

Maciej Potępa

Schleiermacher a Schelling : dwie idee transcendentalizmu

Nowa Krytyka 8, 103-123

1997

Artykuł został 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.

Maciej Potępa
Uniwersytet Łódzki

Schleiermacher a Schelling – dwie idee transcendentalizmu

Schelling wychodzi w swej wczesnej pracy „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt” od pytania o treść i o formę, w jakiej można pomyśleć filozofię jako naukę. Jeśli nauki jako zbiory sensownych zdań pretendują do poznania prawdziwego, to muszą – twierdzi Schelling za Fichtem – istnieć tzw. zdania pierwsze uzasadniające zarówno treść każdej nauki, jak i jej specyficzną formę, w jakiej ta treść zostanie przedstawiona. Zdania tego typu są przez Fichtego i Schellinga nazwane zdaniami pierwszymi albo, inaczej, zasadami naczelnymi (*Grundsätze*)¹. Jeśli filozofia ma być założeniem wszystkich nauk zarówno w odniesieniu do ich treści, jak i formy, to musi zawierać zasady naczelne tych nauk, ułożone dzięki niej w ściśle określonej strukturę.

Funkcja filozofii rozumianej jako związek zasad naczelnych, wymagających ze swojej strony również uzasadnienia – polega na uznaniu filozofii za najpierwotniejsze założenie wszystkich nauk ujętych zarówno pod względem treści jak i formy.

Schelling postuluje w pracy „Über die Möglichkeit...” przyjąć w filozofii pierwotną zasadę naczelną, która ma obowiązywać bez-

¹ F. Schelling: *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. Schelling-Ausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart 1980, s. 271 (dalej: AAI, 1).

warunkowo² (*unbedingt*), ponieważ poza nią samą nie może istnieć żadna inna zasada, która obejmowałaby formę wszelkich możliwych form i treść wszelkiej możliwej wiedzy. Jeśli treść zasady naczelnej ma obowiązywać w sposób bezwarunkowy, to nie może ona odsyłać do żadnego warunku, czyli musi sama zostać ustanowiona przez siebie. Innymi słowy, jeśli pierwsza i najwyższa zasada ma sama siebie ustanawiać, to nie może tym samym w swoim uzasadnieniu odwoływać się do nauki czy doświadczenia.

Schelling wprowadza zasadę naczelną już w pracy „Über die Möglichkeit...” poprzez pojęcie Ja (*Ich*), które ma tę właściwość, że „samo siebie ustanawia” (*durch sich selbst gesetzt ist*)³. Idzie on tu śladem Fichtego, który wskazuje również na pojęcie Ja jako najwyższą zasadę wiedzy. Owo Ja nie jest rozumiane jako Ja empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłowościom, mianowicie jest ono tym momentem w naszej wiedzy, który jest w sposób bezwarunkowy ustanowiony przez siebie samego. W podmiocie absolutnym to, co ustanowione jest tożsame z tym, co ustanawiające (*Im Ich sind Gesetztes und Setzendes identisch*), treść najwyższej zasady uzasadnia jej formę, a ta na odwrót – ugruntowuje jej treść. Pierwsza zasada naczelna może zostać wypowiedziana jako zdanie: „Ja jest Ja” (*Ich ist Ich*)⁴.

Ale jaka jest forma tego aktu dokonywania się Ja, oznaczonego przez Schellinga przez pojęcie Ja? Otóż formą tego dokonania się Ja jest „równość ze sobą samym” (*sich-selber-Gleichheit*).

Transcendentalizm filozofii Fichtego i wczesnego Schellinga fakt jedności podmiotu i przedmiotu czyni podstawą rozumienia zarówno wiedzy jak i rzeczywistości. Cechą charakterystyczną tego transcendentalizmu jest jedność wiedzy i bytu. Ów podmiot transcendentalny, w którym konstytuuje się ta jedność, nie jest substancją lecz aktem, aktywnością.

² F. Schelling: *Über die Möglichkeit...*, AAI, 1, s. 271.

³ F. Schelling: AAI, 1, s. 280.

⁴ *Ibidem*.

W konstrukcji wiedzy obu myślicieli ważne są zwłaszcza dwa momenty: po pierwsze, Ja absolutne pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności, a więc także realności empirycznego przedmiotu (Nie-Ja) oraz wszelkiej przedstawiającej go świadomości. Po drugie, realność samego Ja absolutnego jest tożsama z jego czystą aktywnością (*Tätigkeit*), dzięki której ono samo siebie wytwarza i określa swój byt. Fichteańsko-Schellingiańskie Ja absolutne jest aktem, w którym jest ono zarazem działającym jak i wytworem tego działania. Czynność i jej wytwór (*Handlung und Tat*) są tu jednym i tym samym. Ja pierwotne (*das ursprüngliche Ich*) dokonuje więc absolutnego samo-siebie-ustanowienia (*sich-selbst-Setzen*), i to jako ustanawiającego. Ten pierwotny akt, który nie należy do określeń świadomości empirycznej, tkwi u podstaw wszelkiej świadomości i dopiero on ją umożliwia⁵. Ja absolutne – jako pierwsza naczelną zasadą wyrażająca ten akt – jest ontologiczną podstawą całej podmiotowo-przedmiotowej sfery ludzkiej wiedzy. Oczywiście „absolutny podmiot” jest tu jednocześnie „absolutnym przedmiotem”. „Podmiotowość” i „przedmiotowość” są w tej strukturze nieodróżnialne.

W rozprawach „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte” oraz w „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt” Schelling pokazał, że zasada Ja absolutnego jest najwyższą zasadą realności i wiedzy, jedności myślenia i bytu, w której ustanawianie i wiedza o tym ustanawianiu (*sich-als-gesetzt-wissen*) pozostają w jedności.

Czy stanowisko filozoficzne Schleiermachera daje się uzgodnić z filozofią wczesnego Schellinga?

Schleiermacher przewyżcza, zdaniem Diltheya, subiektywny idealizm Fichtego i Schellinga. W swojej filozofii połączył on, z jednej strony, Fichteańską zasadę „oglądu intelektualnego” ze Spinozjańską zasadą „oglądu uniwersum” (*Anschauung des Universums*) – z drugiej zaś, transcendentálną filozofią Fichtego i Schellinga z religijnie określonym realizmem.

⁵ J.G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, FW I, s. 91; także F. Schelling, [w:] *Vom Ich...*, [w:] AAI, 2, s. 104.

Wobec interpretacji Diltheya zgłoszono wkrótce wiele zastrzeżeń, których podstawą było pytanie o to, czy filozofię Schleiermachera należy zaliczyć do obiektywnego czy też subiektywnego idealizmu. I tak, E. Fuchs (1904) widział w młodym Schleiermacherze – w opozycji do Diltheya – kantystę⁶, zaś G. Wehrung (1907) – zwolennika filozofii Fichtego⁷.

Obie te interpretacje zostały odrzucone przez H. Süsskinda w najbardziej znaczącej na początku XX wieku interpretacji filozofii Schleiermachera⁸, w której Süsskind rozszerzył tezę Diltheya o problem stosunku Schleiermachera do Schellinga⁹.

Stosunek Schleiermachera do Schellinga, wedle Süsskinda, ma charakter polemiczny; nie był to stosunek ucznia do nauczyciela, ponieważ – jak autor ten przekonująco pokazał – obaj myśliciele rozwijali się niezależnie i odnosili się do siebie zarazem aprobująco i krytycznie. Wydaje się, że wymowna była w tym kontekście ocena pracy Schleiermachera *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* dokonana przez Schellinga, a mianowicie: najpierw jawiła mu się ona jako prezentacja obłudnej, romantycznej pobożności i jako wyraz pogardy autora dla natury, ale już w 1801 roku – zapewne pod wpływem ukształtowanego systemu identyczności – Schelling dostrzegł w tym samym dziele głębszego spekulatywnego ducha.

⁶ E. Fuchs: *Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?* Tübingen–Leipzig 1904, s. 381.

⁷ G. Wehrung: *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern*. Straßburg 1907, s. 22.

⁸ H. Süsskind: *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*. Tübingen 1909.

⁹ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften* XIII/1. Berlin 1970, s. 371–374. H. Süsskind analizuje w książce *Der Einfluß...* wzajemny stosunek Schleiermachera i Schellinga w latach 1802–1809. Już w XIX w. nazywano często Schleiermachera Schellingianista, albo przynajmniej umiejscawiano go w jego pobliżu; por. J. Schaller: *Schleiermachers Dialektik*, [w:] „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst”, s. 81–185 (1839), 1441–1444, 1449–1472, 1476–1480; tenże: *Vorlesungen über Schleiermacher*. Halle 1844; również E. Zeller: *Erinnerungen an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes*, [w:] „Theologische Jahrbücher” 1/1842, s. 263–287.

Schelling przejął do Schleiermachera pojęcie „oglądu uniwersum” (*Anschauung des Universums*) i uczynił je również podstawowym pojęciem swojego własnego systemu¹⁰.

Z kolei w reakcji na to, iż zasada religii – „ogląd uniwersum” – stała się u Schellinga pojęciem filozoficznym, usunął Schleiermacher z drugiego wydania „Mów o religii” (1806) pojęcie „ogląd”, zastępując je prawie wszędzie pojęciem uczucia (*Gefühl*). A więc u podstaw religii nie znajduje się teraz ogląd uniwersum, jak uprzednio, lecz uczucie jedności z uniwersum, doświadczanej przez człowieka. Dokonana w ten sposób subiektywizacja religii miała prowadzić, wedle Schleiermachera, do zapewnienia religii własnej sfery ważności, odrębnej od filozofii, i od niej niezależnej. Nie mamy co do tego wątpliwości, iż w drugim wydaniu „Mów o religii”, właśnie w pojęciu uczucia religijnego, które zapośrednicza jedność człowieka z uniwersum aktywnie oddziałującym na niego, leży załamek pojęcia „uczucia absolutnej zależności” (*Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit*) człowieka od Boga – podstawowego pojęcia Schleiermacherowskiej koncepcji religii – później rozwijanej w pracach: „Dialektik” i „Glaubenslehre”.

Myśl Schleiermachera uformowała się, wedle Diltheya, w swoim zasadniczym zrębie około 1800 r. Tezę o ukształtowaniu się podstaw filozoficznego systemu Schleiermachera już w latach 1793–1796 wysunął E. Herms. W sposób przekonujący argumentuje on za tezą, iż Schleiermacher w latach 1793–1796 dokonał zasadniczego zwrotu. Na początku swojej filozoficznej drogi młody Schleiermacher, za sprawą swojego nauczyciela J.A. Eberharda, uległ wpływowi szkoły Leibniza i Wolfa. Ale już w latach 1793–1796 wypracował grunt dla własnej filozofii pod wpływem polemiki z F.H. Jacobim i w kontekście jego krytyki filozofii Spinozy. Właściwie zakrawa na ironię losu, że Schleiermacher, któremu później będzie zarzucać się spinozizm i subiektywizm, znalazł swoją własną drogę w filozofii – z jednej strony w polemice z filozofią Spinozy, z drugiej zaś w polemice z filozofią uczucia Jacobiego i z filozofią Kanta. E. Herms odrzuca zasadnie, jak mi się

¹⁰ H. Süsskind: op.cit., s. 60 i 109.

wydaje, Diltheyowski podział filozofii Schleiermachera na okres romantyczno-naocznościowy i naukowo-krytyczny; zamiast o podziałach i różnicach mówi on o ciągłości w rozwoju myśli autora „Mów o religii”. Albowiem wydaje się przekonywać stwierdzenie E. Hermsa, że już u podstaw „Mów o religii” i „Monologów” znajduje się fundament wypracowany od dawna, oparty na filozoficznej spekulacji, który swoją formę zawdzięcza wpływowi F. Schlegla na autora „Mów o religii” – zwłaszcza jego teorii „poetyckiego”, tj. „przednaukowego przedstawienia”.

Filozoficzny punkt wyjścia Schleiermachera leży, wedle Hermsa, w teorii „bezpośredniej świadomości realności” (*unmittelbaren Realitätsbewußtsein*) Jacobiego¹¹. Jacobi ugruntował naukę na uczuciu i wierze, walcząc z racjonalizmem filozofii Wolfa i subiektywizmem filozofii Kanta.

Teza o realności świata zewnętrznego, bez której nie byłaby możliwa nauka, nie jest oparta u niego na wnioskowaniu przeprowadzonym przez rozum, lecz na pewności wiary. W poczuciu rzeczywistości założona jest, wedle Jacobiego, pewność istnienia samego siebie. „Bezpośrednia świadomość realności samego siebie” i „bezpośrednia świadomość realności świata zewnętrznego” są jednym i tym samym¹². Własne Ja (*das Selbst*), które obecne jest w uczuciu, jest wedle określenia Jacobiego – „bezpośrednią świadomością jedności swojej własnej egzystencji z egzystencją rzeczy różnych od niej samej”.

Schleiermacher podejmuje tę myśl Jacobiego i rozwija ją. Również dla niego „das Wahre und Reale in der Seele” dane jest w „odczuciu bytu” (*das Gefühl des Seins*)¹³. Przy czym w „bezpośrednim poczuciu realności” dana jest natura. Ujęcie natury przez Schleiermachera jest niewątpliwie proweniencji Schellingiańskiej. Natura według Schellinga to jednorodny układ dynamiczny, samoorganizujący się i celowy, stanowiący rodzaj organizmu, którego zasadę zespalającą stanowi życie. Życie jest tutaj rodzajem

¹¹ E. Herms: *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*. Gütersloh 1974, s. 123.

¹² Ibidem, s. 125.

¹³ Ibidem, s. 138.

pierwotnej energii właściwej przyrodzie jako całości (*natura naturans*), wyłaniającej wielość widzialnych przedmiotowych form zarówno nieorganicznych jak i organicznych (*natura naturata*). Natura nie jest tu ani obiektem poznania, martwą podstawą dla określającego ją myślenia i działania, ani przedmiotem, którego własności zostaną ukonstytuowane i przedstawione przez rozum. Schleiermacherowi chodzi w jego fizyce o to, żeby pokazać, że wszelkie działanie i myślenie ma w naturze swoją organiczną bazę; w tym sensie natura nie jest czymś innym w stosunku do rozumu, lecz sama jest ustrukturowanym rozumem.

A więc już w pierwszym wydaniu „Mów o religii” Schleiermacher oparł się na filozofii przyrody Schellinga.

Dopiero w 1802 roku Schleiermacher podjął polemikę z Schellingiem. Przy czym znaczenie w niej miały jedynie prace Schellinga napisane do 1804 roku¹⁴. To, co interesowało Schleiermachera około 1800 roku, to przede wszystkim myśl o stworzeniu filozoficznej systematyki zbudowanej na gruncie zasady identyczności. W pracy Schellinga „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums” z 1803 roku¹⁵, odkrył Schleiermacher taką konstrukcję systemu, jaką sam zamierzał zrealizować; zastrzegając się przy tym, iż należy z niej usunąć tylko dwie niekonsekwencje, a mianowicie: a) Ponieważ o absolicie jako punkcie niezróżnicowania tego, co idealne i tego, co realne nie może istnieć żadna nauka, należy wyłączyć teologię ze sfery nauk filozoficznych. b) Ponieważ u Schellinga zarówno historia, jak i nauka etyki (*Sittenlehre*) za przedmiot miała organizację duchowego świata, a stosunek historii do teorii etyczności pozostawał niejasny, to obie dyscypliny powinny połączyć się w jedną, mianowicie – „nauka historii” (*Wissenschaft der Geschichte*) powinna przejść w „historyczną konstrukcję etyczności” (*historische Konstruktion der Sittlichkeit*)¹⁶. W ten oto sposób, pod wpływem polemiki z Schellingiem – wychodząc od pomysłów Fichtego i Schellinga – próbował Schleiermacher stwo-

¹⁴ H. Süskind: op.cit., s. 18.

¹⁵ *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey. 4 Bd. Berlin 1860–1863. Nachdruck Berlin 1974, Bd. IV, s. 579–593.

¹⁶ H. Süskind: op.cit., s. 94.

rzyć własną koncepcję systemu. W systemie Fichtego brakowało, jego zdaniem, fizyki (filozofii przyrody), natomiast u Schellinga – etyki, ponieważ rozwinął on w swojej filozofii tylko ogólne zasady dla etyki (filozofii ducha)¹⁷. W ujęciu Schleiermachera fizyka i etyka są dwiema równoprawnymi dziedzinami filozofii realnej, które znajdują ze swej strony uzasadnienie i fundament w filozofii elementarnej, czyli – w dialektyce.

Właściwym zadaniem dialektycznej filozofii jest ugruntowanie fizyki i etyki jako najwyższych realnych form istniejących nauk w dialogicznym procesie. W „Dialektyce” Schleiermacher bada drogą transcendentalnej refleksji nie tyle podmiotowe możliwości apriorycznego poznania, co warunki możliwego dialogu ukierunkowanego na osiągnięcie wiedzy. W wiedzy natura i rozum są wzajemnie splecione w ten sposób, że fizyka, wychodząc od natury, przedstawia jej oddziaływanie na rozum, natomiast etyka, wychodząc od rozumu, przedstawia jego oddziaływanie na naturę.

Właśnie w tym kontekście niektórzy interpretatorzy filozofii Schleiermachera mówią o jej podobieństwie z filozofią Schellinga.

Interpretacja filozofii Schleiermachera dokonana przez Süsskinda obala pogląd, iż reprezentuje ona stanowisko subiektywnego idealizmu, już to pochodzenia Kantowskiego, już to Fichteańskiego. Raczej jest tak, kontynuuje Süsskind, iż stanowisko jej najlepiej określa to, na ile zbliża się ona do stanowiska idealizmu obiektywnego filozofii Schellinga. W 1804 roku obie koncepcje systemu są zasadniczo takie same w swoich podstawowych charakterach¹⁸.

Zarówno bowiem „Mowy o religii”, jak i nowy system Schellinga (1801) uznają zasadę oglądu uniwersum w tym, co skończone, z jednym zastrzeżeniem: „poznanie absolutne” Schellinga przypisuje zjawiskom charakter skończonej, ograniczonej realności, natomiast Schleiermacher ujmuje to, co skończone z perspektywy manifestowania się w nim nieskończonych sił uniwersum.

Schelling odmawia empirycznym naukom, przedstawiającym relacje między skończonymi rzeczami, statusu prawdziwej nauki, ponieważ ta odnosi to, co skończone do tego, co nieskończone.

¹⁷ Ibidem, s. 90 i 205.

¹⁸ Ibidem, s. 98.

Natomiast Schleiermacher pozostawia stosunek tego, co skończone do tego, co nieskończone w gestii religii, zaś nauce jako jej dziedzinę wskazuje właśnie sferę relacji między skończonymi rzeczami. Niewątpliwie ma to na celu dowartościowanie empirycznej wiedzy, ponieważ tylko połączenie spekulacji z empirią może zapewnić postęp w nauce.

Postulat ten już w „Dialektyce” z 1811 roku staje się jasno wyartykułowanym programem, podczas gdy Schellingańska, odizolowana od empirii spekulacja – zauważa Schleiermacher – prowadzi do martwego, formalnego systemu pojęć¹⁹.

H. Süsskind zwraca uwagę na to, że Schleiermacher już w roku 1804/1805 podzielił system nauk na fizykę i etykę oraz ustalił w obrębie obu dyscyplin zarówno spekulatywne, jak i empiryczne odgałęzienia. Ostatecznie wykształcił Schleiermacher swoje stanowisko filozofii identyczności, charakterystyczne dla jego późnego systemu, około roku 1804/1805, a wyraził je w druku po raz pierwszy w drugim wydaniu „Mów o religii” w roku 1806. Süsskind konkluduje jednak: „Ścisłe biorąc nie można mówić o przejściu Schleiermachera do systemu identyczności. Podstawowy pogląd filozofii identyczności, wedle którego absolut nie jest ani materialny, ani duchowy, i że daje się jedynie pomyśleć, ale nie przedstawić, jako wspólna podstawa tego, co cielesne i tego, co duchowe – wykracza u Schleiermachera daleko poza wpływ na niego Schellinga i sięga aż do pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych; również realizm Schleiermachera nie jest żadnym następstwem jego przejścia do filozofii przyrody, lecz [...] ma swoje własne, niezależne uzasadnienie w pojęciu religijnego oglądu”²⁰.

Dystans w stosunku do filozofii Schellinga – przede wszystkim w stosunku do jego wczesnych prac – w miarę upływu lat staje się u Schleiermachera coraz wyraźniejszy²¹. Oczywiście zgodzić się

¹⁹ Ibidem, s. 188–194.

²⁰ Ibidem, s. 291.

²¹ Nie ma żadnych danych, aby twierdzić, że Schleiermacher znał późniejsze prace Schellinga. Próby zmierzające do pokazania punktów zbieżnych między filozofią Schleiermachera a późniejszymi pracami Schellinga bazują wyłącznie na strukturalnym podobieństwie pomiędzy pojęciem „bezpośredniej samoświadomości”, które

należy z tezą, iż zarówno dla Schleiermachera, jak i dla Fichtego i Schellinga, filozofia jest teorią wiedzy, czyli taką wiedzą o wiedzy, która bada warunki możliwości podmiotowej wiedzy o przedmiocie. Ale różnica polega na tym, że nie dzieli on z nimi przekonania, iż teoria wiedzy musi przybrać formę konstrukcji dedukcyjnej, zgodnie z którą twierdzenia pochodne dają się wyprowadzić z zasad naczelnego systemu.

Nie ma również w filozofii Schleiermachera miejsca – najwyraźniej wychodzi to na jaw w „Dialektyce” – dla pojęcia podmiotu absolutnego, który byłby przejrzysty dla siebie samego i który na drodze dedukcji wyprowadzałby z siebie wiedzę o rzeczywistości. Albowiem podmiot nie jest zdolny do wydania sądu o historycznej rzeczywistości – niezależnie od indywidualnych doświadczeń.

Schleiermacher nie sądzi, jak Schelling, że warunkiem możliwości ludzkiej samoświadomości jest Ja absolutne, które generuje z siebie sferę „Nie-Ja”. Odrzuca również Fichteańsko-Schellingańską możliwość wglądu w to, co bezwarunkowe w „oglądzie intelektualnym” (*intellektuelle Anschauung*). Ponieważ podmiot nie jest w stanie za pomocą oglądu intelektualnego – rozumianego jako bezpośredni, bezpojęciowy, aczasowy, intuicyjny wgląd podmiotu w samego siebie – konstytuować przez ten akt swoje własne istnienie jako podmiotu zarazem oglądającego i oglądanego.

To Ja jako świadome siebie, jednocześnie podmiot i przedmiot, dany sobie bezpośrednio, jest w punkcie wyjścia systemu niewątpliwie „faktem”, a jednocześnie konieczną tezą pierwotną całej teorii wiedzy. Schelling sądzi, że „Nie-Ja” pierwotnie zawarte w „Ja” musi zostać zapośredniczone w czymś trzecim, które zawierałoby w sobie zarazem oba elementy. Tym poszukiwanym trzecim elementem, który zapośrednicza „Ja” z „Nie-Ja” – tym samym poddając je syntezie – jest „Ja skończone”²². Schelling mówi także

zakłada u swych podstaw pojęcie „transcendentnej podstawy” (czytaj: Boga), oraz odniesieniem w późnej filozofii Schellinga aktywnej samoświadomości do jej bezwarunkowej podstawy, czyli Boga. M. Frank jest jedynym znanym mi autorem, który zwraca uwagę na ten problem. Por. M. Frank: *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt am Main 1977, s. 104.

²² F. Schelling: AAI, 1, s. 284.

w tym kontekście o samoświadomości. Ludzka samoświadomość jest więc tym miejscem, w którym spotykają się to, co bezwarunkowe z tym, co uwarunkowane. Wniosek z tego taki, że akt samoświadomości uwarunkowany jest przez wyższego rzędu akt ludzkiego ducha, który z kolei odsyła do Ja absolutnego. Schelling nie dopuszcza w początkowym okresie swojej twórczości, podobnie zresztą jak Fichte, możliwości istnienia – bytującego poza podmiotami ludzkimi – Ja absolutnego. Założenie takie byłoby niezgodne z pierwotną ideą transcendentalizmu, to jest z tezą, że za punkt wyjścia należy brać doświadczenie rozumiane jako uświadamiana w akcie poznawczym jedność podmiotu i przedmiotu.

Schleiermacher polemizuje z tezą Fichtego-Schellinga, wedle której Ja absolutne daje się ugruntować za pomocą refleksji. Teza o istnieniu Ja absolutnego, generującego z siebie sferę „Nie-Ja”, zapośredniczonego w ludzkiej skończonej samoświadomości, reprezentuje tzw. refleksyjną teorię samoświadomości.

Podstawowy zarzut wobec tej teorii brzmi, iż refleksyjna teoria samoświadomości nie potrafi uchwycić obecności w każdym człowieku pierwotnego, nierefleksyjnego dostępu do siebie samego (*sich selbst Habens*)²³.

Nierefleksyjną teorię samoświadomości konstruuje Schleiermacher za pomocą pojęcia „bezpośrednia samoświadomość” (*unmittelbares Selbstbewußtsein*), które wskazuje na doświadczenie – znane każdemu człowiekowi – pierwotnego, nierefleksyjnego, bezpośredniego obcowania z samym sobą²⁴. Pojęcie bezpośredniej samoświadomości wysunięte jest polemicznie w stosunku do refleksyjnego modelu samoświadomości. Schleiermacher „uzupełnia” nieosiągalną w refleksji jedność samoświadomości o obcowanie z nią przez podmiot w uczuciu. Absolutna władza podmiotu – tak dobitnie wyeksponowana w idealistycznym myśleniu – załamuje się w filozofii Schleiermachera na doświadczeniu przez podmiot swojej jedności. Refleksja nie jest w stanie ani wyprowadzić z siebie jedności samoświadomości, ani jej w sobie ugruntować; podmiot zastaje ją jako daną przed wszelką refleksją.

²³ F.E.D. Schleiermacher: *Dialektik*, hrsg. von Odebrecht. Leipzig 1942, s. 289.

²⁴ *Ibidem*, s. 287 i 290.

Tezę tę artykułuje Schleiermacher w „Dialektyce” – swoim głównym dziele filozoficznym – za pomocą pojęć: „bezpośrednia samoświadomość” i „transcendentna podstawa” (*transzendentner Grund*). W przeciwieństwie do Schellinga Schleiermacher wykracza poza samoświadomość pytając o warunek jej jedności. Właśnie pojęcie „transcendentna podstawa” wskazuje, po pierwsze, na to, że podmiot ma swój bytowy fundament poza samym sobą; po drugie: jego własny fundament jest niedostępny dla refleksji, ponieważ poprzedza on wszelkie myślenie i dlatego nie pojawia się w żadnym określonym czasie²⁵. Oba pojęcia „transcendentna podstawa” i „bezpośrednia samoświadomość” są do siebie odniesione: w bezpośredniej samoświadomości podmiot doświadcza obecności transcendentnej podstawy.

Schleiermacher eksplikuje w „Dialektyce” konstruktywne rozwinięcie „bezpośredniej samoświadomości” w formie „uczucia zależności” (*Abhängigkeitsgefühl*) podmiotu od „transcendentnej podstawy”. Doświadczenie zależności samoświadomości od istniejącej poza nią transcendentnej podstawy jest również przedmiotem rozważań największego dzieła teologicznego Schleiermachera, a mianowicie „Der christliche Glaube”. Schleiermacher utrzymuje w nim, że człowiek doświadcza w uczuciu religijnym „absolutnej zależności” (*schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*) od Boga²⁶.

Niedostępność bytu podmiotu dla jego refleksyjnego ujęcia, absolutna zależność władzy refleksji od założonego w niej określenia przez „innego” (w naszej bezpośredniej samoświadomości jest zawsze założona jej transcendentna podstawa) zmusza nas – twierdzi Schleiermacher – do przekroczenia obszaru refleksji, rozwijanej monologicznie przez podmiot, i podjęcia próby zbudowania dialogicznej teorii wiedzy, której ostatecznym fundamentem jest nigdy w pełni nienazwany Bóg.

Innym poważnym zarzutem jaki stawia Schleiermacher wobec filozofii transcendentnej Fichtego i Schellinga jest to, że w swojej ogólnej obiektywnej wiedzy abstrahuje ona od wszelkiej indywidualności. Schleiermacher: „Od niej całkowicie odchodzą zwykłe

²⁵ Ibidem, 291.

²⁶ F.E.D. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*. Berlin 1960, s. 23 i 30.

formuły transcendentalnej filozofii, która ustanawia ogólną obiektywną wiedzę, abstrahując przy tym od wszelkiej indywidualności; ale w ten sposób można tylko otrzymać beztreściową i nieokreśloną formę²⁷. W formułach transcendentalnej filozofii zmierzają Fichte i Schelling, zdaniem Schleiermachera, do ustanowienia zasad dla ogólnie ważnej wiedzy, abstrahując przy tym od faktu, iż wiedza zawiera też indywidualne doświadczenia²⁸, które do niej wnosi człowiek określony przez historię.

Idei „najwyższej i obiektywnej wiedzy” nie można, wedle autora „Dialektyki”, w sposób zadowalający określić, jeśli konstruuje się ją tylko w oparciu o ideę „ogólności” rozumu, i abstrahuje się przy tym od faktu, iż każda wiedza jest w sposób indywidualny ukształtowana przez takie czynniki, jak np. język określonego historycznie „kręgu językowego” (*Sprachkreis*), w jakim jest ona sformułowana.

Filozofia Schleiermachera nie zna właściwie żadnej ogólnej zasady wiedzy, do której można by sprowadzić – jak to ma miejsce u Fichtego i Schellinga – poszczególne formy wiedzy.

„Dialektyka” – podstawowe dzieło filozoficzne Schleiermachera – jest polemicznie wymierzona przeciwko ówczesnej wersji idealizmu: już to przeciwko Fichteańskiemu ujęciu zadania filozofii transcendentalnej jako subiektywno-teoretycznej konstrukcji obiektywności na podstawie samoświadomości, już to przeciwko Schellingańskiemu ujęciu filozofii jako filozofii identyczności. Transcendentalna filozofia podejmuje próbę wyjaśnienia przedmiotu na podstawie ludzkiej świadomości w formie nieskończonego procesu zapośredniczenia ze sobą samą świadomości. I tak na przykład Schelling wykazuje w „Systemie transcendentalnego idealizmu”, że także wyjaśnienie przyrody daje się sprowadzić do tych samych „biegunowych sił”, które w samoświadomości objawiają się jako przeciwieństwo między tym, co „obiektywne” (przedmiotowe) a tym, co „subiektywne” (aktywność świadomości), i że dopiero w nieskończonym ciągu zapośredniczeń samoświadomości może

²⁷ F.E.D. Schleiermacher: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hrsg. von O. Braun. Leipzig 1913, s. 5.

²⁸ *Ibidem*, s. 175.

dokonać się przewyższenie tego przeciwieństwa. A więc samoświadomość jest dlań „ostateczną podstawą” uzgodnienia ze sobą przeciwieństw, jakie określają proces „dziania się” w świecie²⁹.

Schleiermacher w swej teorii wiedzy zaprzecza możliwości bezpośredniego odniesienia wiedzy do tzw. wiedzy pierwszej, prawdziwej (*Urwissen*), którą dla Schellinga reprezentuje identyczność tego, co idealne z tym, co realne. Schleiermacher odrzuca możliwość refleksyjnego ujęcia absolutu przez skończony rozum ludzki; jedność przeciwstawnych elementów absolutu: idealność–realność, nie jest dostępna myśleniu, lecz może jedynie – twierdzi Schleiermacher – zostać uobecniona w uczuciu.

W zgodzie z zasadą indywidualności odrzuca on możliwość wydedukowania z zasad naczelnych wiedzy całego systemu wiedzy, przy abstrahowaniu od wiedzy rzeczywistej, tj. od obiektywnego poznania rzeczywistości w jej indywidualnym ukształtowaniu. Dialektyka Schleiermachera nie jest tym typem refleksji transcendentalnej nad wiedzą, w zgodzie z którym dałoby się z naczelnych zasad wydedukować zarówno treść jak i formę poszczególnych nauk.

Również w późniejszym okresie twórczości, w którym przeciwstawił Schelling filozofii wychodzącej od świadomości – nazwanej przez niego „filozofią negatywną” (*negative Philosophie*) – tzw. „filozofią mitologii i objawienia” (*Philosophie der Mythologie und Offenbarung*), nie przekroczył on sfery filozofii transcendentalnej. Również i tu wiodący problem jest wyznaczony przez pytanie o podstawę dla nieskończonej aktywności samoświadomości.

Schelling sprowadza – wedle interpretacji Waltera Schulza – przewyższenie przeciwieństwa między tym, co obiektywne a tym, co subiektywne do Boga, który w tej aktywności zapośredniczania jest pomyślany jako jej ostateczna podstawa³⁰. „Filozofia pozytywna” Schellinga nie zakłada Boga w sposób bezkrytyczny jako istotę najwyższą, która leży poza ludzkim poznaniem, lecz jedynie uznaje go za zasadę ostatecznego przewyższenia przeciwieństwa między

²⁹ F. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. von R. Schulz. Hamburg 1957, s. 108 i s. 279.

³⁰ W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart 1955, s. 5.

tym, co obiektywne a tym, co subiektywne: przeciwieństwa, które jest obecne w każdym ludzkim poznaniu i doświadczeniu. Bóg jest tu ujęty jako „czysta aktywność” (*reine Tätigkeit*) zapośredniczająca to, co obiektywne z tym, co subiektywne, a samo to przeciwieństwo jest ustanowione w nim jako „absolutna identyżność” (*Absolut-Identisches*). Od Boga nie wychodzi przeto zupełnie odmienne określenie przedmiotu, mianowicie takie, jakie nie musiałoby odsyłać do nieskończonego ciągu zapośredniczeń samoświadomości. Bóg oznacza jedynie w „późnej” filozofii Schellinga absolutny początek, który jednocześnie jest ostateczną podstawą aktywności samoświadomości, określającej dzięki niej swój przedmiot³¹.

W „*Philosophie der Offenbarung*” dokonuje Schelling również destrukcji refleksyjnego modelu podmiotowości. Nie jesteśmy tu w stanie w sposób wyczerpujący prześledzić tego fascynującego wątku myśli Schellinga. Chcielibyśmy tylko podkreślić fakt, iż stosunek Ja absolutnego – używając języka Schellinga – ustanawiającego siebie samego dzięki absolutnej wolności jako „czystą niezróżnicowaną identyżność” (*differenzlose Identität*) – do samoświadomości czystej jako jedności złożonej z przedmiotu i podmiotu pozostaje jednym z najistotniejszych problemów także w pracach Schellinga powstałych po roku 1800.

Otóż okazuje się w wielu analizach wiedzy, opartej na naczelnej zasadzie Ja absolutnego, że absolut ujęty jako „czysta identyżność” musi zostać pomyślany jako realna podstawa wiedzy. Ale właśnie to nasuwa problem, mianowicie, jeśli pomyślimy absolut jako różny od wiedzy, to wtedy już zawsze ustanawiamy go jako przedmiot dla samoświadomości. Albo inaczej to wyrażając: istnienie absolutu nie tylko musi zostać pomyślane, ale tak naprawdę musimy przyjąć jego istnienie, ponieważ „produkuje” on wiedzę samoświadomości. Problemem pozostaje jednak to, jak samoświadomość ma siebie samą zrozumieć. Z jednej strony bowiem – nie może ona być swoją własną podstawą, ponieważ samoświadomość jest w sobie zróżnicowana i tym samym uwarunkowana, z drugiej zaś – samoświadomość nie potrafi właściwie ani uchwycić, ani

³¹ H. Kimmerle: *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus*. „Kant-Studien” 51, 1959/60, s. 413.

pomyśleć absolutu jako podstawy samoświadomości, istniejącej niezależnie od niej samej. Jednakże wiedza konieczna na temat tej podstawy musi być dana, w przeciwnym razie żadna wiedza nie byłaby wiedzą prawdziwą. Należy więc odkryć w filozofii prawdziwy związek absolutu z samoświadomością³².

Podstawowy problem filozofii Schellinga to rzeczywisty związek absolutu i samoświadomości, absolutnej i relatywnej jedności³³. Problem stosunku absolutu do samoświadomości stopniowo będzie rozwiązywany u tego filozofa poprzez jego odniesienie do idei transcendentalnej historii Ja.

Transcendentalna historia Ja – to kolejne następujące po sobie uprzedmiotowienia podmiotu w skończonych jego upostaciowaniach, którymi rządzi początkowo nieuświadomiana przez Ja teleologia. Proces stwarzania przedmiotowości przez Ja jest jednocześnie procesem jego narodzin, a celem ostatecznym tego ruchu jest samopoznanie³⁴. Schelling tematyzuje w rozprawie „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre” (1796/1797) po to historię samoświadomości, żeby wykazać, jak duch stopniowo dochodzi do naoczności siebie samego w czystej samoświadomości; a więc odwołanie się do prahistorii samoświadomości służy tu zrozumieniu genezy i istoty samoświadomości. Przejście Schellinga do filozofii natury jest określane przez takie rozumie-

³² Do tego samego problemu odnosi się zarzut Hölderlina, który krytykuje pojęcie Ja absolutnego. Hölderlin pisze: „Dla Ja absolutnego nie istnieje żaden przedmiot, ponieważ w przeciwnym razie nie zawierałaby się w nim cała realność; jednakże świadomości nie daje pomyśleć się bez przedmiotu. Kiedy sam jestem tym przedmiotem, to jako taki jestem ograniczony, ponieważ istnieję w czasie – a więc istnieję w sposób absolutny. Wniosek z tego taki, że w Ja absolutnym nie daje się pomyśleć żadnej świadomości, o ile nie mam żadnej świadomości, o tyle jestem dla siebie niczym; a więc i Ja absolutne jest dla mnie niczym”. F. Hölderlin: *Sämtliche Werke*, Bd. 6,1: *Briefe*, hrsg. von A. Beck. Stuttgart 1954, s. 155.

³³ F. Schelling znajdował dla poszukiwanej absolutnej jedności w kolejnych fazach rozwoju swojego systemu filozoficznego różne pojęcia: od „oglądu intelektualnego”, poprzez „myślenie czyste” (*reines Denken*), następnie „rozum absolutny” (*Absolute Vernunft*) po pojęcie „ekstazy rozumu” (*Extase der Vernunft*); por. H.M. Baumgartner: *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1977, s. 84.

³⁴ R. Panasiuk: *Schelling*. Warszawa 1988, s. 31.

nie samoświadomości, które pokazuje niepewność refleksyjnego ujęcia samoświadomości w jej odniesieniu do absolutu. Idea „oglądu intelektualnego” popada teraz w niełasę, a samo refleksyjne myślenie staje się problematyczne, stopniowo szukając swojego źródła – tym samym możliwości uzasadnienia filozofii – w obszarze, który leży poza i u podstaw refleksji rozwijanej przez samoświadomość. Schelling zakorzenia, z jednej strony, swoją transcendentalną historię Ja w bycie przyrodniczym, w dynamice procesów czysto fizykalnych, następnie zaś organicznych. Z drugiej zaś, próbuje wyprowadzić materię ze świadomości i zinterpretować ją jako jej wytwór³⁵. Nie jest naszym celem przedstawienie filozofii przyrody Schellinga, jedynie sygnalizujemy ogólną ideę, przy pomocy której próbuje on rozwiązać problem stosunku absolutu do samoświadomości. Należy również podkreślić, iż tzw. „późny” Schelling podejmuje na nowo ten problem³⁶. Widać już tu wyraźnie jak daleko odszedł od modelu refleksyjnej teorii podmiotowości, która dominowała w jego pracach do 1800 roku. Okazuje się teraz, iż rozum ujęty jako nieskończona siła poznania, jako absolutna wiedza, nie osiągnął jeszcze w filozofii identyczności, pełnej przejrzystości, albowiem nie pojął w pełni swojej niemocy wobec własnej podstawy, która go dopiero umożliwia.

W „Philosophie der Offenbarung” dokonuje Schelling ostatecznego kroku w destrukcji refleksyjnego modelu podmiotowości, pokazując, iż rozum w swoich dokonaniach odniesiony jest do bytu danego mu w sposób przedrefleksyjny (*unvordenklich*) jako swojego absolutnego Prius. Dopiero z tej perspektywy rozum może siebie ująć jako jednocześnie ustanowiony i umożliwiony, a ów byt (Prius) myśleć przy pomocy własnych apriorycznych pojęć, ujętych jako

³⁵ Ibidem, s. 33; por. także H.M. Baumgartner: *Ich–Freiheit–Natur. Schellings Weg zur Naturphilosophie*. Stuttgart 1989.

³⁶ H.M. Baumgartner: *Vernunft im Übergang zu Geschichte*, s. 178–179; por. także M. Frank (Hrsg.): *Schelling. Philosophie der Offenbarung*. Frankfurt am Main 1987, s. 43–46. Zwłaszcza cenne są tu wykłady monachijskie z 1832/33 r., które są interpretowane bądź jako spełnienie się do końca myśli Schellinga, bądź jako krytyczne zniesienie idealistycznej filozofii (jedno oczywiście nie wyklucza drugiego); por. W. Schulz: *Die Vollendung...*; tenże: *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*. Pfullingen 1979, s. 241 i 243.

potencje bytu, takich jak potencje: możliwości, konieczności i powinności (*Seinskönnens, Seinsmüssens und Seinssollens*).

Natomiast myśl Schleiermachera kieruje się już od samego początku inną intencją niż transcendentálna spekulacja. Wskazuje na to chociażby znana formuła z „Mów o religii”, pierwszego systematycznego przedstawienia filozofii Schleiermachera – „ogłąd uniwersum”, w której dochodzi do głosu zależność jego filozofii od filozofii Kanta i Spinozy.

Pojęcie „ogłąd uniwersum” oznacza bowiem taką władzę ludzkiego „umysłu” (*Gemüt*), która sytuuje się obok teoretycznej i praktycznej władzy poznania i działania. Ma ona być, wedle autora „Mów o religii”, ich wspólnym korzeniem³⁷. Schleiermacher oddaje tę „trzecią władzę ludzkiego umysłu”, w drugim wydaniu „Mów o religii” (1806) przez pojęcie uczucia (*Gefühl*)³⁸. Odniesienie człowieka do uniwersum zostaje tu opisane przez relację dwuczłonową, mianowicie jako stosunek pasywności (*Passivität*) do aktywności (*Tätigkeit*). Aktywnym czynnikiem w tym „rzadkim i wzniosłym doświadczeniu” naszej jedności z uniwersum³⁹, które ma charakter głęboko religijny, nie jest człowiek, lecz uniwersum. Człowiek jest w tym religijnym przeżyciu czynnikiem pasywnym, i to właśnie umożliwia ujawnienie się w nim „aktywności uniwersum” (*Tätigkeit des Universums*)⁴⁰.

Schleiermacher przejmuje od Spinozy pojęcie substancji nieskończonej i koncepcję przedstawiania się nieskończoności w poszczególnych skończonych przedmiotach. Zgodnie z tezą Spinozy twierdzi – najpierw w dziele „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems”, a później w „Mowach o religii” – iż w poszczególnych przedmiotach dane jest każdorazowo, w specyficzny dla nich sposób, to, co nieskończone⁴¹. Określenia (*modi*) substancji w poszczególnych przedmiotach ujmuje Schleiermacher – jest to idea

³⁷ F.E.D. Schleiermacher: *Über die Religion*, hrsg. H.J. Rothert. Hamburg 1958, s. 26.

³⁸ H. Süsskind: *op.cit.*, s. 131.

³⁹ F.E.D. Schleiermacher: *Über die Religion*, s. 41.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 32.

⁴¹ *Ibidem*, s. 32.

przejęta od Kanta – jako zróżnicowanie wszystkiego tego, co istnieje, pod względem czasowo-przestrzennym, które może być percypowane dzięki formom naoczności poznającego podmiotu. Obecność tego, co nieskończone w poszczególnym przedmiocie daje pogodzić się z czasowo-przestrzennym określeniem przedmiotu, i jest przystosowane, w bliżej nie wyjaśniony sposób, do form ludzkiej naoczności.

Uchwycenie „wielkości i wzniosłości uniwersum” dokonuje się w człowieku, dzięki obecnemu w nim „zmysłowi i smakowi dla tego, co nieskończone”⁴² (*Sinn und Geschmack für's Unendliche*). Poczucie „wielkości uniwersum” dane jest w zarówno w świadomych aktach pasywnego poznania, jak i w aktywnym działaniu człowieka. Zaś samo określenie „ogład uniwersum” odsyła do takiej władzy w ludzkim umyśle, jakiej dziedzina przejawiania się leży w sferze wewnętrznych kategoryalnych określeń przedmiotu. Co więcej – „aktywne uniwersum” przypisuje przedmiotom ludzkiego poznania i działania taki szczególny charakter, jaki sprawia, że przynależą one do jedności tego, co nieskończone.

Z perspektywy polemiki Schleiermachera z transcendentalną filozofią należy zaznaczyć, iż w ten sposób w przedmiocie ludzkiego poznania czy działania zostają odkryte takie określenia, jakie nie są uwarunkowane przez formy ludzkiej świadomości, lecz tylko są przez nią pasywnie przyjmowane.

W filozofii transcendentalnej – zgodnie z zasadą Kanta – przedmiot poznania określony jest wyłącznie przez warunki doświadczenia zawarte w świadomości transcendentalnej. Natomiast określenia przedmiotu, z jakim mamy do czynienia w „Mowach o religii”, nie wychodzą od form ludzkiej świadomości, lecz od jakiejś instancji leżącej poza lub ponad nią. A takie określenie przedmiotu, które nie pochodzi od form ludzkiej świadomości, lecz od jakiejś instancji leżącej poza lub ponad świadomością, nie daje pomyśleć się w perspektywie transcendentalnej filozofii Schellinga⁴³.

Wydaje się jednak, że jeszcze dobitniej dochodzi do głosu opozycja Schleiermachera wobec filozofii transcendentalnej (Fichtego,

⁴² Ibidem, s. 30.

⁴³ H. Kimmerle: *Das Verhältnis...*, s. 415.

Schellinga, Hegla) w tezie, iż w filozofii należy odrzucić absolutny punkt widzenia, ponieważ struktura ludzkiego rozumu jest dialogiczna. Polega ona na tym, że ludzie tylko poprzez rozmowę mogą dojść do zgodności stanowisk w obszarze wiedzy.

Schleiermacher wiąże w „Dialektyce” starą antyczną koncepcję dialektyki z zasadą chrześcijańskiej teologii, wedle której logos niejako z góry ma charakter historyczno-osobowy, przejawiając się w dialogicznym procesie⁴⁴.

Schleiermacher powołuje się przy określeniu znaczenia słowa „dialektyka” na Platona i grecką etymologię: *διαλεξσαι* – oznaczało sztukę prowadzenia rozmowy⁴⁵. W „Dialektyce” odnosi Schleiermacher transcendentálną refleksję do możliwych warunków dialogu nakierowanego na osiągnięcia wiedzy. Z tego punktu widzenia dialektyka jest teorią rozmowy, której przedmiotem jest wiedza.

Zbliża to „Dialektykę” do hermeneutyki, którą wykładał Schleiermacher równolegle do dialektyki w roku 1822. Hermeneutyka leży na przeciwnym biegunie względem dialektyki i jest ściśle do niej odniesiona⁴⁶. Celem Schleiermachera jest ugruntowanie obu dyscyplin jako „podstawowych nauk o rzeczywistości ludzkiego bytu”. Z takim ujęciem „Dialektyki” zgadza się R. Odebrecht z W. Diltheyem, którego wielka interpretacja Schleiermachera ukazała się nie tak dawno⁴⁷.

Ujęcie sensu „Dialektyki” jako dialogicznej teorii wiedzy uwiarygodnia stwierdzenie, iż Schleiermacher do tradycyjnego modelu teoriopoznawczego, zbudowanego na relacji podmiot–przedmiot, wprowadza trzeci czynnik, mianowicie inny podmiot. Charakterystyczną cechą dialogicznej teorii wiedzy Schleiermachera jest to, że po pierwsze: proces myślenia odbywa się w formie toczonego

⁴⁴ F. Kaulbach: *Schleiermachers Idee der Dialektik*, [w:] Z.f.Th.u.K. 10. Bd. (1968), s. 229.

⁴⁵ F.E.D. Schleiermacher: *Dialektik*, s. 47.

⁴⁶ Ibidem, s. XXIII.

⁴⁷ W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*, 2. Bd., 1. Halbband: *Schleiermachers System als Philosophie, aus dem Nachlaß von W. Dilthey mit einer Einleitung*, hrsg. von M. Redeker. Berlin 1966.

między indywiduami sporu⁴⁸, i po drugie: proces myślenia jest ściśle odniesiony do języka⁴⁹.

A więc okazuje się, że „zahamowania” doświadczone na drodze dążenia do wiedzy (np. zarzuty, zastrzeżenia, niejasności, niezrozumienia itd.) mają produktywny charakter i są równie ważne dla procesu poznania, co sam przedmiot; myślenie, które zgadza się z bytem ostatecznie urzeczywistnia się w formie consensusu osiągniętego między uczestnikami rozmowy.

⁴⁸ F.E.D. Schleiermacher: *Dialektik*, s. 5.

⁴⁹ F.E.D. Schleiermacher pisał już w *Monologach* (1800) o tym, że język nadaje myśleniu jego „właściwy ton” (*Grundton*), „akcent serca” (*Akzent des Herzens*). Poprzez język indywiduum wyraża swoją niepowtarzalność, to co w nim „szczególne i jedyne w swoim rodzaju”. Jednocześnie język jest tu ujęty jako „[...] der reinste Spiegel der Zeit, ein Kunstwerk, worinnen ihre Geist sich zu erkennen giebt” (*Monologen*. Leipzig 1902, s. 63).