

Florian Donocik

Podstawowe kategorie filozofii Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga

Folia Philosophica 6, 39-69

1989

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wzrost zainteresowania
dorobkiem filozoficznym Schellinga

Chociaż fundamentalne rozprawy filozoficzne Schellinga ukazały się po raz pierwszy już niespełna przed dwoma wiekami, w naszym piśmiennictwie fachowym dysponujemy zaledwie zdawkowymi opracowaniami o tym systemie. Ogólnie dostępne podręczniki historii filozofii poświęcają temu myślicielowi tylko skrótowe omówienia, nie przekraczające rozmiarów 4—6 stron tekstu, i to najczęściej streszczające opracowanie jakiegoś innego podręcznika, a więc nie będące wynikiem bezpośredniej analizy jego dzieł. Wprawdzie w latach czterdziestych XIX wieku, tj. jeszcze za czasów swego życia, Schelling doczekał się oceny własnego wkładu do filozofii między innymi w szkicach polskich badaczy tej problematyki, takich jak: K. Libelt (*O filozofii przedmiotowej*, 1840), E. Dembowski (*Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech*, 1842), F. Zieliński (*Wstęp do przekładu: Mowa miana przy otwarciu kursu filozofii w Berlinie*

w dniu 15 XI 1841; 1842). Niedługo po śmierci Schellinga została wydana praca jego ucznia J. Gołuchowskiego (*Dumania nad najwyższymi zagadnieniami człowieka*, 1861). Później wszakże nastąpiło trwające prawie półtora wieku swoiste milczenie, jako że pojawiały się jedynie zdawkowe informacje o jego dorobku. Przyczyny tego stanu należy upatrywać wprawdzie w zdominowaniu jego filozofii przez koncepcje Hegla, później zaś w ustalających się schematach odbioru filozofii, według których o Schellingu wystarczyło wiedzieć, że stanowi on zaledwie pośrednie ogniwo między wielkimi systemami Kanta i Hegla (w ten zresztą schemat także dorobek Fichtego starano się wtłoczyć). W jeszcze większym stopniu lekceważono wkład Schellinga do filozofii w tych kręgach,



FLORIAN DONOCIK

Podstawowe kategorie
filozofii Friedricha
Wilhelma Josepha Schellinga



w których zdołano rozpowszechnić idee zdogmatyzowanego marksizmu. Skoro w tym nurcie za najważniejsze zadanie filozofii uchodziło rozróżnianie jej form według stanowiska materializmu względnie idealizmu, przy czym jeśli istotną wartość poznawczą przypisywano tylko materializmowi, to o systemie Schellinga, jako o jednym z wielu systemów idealistycznych, wystarczało wiedzieć, że należy on do formy idealizmu obiektywnego, podobnie jak system Hegla, chociaż koncepcję Schellinga z reguły traktowano jako mniej konsekwentnie zbudowaną, zwłaszcza w porównaniu do dzieła Hegla. Natomiast fakt, że w teorii marksistowskiej dorobek Hegla zajmuje tak wyeksponowaną pozycję, tłumaczyć należy tym, iż w istocie całokształt mechanizmów dialektycznego rozwoju, a także wszystkie podstawowe kategorie zostały przejęte wprost od niego, i to nawet bez potrzeby ich przeobrażenia, o jakim chętnie się mówi. Podobnie rzecz się ma z krytyką schematyki Hegłowskiej, jaką podejmują marksiści, w dużej bowiem mierze jej podstawę zawdzięczają Feuerbachowi. To właśnie tłumaczy owo wyjątkowe nastawienie marksistów do tych dwóch filozofów, tj. Hegla i Feuerbacha.

Niestety, Schellingowi nie było dane znaleźć się w takim kontekście historycznym, zwłaszcza z tego powodu, że główne swoje nowatorskie rozprawy ogłosił on już w latach 1794—1806, natomiast w okresie styczonym z działalnością kół lewicy heglowskiej, w tym Marksa i Engelsa, zajmował się już tylko problematyką mitologii i religii, co — siłą rzeczy — musiało stawiać go w sytuacji konfliktowej wobec nowych prądów ideowych. Ale to przecież przede wszystkim Schelling utarował ten typ filozofowania, który uwieńczony został zarówno w systemie Hegla, jak i Feuerbacha. To on znacznie wcześniej od Hegla sformułował te wszystkie koncepcje, które spełniły tak doniosłe funkcje w późniejszych teoriach.

Z ich podstawy przetworzył Fichteańską kategorię „Ja“ w podmiot absolutny, zbudował teorię absolutu, sformułował dialektyczną koncepcję filozofii przyrody, a owe ogólne zasady dialektycznego rozwoju rozszerzył również na świat ducha, zyskując w ten sposób swoistą podstawę tożsamości przeciwstawnych sobie sfer rzeczywistości, a więc materii i ducha, albo — jak to inaczej określał — przyrody i inteligencji, a ponadto skonstruował transcendentalną koncepcję filozofii historii jako procesu formowania się obiektywnego świata społecznego, będącego emanacją przeciwstawnych tendencji wolności i konieczności. Wyodrębnił wreszcie oprócz form poznania logiczno-filozoficznego również inne formy, jak poznanie przez sztukę, religię i mitologię, przygotowując w ten sposób podstawy do znacznego rozszerzenia czynności poznawczych, a więc możliwości pełniejszej interpretacji świata. Koncepcje te kontynuowali Feuerbach, Dilthey, Windelband, Rickert i Casirer.

Tak więc, właściwym impulsem do sformułowania filozoficznych podstaw nauk humanistycznych była nie tyle koncepcja Hegla, ile odpowiednia synteza

kolejnych pomysłów Kanta, Herdera i Schellinga, ona też (ta syntetyczna koncepcja) wpływała dalej na kształtowanie się tzw. filozofii życia, tj. koncepcję wyrażania życia w całej jego pełni, żywości i płynności. Bezpośredni twórcy koncepcji wyodrębnienia nauk humanistycznych z nauk przyrodniczych stawiali Heglowi zarzut powrotu do sztywnych schematów, do próby poddania świata ludzkiego jednej zasadzie, jednej dyspozycji, podczas gdy wiadomo, iż człowiek z natury ma więcej rodzajów dyspozycji.

Dopiero zatem po utrwaleniu się takich tendencji filozoficznych, w których oprócz poznania logiczno-teoretycznego doszło do usankcjonowania również wartości poznania świata ludzkiego przez sztukę, religię i mitologię, mógł nastąpić renesans zainteresowań filozofią Schellinga. Odtąd także, a więc od przełomu lat dwudziestych i trzydziestych naszego stulecia wzrasta przychylny klimat dla badań nad dorobkiem tego myśliciela, i to już nie tylko w celu wykazania jego roli jako owego pośredniego ogniwa, lecz jego samodzielnej i oryginalnej twórczości filozoficznej. Wśród okoliczności sprzyjających tego typu badaniom podkreślić należy również ustalenie się podmiotowej koncepcji interpretacji kultury, do której uformowania znacznie przyczynił się Schelling, przetwarzając odpowiednie pomysły Kanta oraz Fichtego. Dodać można, że koncepcja ta zdobyła sobie powszechne uznanie i przyjęła się również, w humanistycznym odłamie marksistowskiego nurtu teoretycznego.

Ogólny stan ówczesnej kultury niemieckiej i jej wpływ na kształt filozofii Schellinga

Charakter filozofii Schellinga wytłumaczyć można tylko owym swoistym fenomenem filozofii niemieckiej na przełomie wieków XVIII i XIX, kiedy to w ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat działało aż tylu wybitnych twórców, publikujących równie dużo znakomitych dzieł, dzięki czemu okres ten można przyrównywać tylko do złotego wieku starożytnych Aten. Otóż cała tajemnica wielkości tej epoki tkwi w swoistej symbiozie filozofii, nauk i sztuk. O intensywności wydarzeń twórczych tego stosunkowo krótkiego okresu świadczy fakt, że powstały wówczas oprócz wybitnych dzieł filozoficznych również wybitne utwory poetyckie, muzyczne, teatralne, dzieła architektury, dokonano też istotnych odkryć w naukach przyrodniczych. Wystarczy np. zestawić dzieła filozoficzne z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XVIII stulecia do początków XIX wieku, aby się przekonać, że na ten okres przypadają główne rozprawy Kanta, Herdera, Hamanna, Fichtego i Schellinga, przy czym już w 1807 roku ogłoszona została *Fenomenologia ducha* Hegla, następnie prace Jacobiego, Schleiermachera, A. W. Schlegla i F. Schlegla. Rozprawy te inspirują zwrot teoriopoznawczy, mający na celu

podkreślenie roli podmiotu w procesie konstrukcji wiedzy o świecie zewnętrznym, a także głębsze poznanie wewnętrznego świata człowieka. Akcentują one ponadto rolę podmiotu w praktycznych działaniach, zmierzających do przetworzenia świata swoiście ludzkiego. Formułują również nowe stanowisko wobec religii, zagadnień prawa moralnego i praw stanowionych, zagadnień sztuki i doznań estetycznych, a poza tym zawierają nowe próby konstrukcji filozofii historii. Jeśli jeszcze dodamy:

- że oprócz filozofów problemy te bezpośrednio rozwijają wybitni poeci, jak G. E. Lessing, F. Schiller, J. W. Goethe, F. Novalis, L. Tieck i F. Hölderlin, którzy tworzą dzieła literackie, zyskujące nowy wymiar artystyczny i podnoszące ideał człowieczeństwa na wyżyny przyrównywalne do eposów starogreckich;
- że przyswajają kulturze niemieckiej najwartościowszy dorobek artystyczny i humanistyczny innych narodów (dzieła Shakespeare'a i Calderona przetłumaczył A. W. Schlegel, przekładu dzieł Sofoklesa i Pindara dokonał F. Hölderlin, natomiast J. J. Winckelmann pogłębił ogólną wiedzę o kulturze starożytnej Grecji i Rzymu);
- że działalność takich kompozytorów i wykonawców muzyki, jak: J. S. Bach, G. F. Händel, J. Haydn, W. A. Mozart, i L. van Beethoven przyczyniła się do osiągnięcia wyżyn tej dziedziny sztuki;
- że podobny rozwój towarzyszył teatrowi oraz że w tym czasie odnaleziono *Pieśń Nibelungów*, stanowiącą epos narodowy;
- że znacznie wzbogaciła się wiedza antropologiczna o innych ludach oraz zdołano dokonać wielu ważnych odkryć w naukach przyrodniczych,
- to w sumie tworzy się całościowy obraz kultury tego czasu, który oddziaływał na twórczość filozoficzną, w tym zwłaszcza Schellinga, tak wrażliwie rejestrującą wszelkie przemiany.

Pewnego impulsu do ujmowania nauk i sztuk z jednej strony w zespoleniu, a z drugiej — ich odrębnego traktowania dostarczył już A. Baumgarten w traktacie pt. *Aesthetica* (1750—1758), w którym poszukiwał właściwej podstawy odróżniania logiki wyobraźni od logiki myśli racjonalnej i naukowej. Otóż Baumgarten, a w ślad za nim Herder i Schelling, a później Rickert i Cassirer uważali, iż sztuka i religia oraz dawna mitologia mają swoją podstawę w logice wyobraźni, która różni się od logiki racjonalnej, będącej podstawą nauk. W podobnym kierunku zmierzają współczesne próby rozstrzygnięcia tego problemu, a obiecujących wyników dostarcza zwłaszcza nowsze, głębsze poznanie treści i struktury mitologii oraz jej związku z warunkami życia społeczności, które je wytworzyły.

Droga Schellinga do zbudowania własnego systemu filozoficznego

Chociaż pierwsze rozprawy Schellinga pozostają w ścisłym związku z filozofią Fichtego, co wynika zresztą z bezpośredniej współpracy z nim

w tej samej katedrze Uniwersytetu Jenajskiego, a także z tamtejszym kręgiem romantyków niemieckich, główny wpływ na uformowanie jego postawy filozoficznej wywarły koncepcje Kartezjusza, Spinozy, Leibniza, Kanta, Herdera i Heynego. Od Kartezjusza przejął metodę ustalania twierdzeń niewątpliwych, od Spinozy — rozważania o jedności substancji oraz o związku materii z ideą, spośród rozważań Leibniza szczególną uwagę darzył jego dynamiczne ujęcie substancji, a także teorię harmonii wprzódę ustanowionej. Kant oddziałł nań przede wszystkim poprzez transcendentalną teorię rozumu teoretycznego i praktycznego, Herder zainteresował go zwłaszcza swoją ideą historii i człowieczeństwa, a także wydobywaniem zróżnicowanych dyspozycji natury ludzkiej i łączeniem z nimi odpowiednich wytworów ducha. Od Christiana Gottloba Heynego przejął natomiast koncepcję interpretacji mitologii. I dopiero z tych rozlicznych, bardzo zróżnicowanych koncepcji starał się zbudować system filozoficzny, obejmujący całokształt rzeczywistości, zdolny adekwatnie wyjaśnić tak zróżnicowane jej sfery, a zarazem wykazujący jej spójność. W trakcie konstruowania swego systemu definiował jego podstawowe kategorie jako niezbędne elementy składowe. Są to między innymi kategorie: „Ja“ w kolejnych fazach jego konstytuowania się oraz zewnętrzny wobec niego świat przedmiotowy. W rozwoju swoim „Ja“ staje się inteligencją, a bezświadomy świat zewnętrzny stanowi przyrodę. Docelowo rozwój ten, mający swą podstawę w przeciwieństwach, zmierza do pełnego zespolenia tego, co podmiotowe, z tym, co przedmiotowe, stając się tym, co absolutne. Jest to wszakże na razie najogólniejszy schemat tego procesu i jego dokładne rozwinięcie wymagać będzie — zależnie od opisywanej sfery — dalszych kategorii, takich jak: byt, materia, siła, duch, aktywność, świadomość, wola, wolność, konieczność, czynność świadoma, czynność nieświadoma, prawidłowość. Ujęcia w innych aspektach będą wymagały dodania kategorii indywidualności i zbiorowości, subiektywności i obiektywności, realności i idealności, jednostkowości i ogólności, skończoności i nieskończoności, dobra i zła, piękna i brzydoty.

Żadnej z tych kategorii nie można jednak definiować w oderwaniu od konkretnego jej zastosowania, tj. opisu dokonującego się procesu — czy to przyrodniczego, jak np. kształtowanie się materii poprzez zderzające się siły, czy to procesu oglądu, jakiego dokonuje podmiot w zderzeniu ze światem przedmiotowym, czy to w trakcie realizacji praktycznych celów indywiduum, natrafiającego na czynności innych indywiduów. Jednym słowem — opis tych kategorii wymaga bezpośredniego wkraczania w analizę procesów poznawczych, twórczych, praktyczno-uitylitarnych, by w efekcie takiej analizy otrzymać odpowiednie teorie z właściwym znaczeniem użytych kategorii, a więc filozofię wiedzy, filozofię sztuki, filozofię praktyczną. Oczywiście, immanentna analiza owych kategorii wymaga dokładnego odtworzenia tych wszystkich teorii Schellinga, w których wyjaśnił ich znaczenie. Wobec wyraźnie ograni-

czonych ram szkicu musimy zrezygnować z zamiaru wyczerpującego omówienia tematu — tak jak wymagałby tego przedstawiany system. Pozostaje nam skupić uwagę tylko na wybranych kategoriach, trzymając się zarazem możliwie wiernie sposobu ich uzasadniania, jaki zastosował twórca tego systemu, aby uniknąć tak często wkradających się dezinterpretacji.

Wśród wybranych kategorii, które jednocześnie konstytuują całe koncepcje jego systemu, z pewnością nie może zabraknąć nowej interpretacji „Ja“, etapów jego kształtowania się i różnych jego aspektów w zależności od tego, czemu zostaje przeciwstawione. Następnie — całej koncepcji przyrody, jako przeformułowanej Fichteńskiej kategorii „Nie-Ja“, koncepcji inteligencji w procesie jej stawania się (a nie jako czegoś danego w postaci gotowej), koncepcji tworzenia się obiektywnego świata społecznego jako procesu historii; wreszcie — ogólnej koncepcji filozofii transcendentalnej, oceny stanowisk idealizmu, realizmu i materializmu (zwłaszcza w aspekcie wyjaśniania przyrody względnie ludzkiego świata celów i ideałów).

Zauważyć należy, że przystępując do tworzenia nowej syntezy wiedzy, Schelling poddał analizie istotne aspekty filozofii niemieckiej, francuskiej, brytyjskiej i holenderskiej, wy dobył z nich wszystkie wynikające konsekwencje, co od razu wywołało odpowiedni oddźwięk, zwłaszcza w filozofii francuskiej i brytyjskiej. To, co osiągnął, najogólniej można nazwać koncepcją nowego etapu jedności przyrody i ducha oraz nową fazą podmiotowej interpretacji kultury.

W swoich analizach szczególną uwagę zwracał na podstawy jedności całokształtu życia duchowego człowieka, na te jego sfery, które głębiej może poznać filozofia i nauki, oraz te, z którymi lepiej radzą sobie sztuka i religia. Rezultat rozważań skłonił go do sformułowania programu współdziałania poszczególnych dziedzin duchowej aktywności człowieka, tj. pewnej symbiozy filozofii, sztuki i religii, co motywował uzupełnianiem się tych dyscyplin, gdyż każda z nich — w swoim obrębie — okazuje się bardziej sprawna w odpowiednim naświetleniu jakiegoś aspektu ludzkiego ducha. W tym kontekście bardziej zrozumiała staje się owa zmienność stanowiska Schellinga w przyznawaniu kolejnym dyscyplinom możliwości spełnienia funkcji naczelnego organonu poznania pełni świata ludzkiego, tj. przypisywania w pierw takiej roli filozofii i naukom, później sztuce, a na końcu religii i mitologii.

Moment konkretnego wkroczenia do filozofii oraz ocenę zastanych koncepcji najlepiej wyjaśnił w monachijskich wykładach *Zur Geschichte der neueren Philosophie*. Z jednej strony pozytywnie ustosunkował się do podjętych przez Kanta i Fichtego prób autonomicznego ujęcia podmiotu poznania i działania, z drugiej — wskazywał na niedostatki uzasadnienia świata zewnętrznego wobec podmiotu. Za słabszy element systemu Kanta uważał teorię „rzeczy samych w sobie“, natomiast Fichtemu wytykał braki w sposobie uzasadnienia sfery „Nie-Ja“, czyli w akcie tworzenia przez podmiot „Ja“ sfery

przedmiotów zewnętrznych. Przypominając, że skoro Fichte najbardziej zradykalizował podmiotową koncepcję wiedzy, tj. że „otwarcie powiedział: »Ja«, mianowicie »Ja« każdego człowieka, jest jedyną substancją“ — to on sam (Schelling) stwierdzał: „Skazany na to, aby filozofię podjąć w tym punkcie, do którego doprowadził ją Fichte, musiałem zobaczyć przede wszystkim, w jaki sposób dałoby się pogodzić ową niezaprzeczalną i nieodpartą konieczność, którą Fichte próbował niejako tylko słowami przepędzić, z Fichteańskimi pojęciami, a zatem z tezą o absolutnej substancjalności »Ja«. Jednakże okazało się zaraz, że świat zewnętrzny istnieje dla mnie, oczywiście, o tyle tylko, o ile zarazem ja sam istnieję i jestem siebie świadomy [...] ale że jest także odwrotnie, że — skoro istnieję dla siebie samego i jestem siebie świadomy, to wypowiadając owo »Ja« jestem, znajduję również świat jako już istniejący, a zatem, że już świadome »Ja« w żadnym razie nie może świata wytwarzać.“¹ Poszukiwał więc sposobu wyjaśnienia genezy „Ja“ i świata przedmiotowego we wcześniejszej fazie, przedświadomej, w której da się wyrazić aktywność i jej rezultaty zmierzające do uformowania siebie samego, po czym znika aktywność, a pozostaje sam rezultat w postaci świata zewnętrznego — ten to świat może sobie „Ja“ „uświadamiać nie jako swój wytwór, ale tylko jako coś, co istnieje wraz z nim. Jednym słowem — jak pisał Schelling — próbowałem [...] wyjaśnić nierozzerwalny związek »Ja« ze światem zewnętrznym, którego przedstawienie tworzy sobie ono w sposób konieczny, odwołując się do poprzedzającej rzeczywistości, czyli empiryczną, świadomość transcendentalnej przeszłości tegoż »Ja«. Było to wyjaśnienie prowadzące w konsekwencji do transcendentalnej historii »Ja«. W ten oto sposób już pierwsze moje kroki w filozofii zdradzały skłonność do historyczności przynajmniej w formie świadomego siebie, dochodzącego do własnej świadomości »Ja«. Bowiem owo »Ja« jestem jest tylko wyrazem samego dochodzenia do siebie — a zatem to dochodzenie do siebie, wyrażające się w »Ja« jestem, zakłada jakiś miniony byt poza sobą, gdyż tylko to może dojść do siebie, co przedtem było poza sobą. Pierwotnym stanem »Ja« jest zatem bycie poza sobą [...] »Ja«, o ile jest pomyślane poza obrębem świadomości, z tego właśnie względu nie jest jeszcze indywidualne, jako indywidualne bowiem określa ono siebie właśnie dopiero podczas dochodzenia do siebie, a zatem owo »Ja«, myślane poza granicami świadomości, czyli wypowiedzianego »Ja« jestem, jest jedno i takie samo dla wszystkich ludzkich indywidualiów i dopiero w każdym staje się ono jego własnym »Ja«, jego »Ja« indywidualnym, właśnie dochodząc w nim do siebie. Stąd [wniosek — F. D.] że owo poza świadomością pomyślane »Ja« jest tożsame dla wszystkich indywidualiów.“² W taki sposób, już z pewnego dystansu, modyfikował Schelling Fichteańską koncepcję »Ja«,

¹ F. W. J. Schelling: *O historii nowszej filozofii* (Z wykładów monachijskich). W: idem: *System idealizmu transcendentalnego*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 397.

² Ibidem, s. 398.

wskazując jej stan pierwotny, zanim stanie się świadomym siebie, indywidualnym „Ja“. Wcześniej problem ten zasygnalizował w rozprawie pt. *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795). Przytaczane tu zatem uwagi z *Wykładów monachijskich*, stanowią rodzaj syntezy, jako że wszystkie podstawowe traktaty Schelling zdołał już opublikować, i to przed ponad dwudziestu laty. Do właściwego wyjaśnienia podmiotu „Ja“, w tej fazie przedświadomej, szczególnie przyczyniły się jego rozprawy z zakresu filozofii przyrody: *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (1799), a także przedstawiona w *Wykładach monachijskich* koncepcja filozofii przyrody. Schelling uzupełniał te aspekty systemu Fichtego, które — jego zdaniem — były słabo uzasadnione, a tak właśnie było z jego koncepcją przyrody, wyrażaną wyłącznie przez abstrakcyjne i puste pojęcie „Nie-Ja“. W interpretacji poszedł tak daleko, że stwierdził, iż „przyroda nie jest czymś wyłącznie obiektywnym — samym »Nie-Ja«. Bowiern »Ja« to niejako »Ja« przyrody, ta pierwsza podmiotowość przyrody — pierwsza podmiotowość na zewnątrz nas. Nigdzie, w żadnej sferze nie ma nic czysto podmiotowego bądź czysto przedmiotowego, ale zawsze jedność ich obydwu“³. Zresztą, jak wynika z jego komentarzy do tworzonego systemu, ma to być system, który obejmie całość rzeczywistości, z tym że wychodzi on od przyrody jako swej podstawy, stąd też filozofia przyrody, jakkolwiek jest tylko pierwszą częścią systemu, stanowi niezbędny fundament całości. „Sama przyroda — jak pisał — była tylko jedną stroną uniwersum, czyli absolutnej totalności, w której dopiero całkowicie urzeczywistniony jest absolutny podmiot względnie idealny świat. Drugą stroną był świat ducha. Filozofia musiała zejść w głąbie przyrody tylko po to, by stamtąd wzbić się do wyżyn ducha [...] W gruncie rzeczy trudno było znaleźć nazwę dla tego systemu, właśnie dlatego, że zawierał w sobie zniesienie sprzeczności wszystkich wcześniejszych systemów; w istocie nie można go było nazwać ani materializmem, ani spirytualizmem, ani realizmem, ani idealizmem. Można by go nazwać real-idealizmem z tego względu, że sam idealizm miał w nim za podstawę realizm i był z realizmu wyprowadzony. Raz tylko [...] nazwałem go absolutnym systemem tożsamości [...] [gdyż — F. D.] nie opowiadam się tutaj ani za jednostronnie realnym, ani za jednostronnie idealnym, ale za tym, co za Fichtem zwie się realnym, i w tym, co zwykło się zwać idealnym, myślany jest tylko jeden ostateczny podmiot.“⁴

Trzeba przyznać, że całość konstrukcji teoretycznej Schellinga zdumiewa logiczną spójnością i precyzją ujęcia, co odnieść można zarówno do analizy relacji podmiotu i przedmiotu w filozofii przyrody, jak i do uzasadnienia całości systemu idealizmu transcendentnego, a nadto do jego filozofii sztuki

³ Ibidem, s. 414.

⁴ Ibidem, s. 415.

oraz filozofii religii. Samą koncepcję przyrody sformułował w postaci dynamicznie pojętego procesu, co słusznie zwykle się określać jako dialektyczną teorię przyrody. I same dialektyczne zasady przystosował wszakże do analizy świata ducha, sugerując odpowiedniość zachodzących procesów w obu tych sferach. Żalił się jednak, że wielu interpretatorów jego filozofii nie zadało sobie trudu, aby zapoznać się z wewnętrzną konstrukcją tego systemu, co powodowało sugestie, iż znosi on „wszystkie różnice, mianowicie wszelkie różnice między materią i duchem, dobrem i złem, a nawet między prawdą i fałszem, że według tego systemu wszystko jest jednym w potocznym znaczeniu”⁵. Oczywiście, potocznie rozumiana jedność czy tożsamość nie mają nic wspólnego z tą wysoce erudycyjną koncepcją filozoficzną, wzorowaną aż na Parmenidesie i Platonie. Próba rozeznania się w teorii Schellinga wymaga głębokich studiów, a przede wszystkim poznania jego metody, wreszcie systematycznego odtworzenia zdefiniowanych kategorii, którymi się posługiwał, przy czym tak samo brzmiące pojęcia nie zawsze i nie we wszystkich jego rozprawach będą miały takie samo znaczenie, gdyż ich powstanie jest rozrzucone w czasie i obejmuje okres około sześćdziesięciu lat, wszakże pewne podstawowe kategorie — wyrażające proces konstytuowania się samego podmiotu „Ja”, jego relacji do przedmiotu, autonomiczności i wolności podmiotu poznania i działania, związku między wolnością a prawidłowością, różnicy między tym, co realne, a tym, co idealne, tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne, wreszcie opisujące takie aspekty istnienia, jak skończoność i nieskończoność, absolutność i względność — przewijają się przez cały okres jego działalności filozoficznej.

Sprawdzeniem jego stosunku do podstawowej kategorii „Ja” z okresu wczesnego oraz z okresu uformowania systemu absolutnej tożsamości są oceny zawarte w *Wykładach monachijskich*, które ferowane były z dystansu około trzydziestu lat. Stwierdzał tam: „Fichte rozszerzył tym samym samodzielność, czyli autonomię [...] w autonomię teoretyczną, czyli autonomię tę przywrócił ludzkiemu »Ja« również w stosunku do jego przedstawień świata zewnętrznego [...] Granica, którą Fichte umieszcza poza »Ja«, sytuuje się w ten sposób w samym »Ja«, zaś całkowicie immanentny staje się proces, w którym »Ja« zajmuje się wyłącznie samym sobą, własnym, w sobie ustanowionym przeciwieństwem bycia zarazem podmiotem i przedmiotem, skończonym i nieskończonym. »Ja« mianowicie, stając się samo dla siebie przedmiotem, odnalazło się, ale nie jako coś prostego, czym było przedtem, lecz jako coś podwojonego, podmiotem i przedmiotem jednocześnie — było teraz dla siebie samego, ale tym samym przestało być w sobie: tę ustanowioną w nim przypadkowość należało przezwyciężyć, należało wykazać, że momenty tego sukcesywnego przezwyciężania były tożsame z momentami natury, ten zaś

⁵ Ibidem, s. 415—416.

proces prowadzony był od stopnia do stopnia, od momentu do momentu aż do punktu, gdzie »Ja« ponownie przebiło się z ograniczenia do wolności i teraz dopiero miało się rzeczywiście, czyli było dla siebie, tak jak było w sobie — czystą wolnością.⁶ Zresztą nie tylko kategorię „Ja“, lecz i wszystkie inne gruntownie Schelling uzasadnił, i to w wielu obszernych rozprawach, których pierwszym niejako podsumowaniem jest *System des transzendentalen Idealismus* (1800).

Modyfikacja systemu jako przejście do koncepcji tożsamości

Od 1801 roku przystąpił Schelling do dalszej konkretyzacji swojego systemu filozoficznego, który został nazwany filozofią tożsamości. Na tę nową fazę konstrukcji filozoficznej złożyły się takie rozprawy, jak: *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801); *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802); *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802); *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (1803); *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst* (wykłady wygłoszone w Jenie zimą 1802/1803 roku oraz w Würzburgu 1804 i 1805 roku, natomiast opublikowane w postaci tomu dzieł, już pośmiertnie, w 1859 roku).

Jeśli chodzi o główne przedsięwzięcie charakterystyczne dla tej fazy jego twórczości filozoficznej, to różni się ono znacznie w stosunku do okresu poprzedniego, w pierwszym bowiem okresie skupiał wysiłek na wykazaniu procesu indywidualizacji kategorii „Ja“ oraz na uzasadnieniu przekształcenia się „Ja“ w „Ja świadome siebie“. W okresie od 1801 roku kładł natomiast nacisk na udowodnienie procesu odwrotnego, czyli na pokazanie, jak owo „Ja“ wyzbywa się cech indywidualnych i subiektywnych, stając się podmiotem absolutnym. Tak rozumiane „Ja“ jest rozumem absolutnym, nazywanym dalej po prostu absolutem. Jest tedy absolut tożsamością wyrażającą zupełne zlanie się podmiotu i przedmiotu w jedno, czyli jednością przyrody i ducha, bytu i poznania. Samego bytu nie ujmuje Schelling jako substancji niezależnej od poznania, lecz jako samopoznanie. Cały tok narracji dialogu *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa* (1802) jest poświęcony ustaleniu znaczenia absolutu, temu jak zespalają się w nim wszystkie przeciwieństwa w jedność. Otóż osoby uczestniczące w tej rozmowie wspólnie próbują dociec, jak to się dzieje, że przeciwieństwa między tym, co realne, a tym, co idealne, między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, wreszcie między myśleniem a naocznością oglądu zbiegają się w jednym. Przykładowe stwierdzenia Schellinga postulują: „Wczuć się niejako we wnętrze takiej natury, która sama w sobie nie jest ani myśleniem, ani bytem, ale ich jednością, mógłby tylko ten,

⁶ Ibidem, s. 402.

kto w niej w mniejszym lub większym stopniu uczestniczy. Ta wewnętrzna wszakże tajemnica jej istoty, polegająca na tym, że nie zawiera ona w sobie nic z myślenia ani z bytu, ale jest ich jednością, będącą ponad obojgiem i nie maconą przez któreś z nich, objawia się w naturze rzeczy skończonych; w odbiciu bowiem forma rozpada się na to, co idealne, i to, co realne, nie dlatego, że przedtem to, co realne, miało być w tym, co idealne, ale aby mogło ono być poznane jako to, czym jest sama ich jedność, nie będąc nią samą.

Rozpoznać zatem to, co wieczne, znaczy, że należy spostrzegać w rzeczach połączenie bytu i myślenia tylko przez jego istotę, nie zaś zakładać, iż pojęcie jest skutkiem rzeczy lub rzecz skutkiem pojęcia.”⁷ I dalej pisał: „Absolut wszakże nie może odzwierciedlić się ani w tym, co skończone, ani w tym, co nieskończone, nie wyrażając w każdym z nich całej doskonałości swojej istoty, jedność zaś tego, co skończone, i tego, co nieskończone, odbita w tym, co skończone, jawi się wprawdzie jako byt, a w tym, co nieskończone, jako działanie, ale w absolicie nie jest ona ani jednym, ani drugim i nie występuje ona ani w formie skończoności, ani nieskończoności, tylko w formie wieczności [...] w absolicie wszystko jest absolutne, skoro więc doskonałość jego istoty objawia się w sferze realnej jako nieskończony byt, zaś w sferze idealnej jako nieskończone poznanie, to w absolicie tak byt, jak i poznanie są absolutne, a skoro każde z nich jest absolutne, to nie ma też żadnego przeciwieństwa poza sobą w tym drugim, a tylko absolutne poznanie jest absolutną istotą, a absolutna istota absolutnym poznaniem.”⁸ W tych nader głębokich dociekaniach nad naturą absolutu, nad sposobem, w jaki spaja on przeciwne strony w jedność, pyta: „Czyż jest w absolicie różnorodność czy dwoistość? Albo czy nie jest on koniecznie i bez reszty jednym?”⁹ Po omówieniu istotnych w tym związku zadań filozofii oraz po ustosunkowaniu się do możliwych tu odmiennych stanowisk, tj. realizmu, idealizmu i materializmu, Schelling podkreśla: „Czyż nie stwierdziliśmy już wcześniej, że absolut sam nie jest ani jednym, ani drugim z wszelkich przeciwieństw, ale jest czystą tożsamością, będąc na wskroś absolutnym [...] Co do formy [...] że jest ona formą jednego i drugiego, mianowicie idealności i realności, tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, jedno i drugie z równą nieskończonością [...] [że — F. D.] poznanie [...] które równie nieskończenie jest idealne i realne, jest poznaniem absolutnym [...] [a takie — F. D.] Absolutne poznanie nie jest następnie myśleniem w opozycji do bytu, raczej zawiera w sobie myślenie i byt połączone ze sobą w absolutny sposób.”¹⁰

⁷ F. W. J. Schelling: *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa* (1802). Tłum. K. Krzemieniowa. W: idem: *Filozofia sztuki*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1983, s. 628.

⁸ Ibidem, s. 629—630.

⁹ Ibidem, s. 653.

¹⁰ Ibidem, s. 655.

I dalej, jak akcentował: „W ten sposób absolut, jako że sam dla siebie jest absolutną jednością, całkowicie prostą, pozbawioną jakiegokolwiek wielości, przechodzi w zjawisku w absolutną jedność w wielości, w zamkniętą totalność, którą nazywamy uniwersum. W ten sposób wszechogół (Allheit) jest jednością, jedność wszechogółem, przy czym nie są czymś różnym, ale tym samym.“¹¹ Wreszcie, po przedyskutowaniu różnych konsekwencji, które wynikną z odmiennego ujęcia tego problemu, tj. gdy przyjmie się stanowisko idealizmu, który sprzeczny jest z realizmem, względnie stanowisko materializmu, jako również sprzeczne ze zdolnością realnego ujęcia rzeczy, konkludował: „Czysty podmiot — przedmiot [...] owo absolutne poznanie, absolutne »Ja«, forma wszelkich form, jest synem pierworodnym absolutu, równym mu wiecznie, nie różnym od jego istoty, ale stanowiącym z nim jedno.“¹²

Tyle przykładowo wybranych stwierdzeń o naturze absolutu, pochodzących z tego jednego dialogu. One to stały się dla Schellinga podstawą oryginalnej koncepcji procesów przyrodniczych, tj. próby wyjaśnienia samego mechanizmu stawania się, a nie tylko opisu zdarzeń fizycznych z gotowych wytworów przyrody. Zresztą wspomniana próba wniknięcia „do wnętrza“ procesów dotyczy nie tylko przyrody, ale i świata duchowego, co ilustrował materiałem twórczości artystycznej, doznań estetycznych, przeżyć religijnych i moralnych. Najbardziej charakterystyczną rozprawą, ujmującą te procesy w sferze ducha, jest jego *Filozofia sztuki* (1802—1803), nadto *Filozofia i religia* (1804). Ostatnia wszakże z wymienionych prac znamionuje już przejście do trzeciego okresu twórczości, w którym dominować będą problemy religii i mitologii. W tej konwencji ukształtowane zostały takie rozprawy, jak: *Die Weltalter* (1811—1813); *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815), *Philosophie der Mythologie*; *Philosophie der Offenbarung* (wydane już pośmiertnie).

Znaczenie filozofii Schellinga, jego stosunek do materializmu i dogmatyzmu

Być może, iż właśnie idee głoszone przez Schellinga w tym ostatnim okresie przyczyniły się do lekceważącego stosunku, jaki okazywali mu zwolennicy filozofii nurtu materialistycznego. Negatywny stosunek do filozofii Schellinga spotęgowany został zwłaszcza w zdogmatyzowanym marksizmie, w którym generalnie zaprzeczano wartości poznawczej wszelkiemu idealizmowi. Nastawienie takie musiało tym samym dotknąć i spuściznę filozoficzną Schellinga. Los ten spotkał zwłaszcza tych filozofów, którzy dążyli do gruntownego poznania zawiłych mechanizmów kształtowania się sfery duchowej, wykazując zarazem brak tak jednoznacznych materialnych zdetermino-

¹¹ Ibidem, s. 641—642.

¹² Ibidem, s. 660.

wań, jak to w nader prosty sposób i z wielką łatwością przychodziło zwolennikom sprymitywizowanych już doktryn. Chociaż dociekania Schellinga na temat współzależności sił przyrody i świata ducha sformułowane zostały ponad pół wieku wcześniej niż Marks, ponad siedemdziesiąt lat wcześniej niż schematy filozofii przyrody Engelsa oraz około półtora wieku wcześniej niż owe zdogmatyzowane już formy materializmu dialektycznego — to w istocie wyjaśnienia Schellinga sięgają głębiej w samą naturę materii i sił przyrody oraz pozostają bliżej ówczesnych przełomowych badań przyrodniczych niżli dociekania zwolenników współczesnego materializmu dialektycznego. Schelling bowiem podjął bezpośrednie studia nad ówczesnymi odkryciami nauk przyrodniczych, a zwłaszcza starał się wyprowadzić konsekwencje wynikające z dorobku badań L. Galvaniego, A. Volta, H. Orsteda, H. Davy’ego, A. Lavoisiera, J. Priestleya, A. von Hallera, R. Browna i K. von Kiemeyera. Interpretacje te zauważalne są w podjętych przezeń próbach zakwestionowania mechanicystycznego rozumienia przyrody oraz w koncepcji pojmowania sił przyrody poprzez zdolność materii do samoruchu i samorozwoju, opartych na nowych danych z zakresu chemii, elektryczności, magnetyzmu, i hipotezy dotyczącej natury światła, ściślej — wyrażającej związek materii i światła. Stąd właśnie wynikała owa rozterka w odniesieniu do sposobów adekwatnego przedstawienia wewnętrznych sił przyrody — czy ma to być koncepcja realizmu, idealizmu czy materializmu. Otóż późniejszy, zdogmatyzowany już materializm marksistowski ani nie troszczył się o tę adekwatność przedstawień w stosunku do przyrody, ani nie zabiegał o poznanie nowszych osiągnięć badawczych nauk przyrodniczych, przeciwnie — starał się wytyczać im przedstawianie wymaganego obrazu rzeczywistości.

Wynik porównania współczesnego materializmu z dorobkiem teoretycznym Schellinga na tle jego epoki rysuje się zatem korzystniej na rzecz tego ostatniego. Nadal bowiem jego sposób uzasadnienia systemu filozofii transcendentalnej zachował intelektualną atrakcyjność, chociaż od czasu jego konstrukcji minęło około dwustu lat. Taką samą opinię można odnieść do głównych tez *Filozofii sztuki*, natomiast o koncepcji *Filozofii mitologii* można powiedzieć, że zapoczątkował on taki typ analizy kultury, który będzie torował podstawy teoretyczne charakterystyczne dla wieku XX, zdolne ujmować całokształt kultury w jej żywości i zrozumieniu, a więc takie, jakie kontynuowali Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Emil Durkheim, Ernst Cassirer, Lucien Lévy-Bruhl i Claude Lévi-Strauss.

Przystępując do zapowiedzianej we wstępie tego fragmentu charakterystyki filozofii transcendentalnej, od razu należy podkreślić niezwykłą rzeczowość i rzetelność analiz Schellinga, który zaczął od uwag metodologicznych. Oto one:

1. System przedstawiany „zupełnie zmienia i wręcz odwraca cały sposób widzenia rzeczy [...] [i to — F. D.] nie tylko w życiu potocznym, ale i w większości nauk“¹³.

2. Filozofia ta posiłkuje się rozumowaniem najbardziej abstrakcyjnym, najbardziej ogólnym, zdolnym do ujęcia generalnych zasad, co z kolei każe jej rezygnować z opisu faktów szczegółowych.

3. Pierwsze jej zadanie — to „uporządkować zasady i postawić je poza wszelkimi wątpliwościami“¹⁴.

4. Do swoistych cech idealizmu transcendentального należy między innymi ta, że wymaga on zbadania całej wiedzy od samej jej podstawy, ponownego jej opracowania od początku, przeprowadzenia dowodu nawet wówczas, gdy dotąd pewne jej elementy uchodziły za niepodważalną prawdę. Jeśli pomyślnie przejdzie ona taką próbę, otrzyma tym samym zupełnie nową formę i postać.

5. Cel idealizmu transcendentального stanowi uformowanie wiedzy w pełny system, co umożliwi zastosowana metoda, gdy całą wiedzę i wszystkie części filozofii ujmie się w jej ciągłości, „jako posuwającą się naprzód historię samowiedzy“¹⁵.

6. Punktem wyjścia wykazywania takiego związku wiedzy „był dostrzeżony paralelizm przyrody i inteligencji“, którego przedstawienie nie jest możliwe z osobna ani przez filozofię transcendentálną, ani przez filozofię przyrody, natomiast możliwość ta staje się osiągalna, gdy obie te nauki zwrócone zostaną na ten przedmiot badań i będą się uzupełniać.

7. Skoro wiedza jest ustopniowanym następstwem oglądów wznoszących się w „Ja“ do świadomości w najwyższej potencji, a zarazem te same potencje oglądu do określonej granicy dają się wykazać w przyrodzie, tj. do granicy filozofii teoretycznej i praktycznej, to w konstrukcji wiedzy czysto teoretycznej musimy się zdecydować, co przyjąć za ów pierwotny punkt wyjścia, tzn. to, co obiektywne, czy to, co subiektywne.

8. Właściwie dla filozofii teoretycznej jest obojętne, czy wyjdziemy od tego, co przedmiotowe, czy od tego, co podmiotowe, natomiast filozofia praktyczna z reguły wychodzi od tego, co podmiotowe, subiektywne, gdyż zwrócona jest przede wszystkim na badanie świata człowieka. Filozofia teoretyczna wszakże może być kształtowana w kierunku przyrodniczym lub humanistycznym, a wtedy też nie jest już tak obojętne, od czego zaczynać — sfery przedmiotowej czy podmiotowej.

9. Dylemat ten wyraźniej zarysował we *Wprowadzeniu do Systemu idealizmu transcendentálního* (1800). Schelling pisał tam: „(1). Wszelka wiedza polega na zgodności tego, co przedmiotowe, z tym, co podmiotowe. Albowiem wie się tylko to, co prawdziwe: prawda zaś polega, ogólnie biorąc, na zgodności

¹³ F. W. J. Schelling: *System idealizmu...*, s. 3.

¹⁴ Ibidem, s. 4.

¹⁵ Ibidem, s. 5.

przedstawień z ich przedmiotami. (2). To wszystko, co w naszej wiedzy jest przedmiotowe, możemy nazwać przyrodą; wszystko to natomiast, co jest podmiotowe, nazwijmy »Ja« albo inteligencją. Jest to para pojęć przeciwstawnych. Inteligencja pomyślana jest pierwotnie jako coś tylko przedstawiającego, a więc świadomego, przyroda zaś jako coś dającego się przedstawić, a więc pozbawionego świadomości. Ale oto w każdej wiedzy konieczne jest wzajemne skojarzenie tych obydwu stron (tego, co świadome, z tym, co samo w sobie pozbawione jest świadomości); zadanie polega na tym, aby to skojarzenie wyjaśnić. (3). W samej wiedzy — w momencie, kiedy wiem — to, co przedmiotowe, połączone jest z tym, co podmiotowe, w ten sposób, że nie można powiedzieć, któremu z nich przysługuje priorytet. Nie ma tutaj tego, co pierwsze, i tego, co drugie; obydwie są równoczesne i stanowią jedno. Chcąc tę tożsamość wyjaśnić, muszę już dokonać jej zniesienia. Aby ją objaśnić, muszę z konieczności, skoro nie dysponuję niczym poza owymi dwoma czynnikami wiedzy (jako zasadą wyjaśniania), jednemu z nich dać pierwszeństwo przed drugim, wyjść do jednego, aby stąd dojść do drugiego; zadanie nie określa, od którego z nich mam wyjść.¹⁶

W punkcie 4 tego wywodu wykazał natomiast te dwie możliwości: „[...] zadaniem filozofii przyrody jest przyjąć za punkt wyjścia to, co przedmiotowe, i wyprowadzić to, co podmiotowe [...] [natomiast filozofii transcendentalnej — F. D.] nie pozostaje [...] nic innego, jak tylko [...] wyjść od tego, co podmiotowe, jako od tego, co pierwsze i absolutne, i pokazać, jak powstaje z niego to, co przedmiotowe“¹⁷. Wskazując powstały podział kompetencji, podkreślał zatem, że filozofia przyrody ma „z przyrody czynić inteligencję“, natomiast filozofia transcendentalna ma „z inteligencji [wywieść — F. D.] przyrodę“¹⁸.

Całe to ponad 400-stronicowe dzieło (*System idealizmu transcendentalnego*) poświęcił Schelling uzasadnieniu dróg postępowania właściwych dla dwóch uzupełniających się dyscyplin, tj. filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej, przy czym po ogólnej charakterystyce tych dyscyplin, dedukcji ich zasad oraz omówieniu kategorii nakreślił etapy formowania się samowiedzy: „Od pierwotnego doznania do oglądu wytwórczego“; „Od oglądu wytwórczego do refleksji“; „Od refleksji do absolutnego aktu woli“. Jednocześnie, w trakcie opisu procesu przekształcania się „Ja“ w poszczególnych fazach, przedstawił specyfikę zadań filozofii teoretycznej i praktycznej, problem stosowności jej organonu, a także przeprowadził dedukcyjny wywód dotyczący tego, co stanowi istotę sztuki jako wytworu „Ja“. W *Filozofii sztuki* rozwinął natomiast problematykę uniwersum w formie sztuki, idei absolutu oraz różnych wariantów wyrażania tego, co nieskończone,

¹⁶ Ibidem, s. 11

¹⁷ Ibidem, s. 14.

¹⁸ Ibidem.

w tym, co skończone. Właśnie dzieła sztuki i twory mitologiczne zdolne są — jego zdaniem — wyrażać ideę absolutu. Taki program dzieła wprost deklarował w następującym stwierdzeniu: „Konstruuje zatem w filozofii sztuki nie sztukę jako sztukę, jako to, co szczególne, ale konstruuje uniwersum w postaci sztuki, filozofia sztuki jest więc nauką o uniwersum w formie czy też potencji sztuki [...] wchodzimy [...] [tu — F. D.] w dziedzinę absolutnej nauki o sztuce.“¹⁹

Nie zamierzam wchodzić w bardziej szczegółowe roztrząsania ani na temat kształtowania się poszczególnych faz oglądu, przez które przechodzi „Ja“, ani też na temat samego procesu tworzenia dzieł sztuki, postaram się natomiast wydobyc pewne opinie Schellinga dotyczące klasyfikacji stanowisk filozoficznych — zwłaszcza te, które wskazują, iż nader głęboko penetrował samo tworzywo filozofii. Już wcześniej nadmieniałem, że Schelling nie wybierał z góry stanowiska filozoficznego, z którym chciałby identyfikować własne poglądy, lecz po prostu z jednej strony badał istniejący materiał refleksji na temat formowania się samowiedzy podmiotu, z drugiej — analizował wyniki badawcze nauk przyrodniczych, by w końcu przez skojarzenie wiedzy pochodzącej z obu źródeł formułować wiedzę syntetyczną. Sam nie krył swych wątpliwości dotyczących właściwego nazwania takiego stanowiska, zresztą jego stanowisko podlegało nieustannej ewolucji, będąc wprawdzie idealizmem transcendentalem, później absolutnym systemem tożsamości, wreszcie real-idealizmem. Odrzucał też możliwości określenia swej filozofii, tak po prostu, terminem materializmu czy spirytualizmu w znaczeniu, w jakim zwykło się tych nazw używać, ale bez odpowiedniej korekty także określenia „realizm“ ani „idealizm“ nie mają tu zastosowania. Najbliższa natomiast byłaby nazwa real-idealizmu, zwłaszcza że ocenę tę formułował ponad ćwierć wieku później od zbudowania pierwszego zarysu systemu idealizmu transcendentalego. Ustalający się później sposób zaliczania takich koncepcji filozoficznych do idealizmu właściwie nic nie daje, uchyla tylko osiągnięty już poziom refleksji nad naturą bytu, nad istotą relacji między światem materii i światem idealnym. Należy przypomnieć wcześniej sformułowaną uwagę dotyczącą wręcz odmiennego rozumienia idealizmu przez twórców takich systemów oraz późniejszych materialistów, ewolucjonistów czy w ogóle organicystów. Niewątpliwym jest wszakże fakt, że kiedy Schelling konstruował realistyczną teorię świata idealnego, nie tylko przyczyniał się do znacznie głębszego wyjaśnienia zarówno istoty materii, jak i istoty świata duchowego, ale nadto ostrzegał przed tymi błędami interpretacyjnymi, które popełniali późniejsi materialści i naturalści, tzn. ci z drugiej połowy XIX wieku, a także jeszcze materialści dialektyczni XX stulecia.

Otóż już w okresie uzasadniania systemu idealizmu transcendentalego Schelling zachowywał krytyczne podejście zarówno do konstrukcji materialis-

¹⁹ Idem: *Filozofia sztuki*. Warszawa 1983, s. 28—32.

tycznych, jak i idealistycznych. Stosunkowo wysoko oceniał filozofię przyrody za jej na wskroś teoretyczny charakter. Rodzaj ludzki potrzebuje wszak również teorii własnego świata, który jest światem celów i ideałów. Taką teorią może być tylko idealizm. Tłumaczył więc Schelling, dlaczego taką teorię konstruuje: „Nie ulega przy tym wątpliwości, że gdyby całe nasze zadanie polegało tylko na objaśnieniu przyrody, nie czulibyśmy potrzeby zwrócenia się ku idealizmowi.

Jeśli zaś chodzi o przeprowadzone w tym dziele dedukcje dotyczące głównych przedmiotów przyrody — jak materia w ogóle, jej ogólne funkcje, organizm itd. — są to wprawdzie wywody idealistyczne, ale przecież z tej racji bynajmniej nie teologiczne (choć dla wielu jest to równoznaczne); te ostatnie w idealizmie są równie mało zadowalające, jak w każdym innym systemie. Jeśli bowiem nawet dowiodę, że na przykład w imię wolności lub w celach praktycznych konieczne jest, aby istniała materia o tych lub innych określeniach albo żeby inteligencja oglądała swoje działanie na świat zewnętrzny jako działanie zapośredniczone przez organizm, to przecież ten dowód wciąż jeszcze pozostawia bez odpowiedzi kwestię, w jaki sposób i dzięki jakiemu mechanizmowi inteligencja ogląda to właśnie, co z uwagi na takie cele jest konieczne. Wszystkie dowody, jakie idealista przeprowadza na istnienie określonych rzeczy zewnętrznych, należałoby raczej wywieść z pierwotnego mechanizmu samego oglądu, tzn. dokonać ich poprzez rzeczywistą konstrukcję przedmiotów.“²⁰

Dokonując z kolei porównania pomiędzy przedstawianym systemem idealizmu a koncepcją teologiczną, stwierdził wyraźnie, że nie ma sensu próbować rozstrzygać tego problemu na drodze teologicznej, gdyż — jak to podkreślił — „teologiczne objaśnienie przedmiotu nie może niczego w ogóle powiedzieć o jego rzeczywistym pochodzeniu [...] Ta dedukcja historii naprowadza zarazem na dowód, że to, co winniśmy uważać za ostateczną podstawę harmonii między podmiotową i przedmiotową stroną działania, musi być pomyślane jako coś absolutnie tożsamego. Jednakże przedstawienie tego czegoś jako substancjalnej lub osobowej istoty nie byłoby niczym lepszym niż umieszczanie go w czystej abstrakcji. Zaś przypisywanie takiego poglądu idealizmowi można uznać tylko za najpospolitsze nieporozumienie.“²¹

Jeszcze wnikliwsze oceny poznawczego dorobku filozofii przedstawił w uzasadnieniu teorii oglądu wytwórczego. Przywołał tam powiedzenie Kartezjusza: „Dajcie mi materię i ruch, a zbuduję wam z tego uniwersum.“ Podobnie — jego zdaniem — może powiedzieć filozof transcendentalny w odniesieniu do genezy inteligencji: „[...] dajcie mi przyrodę o przeciwstawnych aktywnościach, z których jedna wybiega w nieskończoność, druga zaś

²⁰ Idem: *System idealizmu...*, s. 7.

²¹ Ibidem, s. 8.

pragnie się w tej nieskończoności oglądać, a wyprowadzę z tego narodzić się inteligencji wraz z całym systemem jej przedstawień²². Schelling starał się wykazać wyraźną różnicę w traktowaniu inteligencji w innych nurtach filozoficznych w porównaniu z filozofią transcendentalną. Te inne nurty i nauki przyjmują, „że inteligencja istnieje jako coś już gotowego“, natomiast filozof transcendentalny chce wykazać proces jej stawiania się, „każąc jej jak gdyby powstawać na jego oczach. »Ja« jest tylko podstawą, na której rozwija się inteligencja wraz ze wszystkimi jej określeniami. Pierwotny akt samowiedzy wyjaśnia nam tylko, w jaki sposób »Ja« jest ograniczane ze względu na swą przedmiotową aktywność, czyli w pierwotnym dążeniu, nie wyjaśnia natomiast, w jaki sposób jest ograniczane w swej aktywności podmiotowej, czyli w wiedzy. Dopiero ogląd wytwórczy wnosi do idealnej aktywności pierwotną granicę i stanowi pierwszy krok »Ja« ku inteligencji.“²³

Omawiając drogę postępowania właściwą tej filozofii, Schelling zwracał uwagę na konieczność wydedukowania oglądu wytwórczego z mechanizmu „Ja“, jako wiedzy bezpośredniej, „bowiem wszelka wiedza czerpie swoją realność z poznania bezpośredniego“, i tym samym zaprzeczał poprawność koncepcji konstruowanych zarówno przez materialistów, jak i teologicznie zorientowanych dogmatyków. Przecież i jedni, i drudzy przyjęli jakies istniejące poza tym procesem gotowe stany bytu, tj. coś w rodzaju oryginału rzeczy. W tym kontekście pisał o niewłaściwym i właściwym idealizmie, który jest tożsamy z realizmem: „[...] system poszukujący pochodzenia rzeczy w aktywności ducha, aktywności która jest jednocześnie idealna i realna właśnie dlatego, że jest idealizmem najpełniejszym, [wobec tego — F.D.] należałoby [go — F.D.] uznać jednocześnie za najpełniejszy realizm“²⁴. W bliższych wyjaśnieniach najpełniejszym realizmem nazywa taki wynik badań, w którym poznane zostały „rzeczy same w sobie“, i to „bezpośrednio“, a możliwy jest on „tylko w obrębie takiej natury, która w rzeczach postrzega tylko swoją własną realność, ograniczaną przez własną swoją aktywność [...] Tego rodzaju natura [...] przeniknęłaby [rzeczy — F.D.] jako swój własny organizm [...] przejrziałaby na wskroś ich wewnętrzny mechanizm.“²⁵

Próba pogłębionej analizy relacji między materią a duchem

W omawianym tu dziele Schelling dokładniej scharakteryzował możliwe odpowiedzi na pytanie: Co właściwie w naszym oglądzie pochodzi z zewnątrz? Czy sam przedmiot, czy jego oddziaływanie? „W jaki sposób dochodzi do

²² Ibidem, s. 119.

²³ Ibidem, s. 119—120.

²⁴ Ibidem, s. 120.

²⁵ Ibidem.

tego, że przedmiot wywiera wrażenie?“²⁶ Nie sposób jednak w krótkim szkicu omówić całego bogactwa treści tam zawartej, wobec tego nadmienię tylko, że po krytyce koncepcji dogmatycznych (materialistycznych i teologicznych) przeszedł do własnej konstrukcji problemu, wnikając w samą istotę materii i jej relacji wobec „Ja“. Przed filozofią stawiał wymóg przyjęcia zasady niepozostawiania „niczego bez dowodu i wywodu“, twierdząc, że w ten sposób, dzięki swej konsekwencji, staje się ona idealizmem. Dodawał przy tym, że „rozdzielenie między tym, co pochodzi z zewnątrz, a tym, co pochodzi z wewnątrz, należy do takich, które niewątpliwie wymagają uzasadnienia i wyjaśnienia [...] dzięki temu, że je objaśniam, ustanawiam obszar świadomości, w którym ten podział jeszcze nie istnieje i w którym świat zewnętrzny i wewnętrzny wzajemnie się przenikają [...] Żaden jeszcze dogmatyk nie podjął się opisanego lub przedstawienia sposobu, w jaki zachodziłoby owo oddziaływanie z zewnątrz. A przecież można by tego słusznie oczekiwać jako spełnienia koniecznego wymogu teorii, która rozstrzyga bądź co bądź o całej rzeczywistości wiedzy. Wymogu tego nie spełniają również ci, którzy mówią o stopniowych sublimacjach materii w duchowość; o jednym tylko tu się zapomina: że duch jest wieczną wyspą, do której mimo tak wielu określonych dróg nie sposób dotrzeć od strony materii bez skoku.“²⁷

Polemizował więc z tymi tendencjami filozoficznymi, które czyniły ów mechanizm oddziaływania materii i ducha czymś absolutnie niepojętym względnie pozostawały w granicach jego potocznego rozumienia, a obwieszczały, iż poznały go ostatecznie. W tym kontekście Schelling stwierdzał, że jeśli „ktoś w całej aktywności ducha nie dostrzega nic nieświadomego i nie znajduje żadnego obszaru poza obszarem świadomości, ten nie będzie mógł pojąć, w jaki sposób inteligencja zatracza się w swoich wytworach“²⁸. Schelling należał niewątpliwie do tego grona filozofów, którzy widzieli możliwość przezwyciężenia dualizmu materii i ducha, tj. reprezentował tę linię postępu poznawczego, którą zapoczątkowali Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, Herder i Fichte, a po Schellingu kontynuowali ją Schopenhauer, Dilthey, Rickert i Cassirer. Słowem — jest to nurt poznania tej relacji, który nie zadowala się potocznym rozumieniem materii jako zmysłowo postrzeganego świata przedmiotów zewnętrznych, lecz zmierza do konstrukcji teorii materii, opartej na dającym się stwierdzić przeciwstawieniu działających sił, dopiero konstytuujących stan względnej równowagi, stan, który staje się dostępny zmysłowemu postrzeganiu. Jest to zatem koncepcja dynamicznego ujęcia materii i ducha, nawiązująca do wówczas wykrywanych form energii, a więc elektryczności, magnetyzmu, światła, grawitacji, galwanizmu. Schelling te właśnie siły uczynił przedmiotem rozważań i traktował je jako siły kon-

²⁶ Ibidem, s. 121.

²⁷ Ibidem, s. 122.

²⁸ Ibidem, s. 123.

stytutowe materii postrzegalnej. Analizę rozpoczął od generalnego ujęcia aktywności — tego, w jakich aspektach ona się przejawia oraz jakim podlega ograniczeniom. Zwracał przy tym uwagę na taki moment, jako punkt wyjściowy, w którym „aktywność wykraczająca poza granicę i aktywność powstrzymana w obrębie granicy wchodzą ze sobą w relację, zostają utrwalone jako strony opozycji, pierwsza jako rzecz sama w sobie, druga jako »Ja« samo w sobie”²⁹. Posługując się aparaturą matematyczną, opisał z kolei przeciwstawne działające siły i to, jak mogą one być połączone w jakiejś trzeciej sile syntetycznej. A jako że chodzi tu zarówno o siły (czyli aktywność) „Ja“, jak i o siły działania przedmiotów, cały ten wywód — wraz z uwzględnieniem różnych wariantów działających sił — posłużył mu do uzasadnienia cech nadawanych wytworowi owej aktywności. Wywód przezeń przedstawiany zmierza zatem do wykazania, że wszystkie te siły (dwie przeciwstawne wraz z trzecią syntetyzującą) zbiegają się „w tym, co nazywamy materią”³⁰.

W dalszej części wywodu Schelling konkretyzuje swoją teorię konstrukcji materii, a więc uzasadnia tezę o przysługującej materii nieskończonej sile ekspansji, o tym, jaką rolę w konstrukcji materii odgrywają siły repulsji i przyciągania, jak odpowiednie siły nadają jej charakter trójwymiarowy, w jakim związku do materii pozostają światło, elektryczność, magnetyzm i galwanizm. Wskazuje wreszcie trzy właściwe momenty rozmieszczenia sił, które dopełniają procesu tej konstrukcji. Otóż, ów pierwszy moment przejawia się w połączeniu przeciwstawnych sił, drugi wyraża się w ich rozdzieleniu, natomiast dla trzeciego momentu charakterystyczne jest ucieleśnienie się tych sił w wytworze, który odtąd staje się indyferentny. Moment ów odpowiada procesom chemicznym. Po dodatkowych wyjaśnieniach pisał wprost: „Rezultatem przeprowadzonego dotychczas porównania jest konkluzja, że trzy momenty konstrukcji materii rzeczywiście odpowiadają trzem aktom inteligencji. Skoro więc owe trzy momenty przyrody stanowią właściwie trzy momenty w historii samowiedzy, to widać dostatecznie wyraźnie, że istotnie wszystkie siły uniwersum sprowadzają się ostatecznie do sił przedstawiających.“ Po powołaniu się na koncepcje materii Leibniza i Hemsterhuisa stwierdził wszakże: „Materia istotnie nie jest niczym innym, jak tylko duchem oglądanym w równowadze swych aktywności [...] dzięki temu zniesieniu wszelkiego dualizmu, czyli wszelkiego realnego przeciwieństwa między duchem i materią, gdy mianowicie ta staje się tylko wygasłym duchem, lub odwrotnie, gdy ten jest materią tylko widzianą w procesie stawania się, położony zostaje kres całej gmatwaninie dociekań nad ich wzajemnym stosunkiem [...] pogląd ten prowadzi do o wiele doskonalszego rozumienia istoty i wysokiej rangi materii niż wszystkie inne, choćby atomistyczny [pogląd — F. D.] który składa materię z atomów, nie pomyślawszy o tym, iż w ten sposób ani o krok bliżej nie

²⁹ Ibidem, s. 123—124.

³⁰ Ibidem, s. 135.

dochodzimy do jej istoty, atomy bowiem same są tylko materią. Wyprowadzona a priori konstrukcja materii stwarza podstawy ogólnej teorii zjawisk przyrodniczych [teorii — F. D] z którą wiążemy nadzieję, iż pozwoli zrezygnować z tych wszystkich hipotez i zmyśleń, jakich fizyka atomistyczna nigdy nie przestanie potrzebować.”³¹ Koncepcję tę formułował Schelling w ostatnich latach XVIII wieku do początku 1800 roku i odpowiada ona ówczesnemu stanowi nauk przyrodniczych — stanowi, w którym trudno było oczekiwać przekroczenia przez zwolenników koncepcji atomistycznej bariery, przed jaką utknęli. Dlatego Schelling zarzucał im, iż arbitralnie bez żadnych dowodów wymyślają „różne rodzaje materii” i przypisują im „mnóstwo właściwości”³². Wszakże ćwierć wieku później, w *Wykładach monachijskich* problem ten postawił w kontekście tego, co realne, i tego, co idealne. „Jeżeli teraz ta historia podmiotu ustanawiającego siebie — jak pisał — tworzącego siebie wraz ze wszystkimi określeniami swego bytu, jest historią prawdziwą, rzeczywistą, to owo pierwsze bycie czymś podmiotu, jak też tamta jego przeciwstawność, tj. to, w czym jest on jako podmiot, a więc tamto realne i to idealne — obydwie te pierwsze potencje samoustanawiania — samourzeczywistnienia — muszą się dać wskazać w rzeczywistości albo mieć w rzeczywistości odpowiedni wyraz. Za owo pierwsze w ogóle bycie czymś wolnego przedtem i będącego jako nic podmiotu, za pierwszy skrępowany przez siebie i uwikłany podmiot, za to pierwsze uznano materię. W pojęciu materii początkowo nie ujmowano więcej niż w ogóle coś, co nie jest już niczym, tzn. nie jest już istniejącym swobodnie. Ta materia, która jest tylko samym pierwszym byciem czymś, nie jest, oczywiście, tą materią, którą widzimy teraz przed sobą, uformowaną i różnorodnie ukształtowaną, a zatem nie jest jeszcze materią fizyczną; to, co określamy jako początek i pierwszą potencję, a więc jako coś następnego po niczym, jest raczej tylko materią tej materii, mianowicie materii uformowanej, rozpoznawalnej dla nas zmysłowo, wyposażonej we właściwości zmysłowe, jest jej podłożem; tamta bowiem materia, która jest tylko w ogóle pierwszym byciem czymś, staje się, jak wkrótce zobaczymy, bezpośrednio przedmiotem procesu, w którym podlega ona przemianie, stając się podstawą wyższego bytu i tylko wtedy, gdy tym się staje, przyjmuje owe zmysłowo rozpoznawalne właściwości. Tej pierwszej realności więc, temu pierwszemu byciu czymś przeciwstawia się to, co idealne, które o tyle też jest niczym (mianowicie nie czymś), ale ponieważ jest przeciwstawne czemuś, które jako takie jest ustanowionym niczym, czyli czystą istotą, o tyle z tego właśnie względu też przecież jest czymś [...] ta jako taka ustanowiona czysta istota — która w przeciwstawieniu do materii jest jako nic — jest światłem.”³³

³¹ Ibidem, s. 151—152.

³² Ibidem, s. 152.

³³ Idem: *O historii nowszej filozofii...*, s. 411—412.

Z przytoczonego tu obszernego fragmentu określającego materię wynika, iż Schelling istotnie nie tylko zdołał przyswoić własnej filozofii przyrody najnowsze wyniki badań przyrodniczych, ale także przedstawił taką ich interpretację, że znacznie wyprzedził w tym dziele wiele późniejszych systemów materialistycznych, które nie zabiegały już w tym stopniu o zgodność swych twierdzeń z materiałem przyrodoznawstwa. Korzystnie dla Schellinga prezentują się jego rozważania o stosunku zjawiska światła do materii, stwierdzenie, że jest ono akcydensem materii, choć nie tylko, gdyż akceptując falową teorię światła, filozof ten dodawał jednocześnie, iż „filozofia przyrody nie uważa światła za niematerialne w tym sensie, że jest ono tylko akcydensem; dla niej jest ono bowiem również substancją, ale niematerialną — jak Spinozy substancja rozciągnięta i myśląca”³⁴.

Chociaż system filozoficzny Schellinga jest świadomie budowany jako rodzaj teorii idealizmu o wyraźnych właściwościach realistycznych, wiele zeń mogą się nauczyć również zwolennicy filozofii materialistycznej, zwłaszcza głębszego wniknięcia w mechanizmy dokonujących się procesów — zarówno przyrodniczych, jak i podmiotowo-świadomościowych, poznawczych.

Koncepcja filozofii historii — teoria procesów społecznych

Chociaż cały fragment rozważań dotyczący filozofii transcendentalnej Schellinga, a przede wszystkim jego ujęcia relacji materii i ducha, miał wskazać wkład tego filozofa w kształtowanie podstaw podmiotowej analizy rzeczywistości człowieka, a także wyakcentować pewne spostrzeżenia dotyczące celowości lub bezcelowości przeciwstawiania sobie stanowisk filozoficznych idealizmu i materializmu — należy ponadto zauważyć, że badacz ten sformułował nader trafną koncepcję filozofii historii, w której przedstawił skomplikowany proces realizacji celów ludzkich jako skutku działania podmiotu całych zbiorowości. Po zdefiniowaniu istoty historii zarysował jej główne zadania podkreślając, „że ma ona przedstawić połączenie wolności i konieczności, i że możliwa jest jedynie dzięki temu połączeniu”. Inaczej — jest to „połączenie wolności i prawidłowości w działaniu”³⁵. Skoro historia stanowi ów zespolony świat ludzkich indywidualności, ale nie jako świadomych działań jednostek, lecz właśnie uświadomionych celów i woli tych wielkich zespołów ludzi, traktował ją jako rodzaj natury wyższej niż przyroda. Uformowanie tego wyższego porządku wymaga jednak zasad współdziałania w skali masowej. Zespół takich zasad stanowi prawo, które winno funkcjonować podobnie, jak w przyrodzie działają prawa naturalne, chociaż jednocześnie odmiennie, gdyż ma to być

³⁴ Ibidem, s. 413.

³⁵ Idem: *System idealizmu...*, s. 325.

„prawo naturalne na użytek wolności. Nieodwołalnie z [...] żelazną koniecznością [...] musi ta druga natura reagować w obliczu naruszenia czyjejś wolności natychmiastową opozycją przeciw popędowi egoistycznemu. Tego rodzaju prawem naturalnym [...] jest ustawa prawna [...] [nadto — F. D.] ustrój prawny, który [...] okazuje się warunkiem trwania i ciągłości świadomości.“³⁶ Z tej też racji „nauka o prawie (Rechtslehre) [...] [jest — F. D.] dyscypliną czysto teoretyczną, będącą dla wolności tym, czym jest mechanika dla ruchu. Jest nią mianowicie w ten sposób, że tylko wyprowadza mechanizm natury, w warunkach którego istoty wolne mogą jako takie dać się pomyśleć jako wzajemnie na siebie oddziałujące, mechanizm, który bez wątpienia można zbudować, tylko uwzględniając wolność i z którym przyroda nie ma nic wspólnego.“³⁷ Porównując więc świat przyrody i świat historii, ten pierwszy traktuje jako świat bez uczuć, słońce bowiem jednakowo świeci nad sprawiedliwymi i niesprawiedliwymi, stąd też ma wynikać, że ów drugi świat, tj. „ustrój prawny [...] [jest — F. D.] tylko suplementem przyrody widzialnej [...] [i — F. D.] nie jest porządkiem moralnym, a tylko naturalnym, nad którym wolność równie niewiele ma władzy, jak nad porządkiem natury zmysłowej“³⁸. To tłumaczy, „że wszelkie próby przekształcenia [owego porządku prawnego — F. D.] w porządek moralny [...] okazują się szkodliwe — przez to, że przemieniają się we własne przeciwieństwo i prowadzą bezpośrednio do straszliwej postaci despotyzmu“³⁹. Schelling starał się wniknąć w samą istotę mechanizmu systemu prawnego i stwierdzał, że „w aspekcie swjej materii działa [on — F. D.] tak, jak tego właściwie oczekujemy od opatrności [...] jednak w aspekcie formy nie pokrywa się już z opatrnością, czyli nie działa jak ona, tzn. z wyższym rozumieniem i celowością“⁴⁰. Jest to właściwie krytyka biurokratycznej deformacji tego systemu, deformacji pojętej jednak nie tyle jako przypadkowe odchylenie, ile immanentnie właściwe temu systemowi, ponieważ „stanowi on raczej maszynierię urządzoną w przewidywaniu określonych przypadków i — o ile przypadki te zajdą — działającą automatycznie, tzn. całkowicie ślepo; i chociaż maszyneria ta zbudowana jest i przygotowana ludzkimi rękami [gdy tylko pozbawiona jest »ludzkiego« nadzoru — F. D.] musi przecież [...] funkcjonować tak jak przyroda widzialna — niezależnie i słuchać własnych praw, jak gdyby istniała sama z siebie“⁴¹. Zresztą w późniejszych pracach (między innymi w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1802) rozwinął taką krytykę, łącząc ów system prawny z ustalającymi się stosunkami ekonomicznymi, w których „praca ludzka staje

³⁶ Ibidem, s. 313.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 313—314.

³⁹ Ibidem, s. 314.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

się wyobcowaną siłą, podporządkowaną regułom nowych sposobów produkcji”. Zwracał uwagę na los proletariatu, zdanego na wymienianie na rynku wyników swej pracy „w zamian na środki subsystencji”⁴². Taki los dzieła również uczeni, którym dane jest wymieniać tylko cząstki wiedzy za konieczne środki egzystencji, co wyklucza możliwość zestawiania ich odkryć z całością wiedzy. Jest to w istocie krytyka zwodniczych skutków haseł Wielkiej Rewolucji Francuskiej i idei Oświecenia w ogóle, bo zamiast ukształtowania stosunków społecznych, w których człowiek byłby pełny, godny i bezinteresowny w swojej profesji, ukształtował się wzór oparty na zasadzie wyłącznej, bezpośredniej użyteczności, co ucieleśniło się w realiach porewolucyjnej Francji. Zamiast uzyskania wolności Oświecenie i rewolucja „doprowadziły tylko do nowych form niedoli”, do niewoli chciwości i interesowności. Odbiło się to również na sposobie uprawiania nauki, gdzie „poprzez fałszywą i powierzchowną kulturę rozum ukształtowany został tylko na potrzeby płaskiego i pustego mędrkowania, że wyniesiony został na tron, co wyraziło się nie tylko w brutalnym okrucieństwie rewolucji, lecz również w zapanowaniu zasady wyłącznej użyteczności, którą to przygotowało i wdrożyło”⁴³.

Wracając do bezpośredniej analizy tego porządku, stwierdzał: „[...] ustrój prawny budzi tym większy szacunek, im bliższy jest naturze”, natomiast za najnikczemniejsze, a zarazem najbardziej oburzające uważał te sytuacje, w których „nie prawo panuje, ale wola sędziego i despotyzm — zachowujący się wobec prawa jak opatrność”, a więc ingerujący w przepisy prawa i „jego naturalny bieg”. Rozwazał też bliższe zależności związane z genezą systemu prawnego oraz narodzinami wolności i sposobem jej ujęcia. Powstanie systemów prawnych tłumaczył jako wynik doraźnych okoliczności, najczęściej spowodowanych powszechnym stosowaniem gwałtu. Ustroje prawne, warunkowane doraźną potrzebą, presją przemijających szczególnych okoliczności, muszą mieć charakter przejściowy i tymczasowy, a więc immanentnie tkwi w nich zarodek upadku. „Jest bowiem rzeczą naturalną — jak pisał Schelling — że pod presją warunków jakiś lud początkowo zrezygnuje z niektórych praw, których nie może wyzbyć się po wieczne czasy, i prędzej czy później ponownie ich zażąda. Przy czym upadek ustroju jest tym bardziej nieunikniony i pewny, im jest on doskonalszy pod względem formalnym, ponieważ — jeśli właśnie zachodzi taka sytuacja — sprawujący władzę z pewnością dobrowolnie tych praw nie oddadzą, co samo już dowodziłoby wewnętrznej słabości ustroju.”⁴⁴ Starając się odkryć istotę mechanizmu, który wprawia „w działanie sam ustrój”, dodawał, iż stanowi on „ogniwo pośrednie między ideą ustroju i jego rzeczywistą realizacją [stąd też — F. D.] różniąc się całkowicie od

⁴² Zob. *Natur-Kunst-Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings*. Berlin 1978, s. 74.

⁴³ F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1856—1861. Bd. 4, s. 333; Bd. 5, s. 232, 233, 258, 259.

⁴⁴ Idem: *System idealizmu...*, s. 315—316.

samego ustroju, musi podlegać bardzo różnym modyfikacjom — w zależności od poziomu kultury i charakteru narodowego⁴⁵. Ideałem ustroju, jaki przyjmował, była ta jego forma, która jest maksymalnie przystosowana do naturalnych warunków danego ludu, motywów jego zachowań, utrwalonych zwyczajów, słowem — pozostaje zgodna z jego tradycją. Jest to o tyle ważne, że „wola indywiduum nic tu w ogóle nie znaczy“, lecz coś innego a koniecznego — „mianowicie wola wszystkich innych ludzi“⁴⁶. To właśnie do zyskania jednomyślności w skali masowej niezbędne okażą się wymienione wcześniej warunki. Z kolei — jak to podkreślał — trwałość ustroju nie może być oparta na uniezależnieniu go od dobrej woli ludu, gdyż wtedy pozostają środki przymusu, a te nie są skuteczne wobec ludzi wolnych. Wreszcie, „rzeczywiście praworządny ustrój“ może być oparty tylko na zasadach rozumu, i to w skali międzynarodowej. Bezpieczne trwanie państw jest możliwe — zdaniem Schellinga — tylko w warunkach wzajemnego udzielania sobie gwarancji opartych instytucjonalnie na zrzeczeniach ponadnarodowych. Jak zauważał, „ta powszechna wzajemna gwarancja nie będzie możliwa, póki, po pierwsze, nie upowszechnią się zasady prawdziwego ustroju prawnego, tak że poszczególne państwa będą zainteresowane tylko w jednym, mianowicie w zachowaniu ustroju wszystkich państw, i póki, po drugie, państwa te nie podporządkują się z kolei jednemu wspólnemu prawu, jak przedtem uczyniły to jednostki, tworząc poszczególne państwa. Tym sposobem poszczególne państwa wesłyby w skład państwa państw, zaś rozstrzygnięciem wzajemnych sporów zajmowałby się powszechny areopag ludów, złożony z przedstawicieli wszystkich cywilizowanych narodów i dysponujący siłą wszystkich pozostałych państw przeciw każdemu poszczególnemu indywidualnemu państwu, wszczynającemu rebelię.“⁴⁷

Dopiero po nakreśleniu tych warunków powrócił do gruntowniejszego rozważenia sił kształtujących procesy historyczne, tj. do współzależności, jakie występują między wolnością a koniecznością, działaniami świadomymi a nieświadomymi, czyli do określenia, jak w końcu przebiega ów prawidłowy proces przemian historycznych. Wprawdzie, jak powiada: „Powstanie powszechnego ustroju prawnego nie powinno być pozostawione czystemu przypadkowi, a jednak jego wprowadzenia należy oczekiwać tylko od wolnej gry sił, jaką dostrzegamy w historii [...] czy szeregowi zdarzeń bez planu i celu w ogóle mogłoby przysługiwać miano historii i czy w samym nawet pojęciu historii nie zawiera się już pojęcie konieczności, której zmuszona jest służyć nawet samowola [...] historia nie polega ani na absolutnej prawidłowości, ani na absolutnej wolności, ale występuje tam, gdzie jeden ideał w nieskończonej liczbie odmian realizowany jest w ten sposób, że zgadza się z nim nie to,

⁴⁵ Ibidem, s. 315.

⁴⁶ Ibidem, s. 314.

⁴⁷ Ibidem, s. 317.

co pojedyncze, ale całość.⁴⁸ Z tego względu, pisząc o sukcesywnym realizowaniu ideału, za zdolne do sprostania tym przedsięwzięciom uważał „tylko [...] takie istoty, którym przysługuje charakter rodzaju, indywidualium bowiem z tej właśnie racji, że stanowi indywidualium, nie jest zdolne osiągnąć ideału [...] historię mają tylko tego rodzaju istoty, którym przyświeca taki ideał, który nie może być zrealizowany przez indywidualium, ale jedynie przez rodzaj”⁴⁹.

W uzasadnieniu tej tezy kreślił pewien schemat działań jednostek, polegający na tym, że poszczególne indywidualia podejmują zadania pozostawione przez swych poprzedników, tak iż zachowana zostaje ciągłość przedsięwzięć, że dzięki rozumowi i wolności utrwalane jest przekazywanie doświadczeń, słowem — że utrzymuje się tradycja. Konstruuując zatem odpowiednią koncepcję historii, i to taką, która traktuje o wielu zdarzeniach, które nie są ani pozbawione prawidłowości, ani nie są wyłącznie skutkiem prawidłowości, wysunął pewne wnioski dotyczące zasady postępu w historii oraz współzależności wolności i proworzadności. Stwierdzał: 1) że owa zasada postępu „wyklucza taką prawidłowość, która ograniczałaby swobodną aktywność do określonego wciąż powracającego do siebie następstwa aktów; 2) że w ogóle nic, co następuje zgodnie z określonym mechanizmem, czyli ma swoją teorię a priori, nie jest przedmiotem historii. Teoria i historia są sobie całkowicie przeciwstawne. Człowiek ma historię tylko dlatego, że tego, co czyni, nie da się za pomocą żadnej teorii z góry wyliczyć. Boginią historii jest więc arbitralna wola;“ z kolei za pomocą mitologii i filozofii dziejów wykazał, jak to człowiek przeszedł ze stanu kierowania się instynktami do sfery wolności, a później nawet do samowoli, z której to usiłuje się wydobyć; 3) skoro ani to, co absolutnie prawidłowe, ani to, co pozbawione prawidłowości, nie może być zaliczone do historii, czynnika konstytutywnego specyficznej istoty historii upatrywał zatem w takiej sytuacji, gdzie „tylko wolność w połączeniu z prawidłowością, czyli stopniowe realizowanie, przez cały gatunek istot, jakiegoś nigdy całkowicie nie zagubionego ideału”⁵⁰ — miałoby dopełnić poszukiwanego rozwiązania. Wydobyć tej specyfiki historii jest wszakże zaledwie krokiem wstępnym i wymaga dalszych badań, które powinna podjąć filozofia historii.

Tu zaś, na gruncie filozofii historii powstaje kolejny dylemat: „[...] w jaki sposób można w ogóle pomyśleć historię, skoro bowiem wszystko, co jest, jest dla każdego ustanawiane tylko przez jego świadomość. Zatem również cała minioną historia może być dla każdego ustanowiona wyłącznie przez jego świadomość.”⁵¹

⁴⁸ Ibidem, s. 318—319.

⁴⁹ Ibidem, s. 319—320.

⁵⁰ Ibidem, s. 320—321.

⁵¹ Ibidem, s. 321.

Rozwijając to zagadnienie, istotnie potwierdzał taką zależność między świadomością indywidualną a całą historią, która się wcześniej ujawniła, jako że uformowanie się indywidualności wymaga odpowiednio określonej epoki, „o takim a nie innym charakterze i postępie w kulturze itd., ale taka epoka nie jest możliwa bez całej minionej historii”⁵². Oczywiście, pozostaje tu jeszcze wiele problemów, choćby ten, czy wszystkie wydarzenia danej epoki muszą być uwzględnione, czy tylko najważniejsze. Schelling skłaniał się do stanowiska potwierdzającego ów pierwszy wariant, gdyż sądził, że jeśli obejmie się wszelkie ogniwa pośrednie, okaże się, „iż niezbędna była cała przeszłość, aby tę daną świadomość ukonstytuować”⁵³. Wprawdzie nie każde zdarzenie zyskuje „egzystencję w świecie prawdziwej historii”, co dotyczy zwłaszcza zdarzeń i ludzi spełniających tylko funkcję ogniów pośrednich, „poprzez które jak przez medium kultura przeszłości przechodzi do potomnych, nie będąc samemu zaś przyczyną tej nowej przyszłości. Przeto wraz ze świadomością każdej indywidualności powstaje tylko to, co po dziś dzień trwa i działa, ale też jedynie to właśnie należy do historii i w historii istniało [...] na istoty rozumne nałożone jest zadanie stworzenia uniwersalnego ustroju prawnego, który może być realizowany tylko przez cały rodzaj ludzki, tzn. właśnie tylko przez historię [...] jedynym prawdziwym przedmiotem historii może być wyłącznie stopniowe powstawanie ogólnościowego ustroju, to on bowiem właśnie stanowi jedyną podstawę historii.”⁵⁴ Skoro tak określone zostało podstawowe zadanie rodzaju ludzkiego, potrzebny staje się odpowiedni miernik, czyli kryterium postępu, aby móc orzekać, czy ludzkość przybliży się i w jakim stopniu do tego celu. Otóż Schelling nie był w pełni przekonany o tym, że taki postęp istotnie się dokonuje. Zresztą, kiedy pisał to dzieło (końcowe lata XVIII stulecia do początku 1800 roku), problem postępu kultury nadal pozostawał obiektem sporów, o czym świadczą choćby dwie przeciwstawne koncepcje formułowane w XIX wieku — Josepha de Maistre’a i Eduarda B. Tylora. Zastanawiał się więc, czy ma to być postęp w sferze moralnej, czy w sztukach i naukach, czy wreszcie w samej organizacji społecznej. Ale i w tych wszystkich sferach przypominał osiągnięcia świata starożytnego pisząc: „[...] do tego okresu historii [...] należy zmierzch blasków i cudów świata antycznego, upadek owych wielkich państw [...] zagłada najszlachetniejszego człowieczeństwa, jakie kiedykolwiek rozkwitło i jakiego odrodzenie na Ziemi pozostanie tylko wiecznym pragnieniem”⁵⁵.

Choć zatem przyjmował tezę, „że w pojęciu historii mieści się pojęcie nieskończonej progresywności”, nie przestał stawiać pytania, czy aby rodzaj ludzki nie krąży w wiecznym kręgu działań, od stanów niższych do wyższych

⁵² Ibidem, s. 322.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 322—323.

⁵⁵ Ibidem, s. 337.

i z powrotem w dół lub też nieznacznie tylko odchylając się od tego koła. W każdym razie stwierdzał, że jesteśmy „w najwyższym stopniu zakłopotani, gdy przychodzi do wskazania miary, jaką należałoby oceniać postępy [...] Jeżeli jednak za jedyny przedmiot historii przyjmujemy stopniową realizację ustroju prawnego, to jako historyczna miara postępów rodzaju ludzkiego pozostanie nam tylko stopniowe przybliżenie się do tego celu, którego ostateczne osiągnięcie wszakże nie może być określone ani na podstawie wniosków z dotychczasowego doświadczenia, ani a priori na drodze teoretycznej, a tylko może być wiecznym artykułem wiary człowieka we wszelkich jego poczynaniach.”⁵⁶

Jakiegokolwiek byłyby owe widoki na przyszłość, jej fundamentalnymi wartościami pozostają wszakże wolność i praworządność. Warunkiem wolności jest powszechny ustrój prawny i „tylko on może stanowić jej rękojmię”. Na przykładzie współczesnych państw wykazywał, że tam, gdzie wolność nie jest gwarantowana powszechnym porządkiem naturalnym, egzystuje ona z trudem, toleruje się ją z przypadku, „na zasadzie koniecznej niekonsekwencji [...] [a — F. D.] jednostka nigdy nie jest pewna swej wolności [...] Wolność nie może być przywilejem ani dobrem spożywanym na kształt zakazanego owocu. Wolność musi mieć gwarancję w porządku, który byłby równie jawny i niezmienny jak porządek natury.”⁵⁷ Tak najogólniej brzmią główne tezy Schellinga, ale odtąd też zaczynają się trudności w ich jednoznacznym ujęciu teoretycznym. Po prostu zawiera się w nich sprzeczność, którą należy rozwiązać. Problem ten ujmował w następujący sposób: „Wolność ma być koniecznością, konieczność wolnością”, przy czym, jak to tłumaczył, „konieczność [...] w przeciwieństwie do wolności nie jest niczym innym jak tym, co nieświadome. To, co we mnie jest nieświadome, jest mimowolne; to, co świadome, jest we mnie dzięki mojemu chceniu.”⁵⁸

I tu dopiero podjął analizę tego bardzo skomplikowanego mechanizmu sprawstwa, jaki przejawia się w toku ludzkiej działalności, tj. oddziaływania jednostek na zewnętrzny świat innych ludzi wraz z całym kontekstem różnych sytuacji. W tych rozważaniach uwzględniał czynności świadome, nieświadome i niezamierzone — wykazując, że w sumie stanowią one dopiero wynik przebiegających procesów. Krzyżowanie się ludzkich działań, we wszystkich ich rodzajach, gdy napotykają one przeciwdziałania innych wolności czy też działania wolne, wymagające odwagi lub entuzjazmu, których wynik jest trudny do przewidzenia, stanowi splot zdarzeń określany niejasnym pojęciem losu lub opatrności. Cały ów kompleks problemów starał się wytłumaczyć według zasad filozofii transcendentalnej, a więc we wszelkich zależnościach, głęboko, subtelnie i z pewnego dystansu. Rodzaj sprawstwa nazywany losem,

⁵⁶ Ibidem, s. 324.

⁵⁷ Ibidem, s. 325.

⁵⁸ Ibidem, s. 325—326.

określał w tym sensie: „[...] w jaki sposób może nam, działającym z całkowitą wolnością, tzn. z udziałem świadomości, powstać nieświadomie coś, do czego nie zmierzaliśmy i czego wolność pozostawiona samej sobie nigdy by nie zrealizowała?”⁵⁹

Schelling przeanalizował też warunki tworzenia tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe. Uważał, że w działaniach indywidualnych jednostek to, co tworzone jest swobodnie i świadomie, z reguły stanowi świat podmiotowy, natomiast to, co powstaje „w sposób niezamierzony, powstaje tak, jak świat przedmiotowy; ale oto w wyniku [...] swobodnego działania [jednostek — F. D.] ma powstać [...] również coś obiektywnego, druga natura, porządek prawny”⁶⁰, który istotnie jest obiektywny wobec każdego pojedynczego człowieka. Otóż w tego typu działaniach zderzają się świadome czynności wielkiej masy jednostek zdążających do określonego celu, stąd ów powstający świat (porządku prawnego itp.) istotnie otrzymuje znamiona świata przedmiotowego, obiektywnego. Jest to więc rodzaj świata, którego stan zależy nie od poczynań jednostek poszczególnych, lecz od woli wszystkich indywidualuów scalonych w społeczność. Wyraźnie też podkreślał Schelling, że „przedmiotem rozważań nie jest tutaj [...] działanie indywiduum, ale całego rodzaju. Ta druga sfera przedmiotowości, która ma się nam wyłonić, musi być zrealizowana tylko przez rodzaj ludzki, czyli w toku historii. Z obiektywnego punktu widzenia historia to nic innego, jak szereg zdarzeń, który tylko subiektywnie jawi się jako szereg wolnych aktów. Przedmiotowością w historii jest więc, oczywiście, oglądanie, ale nie oglądanie indywidualne, albowiem w historii działa nie indywiduum, lecz rodzaj ludzki; a zatem to, co ogląda, czyli to, co w historii przedmiotowe, musi być jedno dla całego rodzaju.”⁶¹ Dopiero wszakże po szczegółowym rozpatrzeniu różnych aspektów wolnej i świadomej aktywności indywidualnych jednostek, powstających tu sprzeczności wobec działań całości społecznej, kształtującej się świadomości potrzeby zestrzajania czynności z tą całością — podkreślał powstawanie swoistej absolutnej syntezy, w której wszystkie te sprzeczności ulegają zniesieniu i zostają rozwiązane. W tym też kontekście tłumaczył przejawiającą się konieczność, tj. prawidłowość, która przecież nie jest niczym innym jak wynikiem absolutnej syntezy wszystkich działań, a więc przybiera znamiona prawidłowości właściwe światu przedmiotowemu — podobne do świata przyrody. Sądził też, że owe sploty działań świadomych i nieświadomych, wolnych i wymuszonych można przedstawić w trzech koncepcjach teoretycznych, tj. w koncepcji fatalizmu (gdy operuje się pojęciem ślepego losu), w koncepcji irreligii i ateizmu (gdy refleksję taką skieruje się „jedynie na to, co podmiotowe, arbitralnie określające”), wreszcie w koncepcji opatrności,

⁵⁹ Ibidem, s. 328

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Ibidem, s. 330.

tnz. religii (wtedy, gdy taka „refleksja wzniesie się aż do owego absolutu, tworzącego wspólną podstawę harmonii między wolnością a inteligencją”)⁶². I chociaż szerzej opisał głównie tę trzecią koncepcję, tj. opatrności, ze względu na jej tożsamość z ideą absolutu, całość tych rozważań stanowi niezwykle ważny przyczynek do głębszego poznania mechanizmów procesów społecznych, a zwłaszcza owego przejścia od analizy zachowań jednostek do działań w skali społecznej, co musi przykuwać uwagę teorii o procesach makrospołecznych. Jest to niewątpliwie koncepcja bardzo wnikliwa, a zwłaszcza stosunkowo wcześniej sformułowana (do 1800 r.), znacznie wyprzedzająca analizy Hegla, nadto unikająca owego rygoryzmu racjonalistycznego, jaki stał się właściwy późniejszemu systemowi Heglowskiemu. Ale to właśnie system Hegla w takim stopniu zdystansował koncepcje Schellinga, głównie w kwestiach społecznych, że nie tylko nie zostały one w szerszych kręgach przyjęte, ale nawet kilka szkiców Schellinga przypisuje się Heglowi⁶³. Faktycznie jednak Schelling odegrał ową rolę inicjatorską wobec Hegla, przede wszystkim w zakresie ogólnej teorii absolutu, koncepcji filozofii historii, sposobu traktowania sztuki i religii.

⁶² Ibidem, s. 334.

⁶³ Chodzi tu o szkice Schellinga publikowane w „Kritisches Journal der Philosophie“ (1801—1803), wydawanym wspólnie przez Schellinga i Hegla w Jenie. Dotyczy to takich szkiców (niewątpliwie autorstwa Schellinga), jak: *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältniss zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere* (1802); *Über das Verhältniss der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (1802); *Über Dante in philosophischer Beziehung* (1803). Otóż wszystkie te szkice przypisuje się Heglowi, o czym świadczy nawet krytyczne wydanie jego dzieł. Zob. G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Hamburg 1968, s. 60—121, 265—292, 486—493.

Флориан Доночик

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ ФИЛОСОФИИ ФРИДРИХА ВИЛЬГЕЛЬМА ЙОЗЕФА ШЕЛЛИНГА

Резюме

В настоящем очерке автор указывает на необходимость глубокого анализа теоретических достижений Шеллинга и подчеркивает, что этот философ действительно причинился к формированию тех категорий, которые играли довольно важную роль в концепциях Гегеля и Фейербаха, так как Шеллинг подготовил теоретические основы для последующих философских тенденций, выражаемых сокращенным определением „философия жизни”. Его заслуга состоит в расширении области философских исследований путем распространения анализа на такие сферы человеческой активности, как искусство, религия и мифология, а также в том, что эти формы творчества он сделал орудием философского

познания. Тем самым содержание трудов Шеллинга соответствовало идеям Канта, Гердера и Фихте, предлагающих познавать мир человека во всей его полноте, т.е. в полноте жизни, что продолжали позже Фейербах, Дильтей, Симмель, Видельбанд, Риккерт, Бергсон и Кассирер.

Florian Donocik

THE BASIC CATEGORIES OF THE PHILOSOPHY
OF FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING

Summary

In this study the author points to the necessity of deeper analysis of theoretical output of Schelling, stressing that this philosopher considerably contributed to the formation of these categories which played such an important role in the concepts of Hegel and Feuerbach. Schelling prepared the theoretical bases for the later influential philosophical tendencies, briefly referred to as „the philosophy of life“ His contribution resolved itself to widening the scope of philosophical research by extending its analysis to such fields of human activity as art, religion and mythology as well as making these forms of creative work the tool of philosophical cognition. Thus, Schelling's output contributed to supporting the ideas of Kant, Herder and Fichte postulating the full cognition of human world, i.e. in the full vigour of life, which was later continued by Feuerbach, Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert, Bergson and Cassirer.