

ABSOLUTNĚ BOŽSKÁ

Ke vztahu náboženství a metafyziky v Schellingově pozdní filosofii

Malte D. Krüger

Zu der Beziehung zwischen Religion und Metaphysik in Schellings Spätphilosophie. Mit Schellings Spätphilosophie verabschiedet sich im Deutschen Idealismus die Vernunft vom Versuch ihrer Letztbegründung. Die Vernunft kann sich nicht in der Wirklichkeit eines absoluten Grundes ihrer eigenen Wirklichkeit versichern. Zwar realisiert die Vernunft, auf ein Absolutes bezogen zu sein, aber dessen Wirklichkeit als schöpferische Freiheit entzieht sich dem konzipierenden Zugriff der Vernunft („negative Philosophie“). Allerdings befreit die von der Vernunft eingesehene Möglichkeit dieser rational uneinholbaren Wirklichkeit zu einem – theoretisch nicht erzwingbaren, aber auch nicht als irrational denunzierbaren – Perspektivenwechsel („Religion“). Danach ist der „entsicherten“ Vernunft eine Diagnose der Welt im Horizont der schöpferischen Freiheit des Absoluten möglich („positive Philosophie“).

So zeigt Schellings Spätphilosophie: Gerade eine Theorie des Absoluten kann der Unbestimmtheit, die sich in Phänomenen wie Ambivalenz, Zufall und Unausdeutbarkeit ausdrückt, Raum verschaffen. Damit nimmt Schelling vorweg, was die Moderne in ihrer Selbstcharakterisierung, und zwar gegen die theologischen und absolutheitstheoretischen Überlegungen des Deutschen Idealismus, gerne für sich beansprucht. Anders jedoch als manche Vertreter des Postidealismus loziert Schelling das Andere der Vernunft nicht strikt jenseits der Vernunft (Gefahr des Irrationalismus), sondern verbindet die Einsicht in das Andere der Vernunft mit der Selbstaufklärung der Vernunft. Das Andere der Vernunft ist ihr absoluter Grund. Und dieser Grund ist ursprüngliche Kreativität, schöpferische Freiheit: die Freiheit, aus der und durch die alles ist.

Svoboda je to, co drží svět v jeho nejhlubším nitru pohromadě. Vysvětluje, proč je vůbec něco. Je absolutním základem, o který člověk usiluje. Svoboda je absolutně božská. – To je odpověď pozdního Schellinga na základní metafyzickou otázku, proč spíše není nic. Budu se zabývat tím, co se tím říká (I) a co to znamená pro vztah náboženství a metafyziky (II), protože otázka po vztahu metafyziky a náboženství, o které se v současné filosofii náboženství často diskutuje,¹ nemůže bez vlastní újmy pomi-

¹ Vhled do současné diskuze poskytla 16. konference *European Society for Philosophy of Religion* od 1. do 4. září 2006 v Tübingen na téma *Religion after Metaphysics*, na níž jsem následující úvahy přednesl.

nout pozdního Schellinga² – a je lhostejno, zda budeme jeho filosofii vykládat ve smyslu klasické debaty v schellingovském bádání jako spekulativní dovršení německého idealismu nebo jako překonání německého idealismu filosofií existence.³

I Základní systematický nárys Schellingovy pozdní filosofie

Schellingova pozdní filosofie se dělí na dvě systémové části, totiž na „negativní“ (1) a „pozitivní filosofii“ (3). Důležitý je přechod mezi oběma částmi systému (2).⁴ Jak Schelling zdůrazňuje, je negativní, resp. pozitivní filosofie tím, co reformační teologie zná jako Zákon, resp. jako Evangelium.

1 Negativní filosofie jako kritika čistého rozumu („Zákon“)

Jako rozumné bytosti dokáží lidé artikulovat svá mínění o sobě a o světě formou, která je obecně schopná reflektovat sama sebe.⁵ Proto je třeba snažit se dorozumět se o možnosti této artikulace vůbec, neboť otázka po její vlastní možnosti je pro rozum nevyhnutelná – jinak by se rozum

² K významu pozdního Schellinga pro rozhovor teologie s filosofií srv. také: OSWALD BAYER, *Theologie* (HST 1), Gütersloh 1994, 504n.

³ K orientaci o stavu schellingovského bádání srv.: HERMANN ZELTNER, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt 1975; FRANK MEIER, *Transzendenz der Vernunft und Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung zur Philosophischen Gotteslehre in F. W. J. Schellings Spätwerk* (ratio fidei 21), Regensburg 2004, 28–56.

⁴ Náčrt negativní filosofie (1) a přechodu k pozitivní filosofii (2) se zakládá na *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (srv. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in: TÝŽ, *Sämtliche Werke*, hg. v. Karl Friedrich August Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856–61. *Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. v. Manfred Schröter, München 1927–54, nový přetisk 1962–1971, sv. XI, 253–572). Náčrt pozitivní filosofie (3) vychází z *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (vyd. Walter E. Erhardt [PhB 445a/b], Hamburg 1992). *Darstellung der reinrationalen Philosophie* je hlavní dílo negativní filosofie (srv. FRANK MEIER, cit. d., 67). O *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, která byla jako senzace publikována teprve roku 1992, platí totéž v pohledu na pozitivní filosofii (srv. MALTE KRÜGER, Schellings theologischer Absolutismus als Religionskritik, in: *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, hg. v. Ingolf U. Dalferth/Hans-Peter Grosshans [Religion in Philosophy and Theology 23], Tübingen 2006, 53–81, 59n a pozn. 26).

⁵ K věcné nespornosti tohoto východiska srv. také: ANTON FRIEDRICH KOCH, *Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie*, Paderborn 2006, 11.

dostal do rozporu se svojí schopností všeobecné reflexivity. Tak se rozum pokouší sám sobě vyjasnit, co to znamená, že dokáže tematizovat všechny možné obsahy, tedy vůbec „něco“.

Má-li se tematizovat něco jako něco, musí to být možné. Je-li něco možné, vede to k pojmu čistého subjektu. Ten totiž označuje to, co vůbec může být a co přitom není žádné nic. Pojmenovává to, co předchází myšlenky možné predikace. Jako něco, co je základem něčeho jiného, je to první moment, na nějž navazuje jako druhý moment myšlenka čistého objektu. Oba momenty nejsou skutečné, ale označují momenty paradigmatické možnosti, tedy vůbec „něco“. Protože oba momenty jsou pouze potud, pokud se vztahují k sobě navzájem, a pokud máme uchopit jejich vlastní identitu, jak se konstituuje v jejich vzájemném vylučování, je třeba myslet vedle toho ještě třetí moment, odlišný od obou ostatních. Tento třetí moment neoddělitelně vychází ze vzájemného vztahu subjektu a objektu. Proto lze tento třetí moment nazvat subjekt-objekt; opakuje modální strukturu, z níž vychází: subjekt-objekt patří do oblasti možného.

Tyto tři momenty, které lze právem nazývat „potence“, kompletně vystihují strukturu „něčeho“: rozum je ta *schopnost*, která uchopuje vše, co vystupuje jako „něco“, v *jeho možnosti*, aniž by mohla přivodit jeho skutečnost. Rozum chápe tuto paradigmatickou možnost, protože se sám nachází v průběhu této tříčlenné dialektiky. Jako tento proces je rozum odkázán na manifestaci toho, co je skutečné. Pak ovšem rozum nedokáže zajistit ani skutečnost svého vlastního průběhu. Rozum tedy dokáže prohlédnout to, *co* chápe, nikoli však to, *že* chápe.

V sebeuchopení svých potencií rozum zakouší, že sám k sobě nedosáhne, protože spočívá na skutečnosti, která se v rozumu nevyčerpává. Tato skutečnost je principem rozumu. A na základě toho, že se tato skutečnost v rozumu nevyčerpává, musí jako tento princip konstituovat momenty rozumu tak, že je sám od této své funkce ještě jednou odlišný. Princip coby skutečnost musí onu paradigmatickou možnost implikovat a transcendovat.

Aby rozum k tomuto principu vylučovacím způsobem dosáhl, přechází k tomu, že rozdíferencuje paradigmatickou možnost. To vede k rozvrhu světa, jehož kategorie jsou odvozeny z komplexní souhry potencií. Na konci tohoto odvozování potud rozum dochází ke svému cíli, protože jako svůj princip uchopuje ideu Boha, který vposledku zprostředkovává všechny obsahy. V tomto poznání spočívá nedocentelný význam Kantova učení o transcendentálním ideálu. Protože však i tento ideál je ještě rozvržen rozumem, je princip uchopen jako nutná idea, ale přece jen pouze jako idea.

2 Přejít k pozitivní filosofii jako existenciální změna perspektivy („náboženství“)

To vede rozum k tomu, aby po vyčerpání všech možností vložil svoji důvěru do praktického – a v přesném smyslu slova náboženského – aktu, totiž *zprv*, aby transcendoval sám sebe, a *zadruhé*, aby důvěřoval v to, že se jeho princip, tedy Bůh, prokáže jako reálný. Možnost akceptovat skutečnost posledního principu spočívá v náhledu, že princip disponuje svými momenty, které je třeba od něj odlišovat. Spočívá tedy v poznání, že skutečnost principu transcenduje tři potence jako své implikace a že princip sám je tedy svobodný, aby své potence uskutečnil. Princip je skutečnost, která se odlišuje od svých potenci. Zároveň je princip přítomen ve svých potencích, které mu dávají možnost něco svobodně začít, a sice tak, že své potence uskuteční. V možnosti uskutečnit (nebo také neuskutečnit) své potence spočívá svoboda tohoto principu. Rozlišování negativní a pozitivní filosofie takto vyjadřuje svobodu absolutního principu.

Těto svobodě, kterou lze vyzorovat pouze *a posteriori*, odpovídá na straně člověka reflexí nedostižný fakt bezprostředně nastupující individuální vůle, jak se ukazuje v požadavku pozitivní filosofie. Svobodu absolutna, kterou je třeba chápat paralelně s fakticitou, nelze znovu vztáhnout zpět na nějakou systematiku apriorní rozumové vědy. Boží svoboda se vyjevuje pouze v takové pozitivitě, která vykračuje za hranice čistého rozumu, totiž v takové svobodě, která se ukazuje v lidské vůli, jež se spoléhá na Boha.⁶

3 Pozitivní filosofie jako teologická diagnóza fakticity („Evangelium“)

Dojde-li k této teoreticky nutné existenciální změně perspektivy, následuje přechod k pozitivní filosofii, v níž by se nyní již transformované myšlení chtělo *a posteriori* dostat k absolutnu tak, že vyjde od skutečnos-

⁶ Přechod od negativní k pozitivní filosofii je systematickým zakotvením Schellingovy kritiky Hegela (srov. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, in: *ŤŤ, Sämtliche Werke*, cit.d., sv. X 126–164). Vytýká-li Schelling Hegelovi, že nedbá na rozlišování mezi negativní a pozitivní filosofii, děje se to na základě úvah o teorii absolutna, totiž *zprv* na základě vzhledu, že absolutno je svobodné ke stvoření reálného světa, že tedy na základě své struktury není nuceno k realizaci možností, které v něm spočívají, a *zadruhé*, že absolutno proto lze poznat pouze v praktickém aktu, který lze nahlédnout *a posteriori*, nelze ho však dokázat teoreticky z čistého rozumu (srov. MALTE D. KRÜGER, *Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling*, in: *Entzogenheit in Gott. FS für Ch. Schwöbel zum 50. Geburtstag*, hg. v. Markus Mühling/Martin Wendte (ADSS 2), Utrecht 2005, 125–159, 139–142).

ti, jak se vyjevuje v přírodě a dějinách. Pozitivní filosofie není teoretický *důkaz* Boha (*Gottesbeweis*), nýbrž nedílně s existenciální praxí a s dějinným procesem světa spjaté *prokázání* Boha (*Gotteserweis*). Na místo posledního zdůvodnění vstupuje diagnóza.⁷

V tom, že absolutno má být diagnostikováno *jako* takováto skutečnost, spočívá důvod toho, proč pozitivní filosofie nevychází bezprostředně od absolutna, nýbrž od skutečnosti. Skutečnost je chápána jako fakticky se vyjevující bytí, jehož momenty může rozum zpětně rekonstruovat jako potence. Při tom se ukazuje, že pomocí tří potenci lze uchopit a je uchopováno samo absolutno, ačkoli je třeba ho jako bytnost (*Wesen*) od nich ještě jednou odlišit. Absolutno ve své bytnosti přesahuje tři potence jako své momenty, a sice tak, že těmito potencemi svobodně disponuje jako svými možnostmi.

Tato struktura absolutna, totiž být totalitou svých momentů a zároveň být vůči nim svobodnou bytností, představuje interní sebeodlišení. Je charakteristická pro řeč o osobním vědomí: Absolutno se ukazuje jako osobní Bůh.

Absolutno jako svoboda *od* bytí a *k* bytí potenci implikuje dále schopnost radikálního začátku. Právě to označuje pojem absolutní osoby, kterou Schelling plným právem nazývá „Otec“. Filosoficko-teologická tradice pod tím chápe toho původně prvního, který disponuje začátkem v radikálním smyslu slova, tedy schopnost vytvořit něco z ničeho.

Pokud Otec jako skutečná bytnost realizuje své vnitrobožské momenty, resp. v něm dřímající možnosti, dochází ke genezi světa; první potence se jakožto otcovská plodivá síla stává substrátem stvoření, který je formován druhou potenci ve třetí potenci.⁸ Druhou potenci lze identifikovat

⁷ Diagnostický charakter ukázal v schellingovském bádání především Thomas Buchheim (srov. THOMAS BUCHHEIM, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie* [Paradigmata 12] Hamburg 1992, 106n).

⁸ Bůh není v Schellingově chápání ani čirou skutečností bez jakékoli možnosti v aristotelském smyslu, ani „skutečností“, která musí rozvinout svoje možnosti, ve smyslu Hegelově (srov. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, in: *ŤŤ, Sämtliche Werke*, cit.d., sv. XIII, 105n a pozn. 1). Bůh je naopak skutečností, která je svobodná realizovat své možnosti, přičemž tyto možnosti jako takové jsou pro Boží čirou skutečnost konstitutivní. Pokud Bůh tyto možnosti realizuje, dochází ke stvoření světa, které vrcholí v člověku, protože v lidském duchu otevírá příroda své oči („sebevědomí“). S tímto chápáním Boha je spojeno dvojí: Pokud *zprv* není člověk prostředkem, který Bůh potřebuje, aby zvládl své údajné problémy s vlastní identitou, netvoří Bůh s člověkem sám sebe, nýbrž tvoří člověka kvůli němu samotnému. Účelem stvoření není žádná Boží autoterapie, nýbrž svoboda člověka. Pomocí své koncepce absolutna uniká Schelling *zadruhé* oprávněným pochvám novodobé kritiky náboženství. Neboť absolutno, které se realizuje teprve v manifesta-

jako Syna, který se spolu se světem stává z momentu, který spočívá v bytnosti Otce, reálnou osobou. Také třetí potence se stává z možného momentu reálnou osobou Ducha, který se ve světě ukazuje v duchu člověka (nikoli: jako duch člověka). Když příroda – jako postupný proces formování první potence skrze druhou ve třetí – otevře v duchu člověka oči, uvědomí si svět sám sebe jako svobodný Boží protějšek.⁹

S vědomím této svobody se stává plauzibilní i možnost odpadnutí od Boha.¹⁰

ci svého jinobyťí ve světě, nedokáže uniknout podezření, že je pouze funkcí světa (srv. ROBERT SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Einsiedeln 1977, 19.58). Kdyby absolutno nebylo ve své svobodě ještě jednou ve své bytnosti odlišeno od své manifestace ve světě, jevílo by se pouze jako podmínka světa a v důsledku toho by ztratilo – na základě vzájemného vztahu nepodmíněného a podmíněného – svoji nepodmíněnost, která je pro jeho chápání konstitutivní (srv. k tomu také – s odkazem na Schellinga – řeč o Boží „nenutnosti ve světě“: EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1982, 16–44, zvl. 30n a pozn. 15). Máme-li vůbec myslet absolutno jako absolutno, jak k tomu navádí negativní filosofie, je třeba odlišit absolutno v jeho identitě od jeho sebeidentifikace ve světě. Schelling proto nepojímá slovo „Bůh“ jako obecný pojem, nýbrž jako vlastní jméno. Neboť vlastní jméno vylučuje substanciální reinterpetaci, zaručuje neměnnou totožnost i v pohledu na identifikaci této totožnosti a nelze je tedy chápat jako zkratku jeho popisů (k tomu a ke spřízněnosti Schellingových úvah s teorií jmen Saula A. Kripkeho srv.: THOMAS BUCHHEIM, cit. d., 74, pozn. 28; 87, pozn. 47; 93, pozn. 59; 98–107).

⁹ Z pohledu trojiční teologie to znamená: Nezrozenost Otce je předpokladem pro vyjití osob Syna a Ducha. Otec je jako svobodná skutečnost základem a důvodem (sám bez jakéhokoli dalšího základu a důvodu) pro možnost (nikoli: pro nutnost) interpersonálního rozlišení vnitropersonálních vztahů. Dojde-li k tomuto rozlišení, dochází ke stvoření. Boží jednota není ani neosobní jednota tří osob (nebezpečí triteismu), ani osobní jednota tří způsobů bytí (nebezpečí modalismu), nýbrž osobní jednotou (totiž jako Otec), která je svobodná interpersonálně rozlišit (totiž skrze stvoření světa, přičemž Syn se jako prostředník stvoření zjevuje v duchu supralapsárního člověka jako osoba) své vnitropersonální podoby bytí (totiž Syna a Ducha). Pomocí této koncepce rozvádí Schelling – což zmiňují alespoň ve zkratce – formálně na půdě německého idealismu trojiční učení, které materiálně obnovuje ortodoxní subordinacianismus rané patristiky, jenž tvoří jádro pravověrného dogmatu nicejských otců (k tomuto dogmatickodějinnému pohledu srv.: WOLFGANG MARCUS, *Der Subordinatianismus. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen Theologie und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA*, München 1963; JOHN MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, London–Oxford 1975, 183). Proto je třeba odmítnout pokus přiřadit pozdního Schellinga k heterodoxně-gnostickému myšlení (srv. naposledy např.: PETER KOSLOWSKI, *Philosophien der Offenbarung. Spekulative Religion und Philosophie im Gnostizismus, bei Baader und Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001, 571–733).

¹⁰ Událost odpadnutí vede dlouhou cestou dějin náboženství k zopakování dosavadního procesu stvoření v lidském duchu. Jako obraz svobodného absolutna se člověk může při převrácení své svobody od absolutna odklonit. Hříšný pád spočívá v uvolnění první potence člověkem, tedy v uvolnění otcovské plodící potence, která přináší možnost být, resp. tvoří substrát stvoření. To má za následek opakování procesu stvoření v lidském vědomí jako duchovní evoluce. To jsou dějiny náboženství, v nichž druhá potence sukcesivně překoná-

II Teze ke vztahu metafyziky a náboženství v Schellingově pozdní filosofii

Předložený nárys vede k tezím o chápání metafyziky (1), náboženství (2) a jejich vztahu (3) v Schellingově pozdní filosofii.

1 Metafyzika jako interní realismus

Skutečnost absolutna se nemusí vyjevit. Pokud se to ovšem stane, může člověk tuto skutečnost v její manifestaci, vzhledem ke svobodě absolutna, diagnostikovat pouze *a posteriori*. Realizované možnosti absolutna, které se v člověku stávají transparentní, skutečnost absolutna nevytvářejí. Když se skutečnost absolutna v uskutečnění svých možností (potencí) zjeví ve světě (ačkoli nemusí), může lidský rozum v této struktuře potence – která je zároveň strukturou lidského rozumu samotného – rozpoznat skutečnost absolutna samotného. Tuto koncepci lze v kontextu analytické filosofie označit jako interní realismus.¹¹

Tázání metafyziky, která přináší poslední zdůvodnění, přejímá Schelling po formální stránce v tom smyslu, že se snaží vykázat absolutní základ základních epistemických a ontologických rozlišení; ve své odpovědi se však od této metafyziky odchyluje.¹² Tato rozlišení coby potence totiž Schelling přepokládá v absolutním základu samém a přechod tohoto základu k uskutečnění těchto svých diferencí deklaruje jako akt svobody. Na místo metafyziky, která přináší poslední zdůvodnění, vstupuje teorie, která jako svůj základ označuje svobodu, jejíž vstoupení do skutečnosti světa lze diagnostikovat pouze na základě jejího *faktického* vstoupení. Tím je zohledněna svoboda absolutna, která se sama prokazuje v průběhu faktické praxe a v jí odpovídající, s praxí svázané diagnostické racionalitě, aniž by byla odkázána to, že by ji člověk ve smyslu metafyziky posledního zdůvodnění musel nahlédnout jako poslední teoretický základ.

vá první potence, takže na konci se spolu s třetí potencí Ducha znovu rýsuje společenství s Otcem. Druhá potence Syna přitom působí skrytě v pohanské mytologii, ve zjevném křesťanském náboženství se pak zjevuje jako osoba.

¹¹ V schellingovském bádání bývá podtrhována afinita k Donaldu Davidsonovi (srv. např.: DANIEL SOLLBERGER, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in F. W. J. Schellings Spätphilosophie* (Epistemata: Reihe Philosophie 188), Würzburg 1996, 55–80. 279–291).

¹² K věci a problematice srv.: KONRAD CRAMER, *Metaphysik im 20. Jahrhundert als Metaphysik nach Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, hg. v. Dieter Henrich/Rolf-Peter Horstmann (Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, sv. 17), Stuttgart 1988, 297–322.

2 Náboženství jako „praktické orientující vědění“¹³

Přijetí této koncepce při existenciální změně perspektivy z negativní do pozitivní filosofie je realizací náboženství: Pro toho, kdo si tuto změnu perspektivy existenciálně přivlastnil, dostává Bůh orientující funkci, neboť takový člověk ví, že za skutečnost světa vděčí Božímu svobodnému aktu. S tím související diagnostický charakter tohoto vhledu pak není žádným znamením iracionalismu, který zaostává za racionální jistotou, jak ji slibuje metafyzika přinášející poslední zdůvodnění, nýbrž indicií pro sepětí rozumu se skutečností. Ospravedlnění, které nelze provést teoreticky, naznačuje,¹⁴ že se rozum vztahuje k něčemu jinému než k sobě samému. Tím je ospravedlněn prakticky.

Jinak formulováno: Na možnou námitku, že se diagnostické myšlení nedokáže dostat ke skutečnému Bohu, protože je vždy hypotetické, je třeba odpovědět, že tato námitka zapomíná na charakter teorie, která je „pozitivní“, resp. se „prosyncena skutečností“ vztahuje k něčemu jinému. Rozdíl mezi popisem procesu utváření teorie a zaujetím teoretického stanoviska není známkou nedostatečnosti teorie, nýbrž známkou skutečnosti, kterou taková teorie tematizuje.¹⁵ Neboť to, co se v perspektivě utváření teorie jeví jako pouhé tvrzení, je z pohledu teorie, která se považuje za pravdivou, předpokladem skutečné existence. Přejít k pozitivní filosofii, která vystupuje k myšlence Boha, nelze vynutit pomocí prostředků teoretického rozumu. Proběhla-li však jedna změna perspektivy, je třeba skutečností, které se v ní vyjevují, připsat existenci, i když se to děje v rámci diagnózy prakticky vázaného rozumu, který si *teoreticky* nemůže nárokovat žádnou objektivitu. Neuzavřenost teorie, která je s touto ambivalencí spojena a kterou Schelling interpretuje jako sebeprokázání Boží nepodmíněné svobody, je známkou jejího vztahu ke skutečnosti.¹⁶

3 Metafyzika a náboženství jako dvě děti Boží svobody

Je-li metafyzika osvobozena od zátěže, že musí vypátrat skutečnost (nikoli: možnost) nějakého posledního základu, naznačuje to její svobodu vůči

předmětu náboženství: Metafyzika nemusí zajistit skutečnost absolutna. Je-li náboženství osvobozeno od nutnosti ospravedlnit se pomocí posledního zdůvodnění (nikoli ovšem od nutnosti rozumnou formou vydávat počet), naznačuje to jeho svobodu vůči metodě metafyziky: náboženství může předpokládat skutečnost absolutna. Tento vztah vzájemné svobody je založen v existenciální změně perspektivy od negativní k pozitivní filosofii. Tento přechod přináší vhled do svobody absolutna, které je na základě svých možností svobodné něco začít.

Formulováno paradoxně: Poslední, absolutní základ spočívá v „bez-důvodné“ (ungründig) svobodě, protože její kreativita se nemůže vyčerpat, natož aby ji bylo možné fixovat jako „poslední důvod a základ“ (Letztgrund). Tato stvořitelská svoboda, resp. původní kreativita, se totiž nevyčerpává ve světě a jeho rozumu. Anebo vyhoceno z pohledu dějin ducha: Schellingova pozdní filosofie ukazuje, že právě teorie absolutna dokáže vytvořit prostor pro neurčitost, která se vyjadřuje ve fenoménech jako je ambivalence, náhoda a nevyložitelnost. Tím Schelling předjímá to, co si moderna ve své sebecharakterizaci (a sice v rozporu s úvahami teologickými a s úvahami o teorii absolutna v německém idealismu) ráda nárokuje pro sebe.¹⁷ Schelling však na rozdíl od mnohých zástupců postidealismu lokalizuje protějšek rozumu nikoli striktně mimo rozum (nebezpečí iracionalismu), nýbrž spojuje vhled do protějšku rozumu se sebezprojasněním rozumu. Protějšek rozumu je jeho absolutní základ. A tento základ je původní kreativita, stvořitelská svoboda: svoboda, z níž a skrze niž je všechno.

To lze ilustrovat krátkou příhodou: V létě 1851 stanul u Schellingových dveří August Eschenauer, mladý farář z Alsaska. Zajímal se o Schellingovu pozdní filosofii. Mnoho slyšel, něco dokázal vstřebat a jen málo skutečně pochopil. Slušně se představil a pak se odvážil zeptat Schellinga na jeho filosofii. Starý Schelling se zvedl, vzal svůj Nový zákon, otevřel list Římanům – kapitolu 11, verš 36: „Z něho a skrze něho a pro něho je všechno.“¹⁸

(překlad Petr Gallus)

¹³ K tomuto pojmu srv. INGOLF U. DALFERTH, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 431–548.

¹⁴ Teologicky je spolu s posledním zdůvodněním vyloučena intelektuální spravedlnost ze skutků.

¹⁵ Srv. WILLARD VAN ORMAN QUINE, *Word and Object*, Cambridge (Mass.)²³ 1999, 22n.

¹⁶ Zde se Schellingova pozdní filosofie shoduje s analytickou filosofií v tom, že neuzavřenost není nedostatek, nýbrž podmínka poznání (k věci srv. také: GERHARD GAMM, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten* (stw 1457), Frankfurt a.M. 2000, 153–177).

¹⁷ Sevřené shrnutí postidealistického sebeepochopení podává GERHARD GAMM, *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling* (Reclam Universalbibliothek Nr 9655), Stuttgart 1997, 11n.

¹⁸ Srv. XAVIER TILLIETTE, *Schelling. Biographie*. Aus dem Französischen von Susanne Schaper, Stuttgart 2004, 452.