odlišení od sebe sama (odlišení Otce v Synu), který zároveň představuje první minulost odlišení. Děje se tak na základě prvního skutečného činu (*wirkliche That*), tedy plození, který předcházela minulost, aby s ním mohla minulost vzniknout a do věčnosti vstoupily dějiny.

Speciální Schellingova práce s termíny věčnosti, minulosti a přítomnosti, které jsou vázané na idealitu a realitu odlišení od sebe sama, nakonec vrcholí v popisu dynamiky jednoty a rozdílnosti na příkladu Otce a Syna. Otec a Syn představují původní jednotu, existují v kontrakci, která odpovídá vývoji věčného Otce. V tomto vývoji dochází k expanzi, tzn. k odlišení, kdy se bůh Otec a bůh Syn odlišují, a při tomto odlišení je Otec přesazen do potenciality, kdežto Syn do aktuálnosti. Znamená to, že tímto odlišením se ruší či suspenduje původní vzájemná jednota, tj. absolutní identita, která existovala před dějinami, prehistoricky. S reálnými dějinami nastupuje indiference a protiklad, avšak jednota nezaniká, nýbrž se pouze klade jako *budoucí*: v reálných dějinách se tak v rámci indiference a protikladu rozvíjí poslední a nejplnější identita, jejíž čas přijde až po skončení času, tzn. po těchto dějinách, v eónu zvaném budoucnost.

Druhý obsah odlišení, genealogie času, řeší problém dějin a jejich zákonitosti. Plozením začínají reálné dějiny, které, jak říká Schelling,

⁵⁸ „Zplození Syna otcovskou silou je první reálný vztah; s ním je však dán též první skutečný počátek. Proto je bytí Syna a počátek Jedním, a naopak.“ M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 77.

sledují určitý zákon: neodvíjejí se samovolně, ale podle zákona, který umožňuje, aby se dějiny vyjevovaly jako reálně kladený poměr potenci Otce a Syna a nakonec jako absolutní identita reálného a ideálního. Jestliže jsou tyto dějiny vyprávěny (tzn. sleduje-li vyprávění strukturu plození a stává se vyprávěním *reálných* dějin, nikoli už jen vyprávěním dějin lidských pojmů a idejí), musí se podle Schellinga stát *opakováním* toho vyprávění, které původně obsahovalo explikaci formální struktury absolutní identity. Z těchto základních parametrů genealogie času můžeme vyrozumět, že nejde v žádném případě o teorii času ve fyzikálním či metafyzickém smyslu a že jejím ústředním termínem je opět plození (*Zeugung Gottes*). Zde však stojí v centru pozornosti v jiném smyslu, než tomu bylo v první formě odlišení, a to jako časový počátek. Plození označuje začátek skutečného, pravého času, a tím také začátek „systému věků světa“.

Znázornění procesu „zplození času“⁵⁹ je v prvním tisku Věků světa z roku 1811 totožné s dialektikou plození Boha, která se zakládá na tom, že současnému, aktuálnímu a zvnějšněnému bytí Boha, tj. Synu čili „expanzi“, odpovídá minulé, potenciální a niterné bytí, tj. Otec čili „kontrakce“. Bytí jakožto Otec čili kontrakce musí být předpokládáno na úrovni reálného odlišení od sebe sama, aby vůbec bylo možné přejít z věčnosti do reálných dějin (času). Analogicky i vyprávění o procesu zplození času vychází z názoru, že pravý a skutečný čas je produkt vývoje, jenž začíná zprvu jen potenciálním, vnitřním a minulým časem. Z této pouhé možnosti času se posléze rozvíjí pravý čas. I zde samozřejmě platí, že minulý čas, který můžeme chápat jako vnitřní čas vlastní podstatě Absolutna nebo Bohu (prvotní bytosti, *Urwesen*), je sám o sobě možný jen jako důsledek a produkt reálného odlišení.

„Možnost času“⁶⁰ představuje první zárodek času, v němž jsou nejprve společně ukryty minulost, přítomnost a budoucnost, které zde tvoří

⁵⁹ *Überhaupt aber scheint bey jeder Verursachung ein jenem ersten Zeit - Erzeugung - Prozeßähnlicher dynamischer Prozeß vorzugehen, und die Priorität auf Seiten der nur so genannten Ursache ebenfalls ein als - vergangen - gesetzt werden durch die Wirkung zu seyn.* Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 80.

⁶⁰ (...) *so ist dieser andre Wille das erste Seyende der Möglichkeit einer Zeit.* Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 18.

jednotu.⁶¹ Dle Schellinga znamená tato jednota, že čas (*ist*) *in jedem Augenblick durch neue Contraction, durch Simultaneität bezwungen, (die in diesem Streit schon als Raum ausblickt), muß sie dieselben Geburten, die sie so eben gezeugt, wieder verschlingen; sie ist eben darum auch keine Zeit, die ihren wirklichen Anfang finden, die ausgesprochen, offenbar werden könnte, und kann in so fern anfanglose und, weil sie nur im Ewigen ist und nicht äußerlich werden kann, die ewige Zeit heißen; beydes, wie leicht einzusehen, in einem ganz andren Sinne, als diese Ausdrücke sonst gebraucht worden.*⁶²

V simultánnosti tří časů, minulosti, přítomnosti a budoucnosti, je ale skryt rozpor, který se vztahuje k věčnému času, k jeho pojmu, jak s ním pracuje věda a filosofie. Rozpor spočívá v tom, že se zde sice vytváří obraz „věčného času“, ten však není pravým časem, jímž by se mohl stát jedině rozvojem věčného času, kterého ale sám věčný čas není schopen bez reálného odlišení v sobě samém. Takového odlišení však opět nemůže být schopen sám o sobě jakožto věčný čas, neboť v něm je v každém okamžiku každé nové odlišení potlačováno novou kontrakcí a simultánností.

Řešení znovu nabízí dialektika plození, kterou Schelling již zpracoval: Věčný čas, který předchází počátek každého pravého času, existuje z „vědeckého hlediska“ jen na základě reálného odlišení. Instancí reálného odlišení je Syn, který vyslovuje a vyjevuje čas, jenž byl do té chvíle

⁶¹ *Die Einheit, die in ihm ist, ist nicht mehr die lautere, stille, sondern die reale, die wirkende Ewigkeit. Denn in ihm sind bereits Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verborgene Weise als Eins gesetzt; die Vergangenheit durch das Seyn, die Gegenwart durch das Seyende.* („Jednota, jež v něm spočívá, již není ryzí, tichou, nýbrž reálnou, činnou věčností. Neboť v něm se již skrytě kladou minulost, přítomnost a budoucnost jako Jedno; minulost prostřednictvím bytí, přítomnost prostřednictvím jsoucna.“) Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 75.

⁶² „Je v každém okamžiku potlačován novou kontrakcí, simultánností (jež v tomto sváru vyhlíží již jako prostor), a musí znovu projít týmiž porody, které ho právě zrodily; právě proto též není ještě časem, který by mohl nalézt svůj skutečný počátek, jenž by mohl být zřejmý a vyslovitelný, a proto také může být nazýván jen časem bezpočátečním, a protože je ve věčnosti a nemůže se zvnějšnit, časem věčným; obojí, jak lze snadno nahlédnout, ve zcela jiném smyslu, než v jakém jsou oba výrazy běžně používány.“ Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter...*, s. 77.

potenci skrytou v Otcí. Je to tudíž Syn, který rozvíjí simultánní časy minulosti, přítomnosti a budoucnosti v Otcí, a to tak, že mezi ně vkládá skutečnou, tzn. časovou diferenci neboli *dějiny*. Sám akt, kdy se niterný a potenciální čas v Otcí *trvale*, protože *dějinně* převádí do aktuálnosti a tak se zvnějšňuje, je ale sám o sobě nečasový a nadčasový, tak jak bylo zřejmé již u plazení Boha. Reálným odlišením tak vznikají skutečné, pravé časy, které vytvářejí „systém věků světa“.

Závěry

Zejména celkové Schellingovo zpracování problematiky *Scheidung von sich selbst* znesnadňuje interpretaci raných textů Věků světa jako teorie poznání. Pokud podlehneme terminologické zátěži (variácím na téma *Zeugung Gottes* a kontrakce), bude se skutečně nabízet nábožensko-filosofický nebo dokonce nábožensko-mystický výklad. V lepším případě, jestliže se soustředíme na genealogii času, může vzniknout domněnka, že Schelling podal svébytnou, romantickým mytopoetismem zatíženou organickou⁶³ teorii času.

Obojí nastíněné čtení Světavěků je možné a vždy poskytne množství podnětů pro danou oblast filosofického myšlení. Tak jsou texty *Weltalter* nesporně velmi cenné pro pochopení myšlenkových spojnic a přechodů

⁶³Organické pojetí času je pro Schellinga značně významné a podle první varianty Věků světa z roku 1811 znamená „takový vztah jednotliviny k celku, ve kterém se celek předpokládá jakožto skutečný v ideji jednotliviny“ (*ein solches Verhältnis des Einzelnen zu einem Ganzen, bey welchem jenes zu seiner Wirklichkeit dieses schon als vorhanden in der Idee voraussetzt, wird allgemein als ein Organisches betrachtet*; srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 80). Organickou koncepcí Schelling říká, že pravý čas jakožto sled časů (věků světa) je jeden jediný čas, totiž ten věk světa, kterému říkáme přítomnost. Ta je pomocí reálného odlišení oddělena od věčné minulosti, a právě tak je od budoucnosti, která zde představuje podějinný návrat k simultánnosti časů, k jejich opětovné nerozlišenosti. Tyto tři velké časové „výměry“ mají k sobě přesně stejný poměr, jaký k sobě má minulost, přítomnost a budoucnost v každém jednotlivém okamžiku přítomnosti, tzn. poměr trvalého odlišení od sebe sama. A v tomto smyslu nakonec čas tvoří „systém časů“; systém, který je niterně (Schelling píše „dynamicky“) nekonečný, avšak navenek představuje konečný či uzavřený organismus časů.

mezi raně romantickou koncepcí tzv. „nové mytologie“ a pozdně romantickými (postkonvertitními) rekursy na tradiční, zhusta dogmaticky strnulý katolicismus. Podobně podnětné jsou Schellingovy myšlenky o čase, které se rovněž mnohdy dotýkají romantických i preromantických (F. Hemsterhuis) kořenů. I zde ale platí, že Schelling nezkoumá „čas“ jako empiricky zakoušené plynutí dějů, jako fyzikální dění, ale jako „pravý“, tj. věčný čas spojený s absolutním věděním, čili systém věků, světových eónů. Počátek tohoto času není nikdy počátkem v čase, ale stojí mimo čas, je věčný;⁶⁴ čas nemá pouze jeden směr, neplyne jednosměrně, proto také nezačíná „před minulostí“, od nějaké meze či hranice času, ale vždy a v každém okamžiku od svého středu; čas nemůžeme myslet jako něco vnějšího ve vztahu k Absolutnu ani ve vztahu k věcem; čas není fyzikální prostředí, v kterém by existovaly věci — žádná věc nevzniká v čase, ale naopak, v každé věci vzniká čas vždy znovu a znovu, a to bezprostředně z věčnosti reálným odlišením této věci (každá jednotlivina totiž vzniká tímž reálným odlišením, na jehož základě vznikl svět jako stvoření, proto také každá jednotlivá věc vzniká se svým vlastním středobodem času).⁶⁵ Dovedeme-li tyto úvahy do konce, zjistíme, že Schelling jednoznačně hájí stanovisko, že čas je jakýmkoli myslitelným způsobem *subjektivní*, žádný objektivní čas neexistuje. Není asi zapotřebí zvlášť zdůrazňovat, jaký význam má taková teze pro teorii poznání.

Poslední závěr, který v tomto ohledu plyne z Schellingových textů, je ten, že navzdory vši nejasné a občas zavádějící terminologii mají *Weltalter* jasný cíl, kterým je obhajoba možnosti vědy a lidského vědění. Zvláště první tisk z roku 1811 narážel opakovaně na tezi o nemožnosti absolutního vědění, která se objevila jako důsledek struktury světových eónů. Pokud by byla pochopena doslovně a prvoplánově, plynulo by z ní „*Verstummen der Wissenschaft, welches dann nothwendig eintreten muß, wenn wir erkennen, wie alles so unendlich persönlich zugeht, daß*

⁶⁴ *Dieser Anfang ist nicht Anfang, der aufhören könnte Anfang zu seyn, sondern immer gleich ewiger Anfang („Tento počátek není počátkem, který by mohl přestat být počátkem, nýbrž je to vždy stále týž věčný počátek“.)* Srv. M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter* . . . , s. 78.

⁶⁵ Podrobněji k Schellingovým charakteristikám času srv. A. Lanfrancini, *Krisis* . . . , s. 186–189.

es unmöglich ist, irgend etwas eigentlich zu wissen“.⁶⁶ Schelling ale není skeptik a přesně proti takovému závěru se staví. Věda a vědění není nikdy „mrtvé vlastnictví“ (*todtes Besitzthum*); absolutní poznání nelze vlastnit, nelze „mít“ vědění Absolutna čili plnou, nevývratnou, definitivní pravdu. Úplné objektivní znázornění vědy jakožto vědění Absolutna je skutečně navěky nedosažitelné, tvrdí Schelling. Avšak práce na poznání, práce na vědě, jak je možná v přítomnosti, ta už podle Schellinga je jejím objektivním znázorněním či sebeznázorněním. I „práce vědění“ (*Arbeit der Wissenschaft*) je „plozením“, neustávajícím a trvalým (*beständige nie aufhörende Erzeugung*).⁶⁷ Vědění, což pro Schellinga znamená celkový systém filosofie, nebude tedy možné až v éonu budoucnosti stojícím mimo veškerou budoucnost naší přítomnosti. Systém filosofie je skutečností již nyní, v koncepci Věků světa, která ho jako teorie poznání vůbec umožňuje.

XPONOI AIΩNIOI

The Conception of Epistemology in Schelling's World and Things

In the study „XPONOI AIΩNIOI. The conception of Epistemology in Schelling's World and Things“ the autor strives to introduce the Schellings early texts *Die Weltalter* from the years 1811–1815 as the viewpoint which accords best — in the modern division of philosophy — to epistemology. The Eras of the World (*Die Weltaler*) are often interpreted as the component part of Schelling's philosophy of religion or even as the expression of his inclination to religious mysticism and theosophy. On the contrary to it the autor collects the arguments which confirm that the central idea of the Eras of the World is the possibility of science, human wisdom and absolute knowledge, which Schelling identifies with the knowledge of Absolute. The study - in the continuity with Schelling's philosophy of identity — investigates the presuppositions of epistemology in *Weltalter*, its method, and also contemplates the conclusions which were reached by F. W. J. Schelling.

⁶⁶ „... oněmění vědy, jež by se muselo nevyhnutelně dostavit, kdybychom poznali, jak nekonečně osobní je vše, co se odehrává, že je nemožné, abychom vlastně vůbec něco věděli.“ M. Schröter (Hg.), *Die Weltalter*... , s. 103.

⁶⁷ *Tamtéž*, s. 102.

XPONOI AIΩNIOI

Die Auffassung der Erkenntnistheorie in Schellings Weltaltern

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser die frühe Version der Weltalter-Texte aus den Jahren 1811 und 1815 als Schellingscher Gesamtentwurf vorzustellen, der in der neueren Philosophie am meisten einer Erkenntnistheorie entspricht. Die Weltalter werden oft als ein Teil der Schellingschen Religionsphilosophie interpretiert, oder sogar für den Ausdruck seiner inneren Neigung zur Mystik und Theosophie gehalten. Das ist dem Verfasser nach ein Mißverständnis, der nach neuer Lektüre der Weltalter-Texte verlangt. Der Verfasser ist bemüht die Argumente anzuführen, die bestätigen können, dass die Hauptidee der Weltalter mit der Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Wissens, der Wissenschaft und der Erkenntnis, die für Schelling der Erkenntnis des Absoluten gleich ist, identisch sei. Der Aufsatz knüpft auf das System der absoluten Identität bei Schelling an und erforscht die Voraussetzungen der Erkenntnistheorie in den Weltaltern, ihre philosophische Methode und die Schlußfolgerungen, zu denen Schelling letztlich gelangen hat.

XPONOI AIΩNIOI

Le concept de la théorie de la connaissance dans les Weltaltern de Schelling

L'Auteur veut comprendre la version primitive des textes de Schelling sur les *Weltaltern* des années 1811 et 1815 comme une proposition déjà complète, finie, correspondant à une théorie de la connaissance dans des philosophies plus récentes. On a souvent la tendance d'interpréter les *Weltalter* comme une partie de la philosophie de la religion de Schelling et même comme l'expression de son inclination innée vers la mystique et la théosophie. Ceci apparaît à l'Auteur comme une mécompréhension qui nous incite à une relecture des textes sur les *Weltalter*. L'Auteur veut, dans le sens d'une telle relecture, présenter des arguments en faveur de l'identité essentielle entre l'idée de la connaissance de l'absolu chez Schelling avec ce qu'il dit de la connaissance ordinaire de l'homme, comment celui-ci arrive à établir sa science, les acquis de sa connaissance. L'Auteur s'appuie dans son essai sur le système de l'identité absolue de Schelling tout en analysant les conditions de la théorie de la connaissance dans les *Weltaltern*, la méthode philosophique et les conclusions auxquelles Schelling est arrivé enfin.