

Piotr Dehnel

O stosunku Schellinga do „teorii wiedzy” Fichtego

Pierwsze ściśle filozoficzne pisma Schellinga powstały dzięki bezpośredniej inspiracji dzieł Fichtego i mogą być uznane za swoisty komentarz do pierwotnych wersji *Wissenschaftslehre*. Jeszcze w okresie „filozofii identyczności” pozostawała „teoria wiedzy” dominującym, choć już nie jedynym, punktem odniesienia wyznaczając granice, w jakich poruszało się Schellingiańskie myślenie. Dlatego też niemal w każdym fragmencie swej struktury i w każdym momencie swego rozwoju myślenie to odsyła do pism Fichtego. Robi to nie zawsze w sposób afirmatywny, czasami nawet narzuca swój porządek i swoje kategorie. W artykule tym chciałbym przeanalizować podstawowe aspekty stosunku Schellinga do „teorii wiedzy” Fichtego. Materiałem będą pisma obu filozofów z lat 1776-1794. Podjęcie zagadnienia jest, jak sądzę, ważne dla zrozumienia nie tylko początków filozofii Schellinga, ale również jego dokonań w okresie późniejszym.

*

Fichte przebywał na uniwersytecie w Tybindze, gdzie studiował też Schelling, Hegel i Hölderlin, dwukrotnie¹: w czerwcu 1793 r., w drodze do Zurychu, oraz w maju 1794 r., kiedy to udawał się do Jeny. Po raz pierwszy witano go na uniwersytecie jako autora *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, która przyniosła mu uznanie w ca-

¹ Por. H. Fuhrmans, „Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790 - Herbst 1795” w: M. Frank, G. Kurtz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfänge*, Frankfurt/M 1975, s. 66 n.

łych Niemczech, do czego przyczyniło się niewątpliwie znane zamieszanie wokół autorstwa rozprawy. Po raz drugi natomiast jako autora anonimowo wydanych pism rewolucyjnych: *Beitrag zur Berechtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* oraz *Zurückforderung der Denkenfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten*. Kiedy więc młody Schelling spotkał Fichtego wiedział już, że jest on autorem wyżej wspomnianych pism. Były to prace o nastawieniu wybitnie etycznym, należące do „filozofii praktycznej” w kantowskim sensie. Podczas drugiego pobytu filozofa w Tybindze, w maju 1794 roku, Schelling miał jednakże okazję poznać „innego” Fichtego – twórcę *Wissenschaftslehre*. Fichte, który na przełomie 1793/94 dokonał nowego odkrycia, z pewnością w ogólnych choćby zarysach przedstawił słuchaczom podstawowe założenia swojej nauki. Wkrótce też ukazuje się programowe pismo *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* („O pojęciu teorii wiedzy”, 1794). Jego egzemplarz otrzymał również i Schelling, który zareagował natychmiast pisząc rozprawę *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* („O możliwości pewnej formy filozofii w ogóle”, 1794). Młody filozof przesłał swą pierwszą filozoficzną próbę autorowi *Powołania człowieka* dołączając list², w którym zapewnił, że jego praca była jedynie wyrazem podziękii za naukę, jaką udzieliły mu podziwiane pisma mistrza. Schelling powołuje się też na wspomnianą rozprawę Fichtego, która „dała światu filozoficznemu nowe wielkie idee”. Niestety nie znamy odpowiedzi na ten list. Wiadomo jednak, że pismo Schellinga zwróciło uwagę Fichtego, który w „Przedmowie” do drugiego wydania *Über den Begriff...*³ poruszył sprawę dwóch recenzji, jakie ukazały się w „*Annalen der Philosophie und philosophisches Geistes*”⁴ w 1795 roku. Pierwsza z nich, opublikowana anonimowo, dotyczyła właśnie *Über die Möglichkeit...*, druga natomiast, autorstwa J.S. Becka, traktowała

² List Schellinga do Fichtego z 26 listopada 1794 r. w: *Fichtes und Schelling philosophischer Briefwechsel*, Stuttgart & Augsburg 1856, s. 1 n.

³ Zob. *Fichtes Werke. Auswahl in sechs Bände*, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1911, t. I, s. 162. Dalej wydanie to będę cytował jako FW.

⁴ Por. *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von L. Plitt, Leipzig 1869, s. 57.

o rozprawach Fichtego *Über den Begriff...* oraz *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Charakter obu recenzji był wybitnie krytyczny, przy czym recenzja pisma Schellinga stanowiła po prostu odrzucenie jego poglądów. Fichte przytaczając obie recenzje chciał – jak pisze – „przytoczyć coś z historii recepcji ‘teorii wiedzy’” [FW, I., s. 162]. Nawiązując do pracy Schellinga bronił go przed negatywną oceną anonimowego krytyka. Sam Schelling odpowiadając na zarzuty na łamach *Jenaer Allgemeine Literaturzeitung* zaznaczył, że recenzja jego rozprawy nie nadaje się do antykrytyki, a niektóre uwagi są wręcz szkodliwe dla czytelnika. Ich sprostowanie zapowiedział w przedmowie do następnego dzieła, które nosić miało tytuł *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* („O Ja jako zasadzie filozofii”). Reakcja na ukazanie się pisma Schellinga nie była więc zbyt głośna. Można powiedzieć, że pozostało ono raczej niezauważone. Z pewnością też nie znalazłoby się w kręgu uwagi samego Fichtego, gdyby nie zbieżność pojawienia się wspomnianych wyżej recenzji.

1. *Filozofia filozofii*

Rozprawa *Über die Möglichkeit...*, jak sugerował jej autor już w pierwszych partiach tekstu, wyrastała z tego samego kręgu poszukiwań systematycznej jedności filozofii krytycznej Kanta, jaki wytyczyły prace Reinholda, Maimona czy Becka. Schelling pisze: „Myśli, które rozwinięte zostały w niniejszej rozprawie i z którymi autor nosił się już jakiś czas, odżyły w nim ponownie dzięki najnowszym wydarzeniom w świecie filozoficznym. Został on na nie naprowadzony dzięki studium *Krytyki czystego rozumu*, w której od początku nie było nic bardziej niejasnego i trudnego, jak próba uzasadnienia formy wszelkiej filozofii bez ustanowienia jakiegokolwiek zasady, dzięki której byłaby uzasadniona nie tylko sama praforma leżąca u podstaw wszelkich form poszczególnych, ale i jej konieczny związek z niezależnymi od niej formami poszczególnymi” [I, s. 87]⁵. Schelling nawią-

⁵ Dzieła Schellinga cytuję bez skrótu literowego, jedynie według tomu i strony na podstawie wydania: F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856-1861.

zuje tutaj do sporu, jaki toczył się wśród pierwszych interpretatorów Kanta o tak zwaną „naczelną zasadę filozofii”. Pierwszym myślicielem, który wystąpił z żądaniem rozwinięcia *Krytyki* w system był Karl L. Reinhold. Według Reinholda Kantowska krytyka rozumu nie jest „filozofią z jednej bryły”, gdyż w części teoretycznej wychodzi od doświadczenia, w praktycznej natomiast od prawa moralnego. System zaś postuluje przyjęcie pewnej „naczelnej zasady”, z której wynikałyby w sposób konieczny wszystkie inne twierdzenia stanowiące jego treściową zawartość. Stąd tak zwana *Elementarphilosophie* w miejsce Kantowskich analiz „władz” poznawczych wprowadza analizę „elementów” świadomości w intencji odnalezienia na tym najniższym poziomie poznania konstytuującej system „zasady naczelnej”. Reinhold nazwał ją „zasadą świadomości” (*Satz des Bewußtseins*) i sądził, że to ona jest właśnie tym, co Kant we „Wstępie” do *Krytyki czystego rozumu* określił mianem „wspólnego pnia poznania pojęciowego i zmysłowego”. Próba Reinholda nie spotkała się jednak z aprobatą Fichtego, który już w *Rezension des Aenesidemus* (1794) poddał ją krytyce. Również i w Schellinga ocenie *Elementarphilosophie* widać wyraźny wpływ lektury *Rezenzji*. Jak się później okaże odegrała ona w intelektualnej ewolucji autora *Über die Möglichkeit...* rolę szczególną.

Mimo krytyki, zarówno Fichte jak i idący w jego ślady Schelling aprobowali ogólny kierunek dążeń do rozwinięcia „krytyki” w pełny system wiedzy, o jakim często wspominał Kant. Rozprawa *Über die Möglichkeit...* w podjęciu problemu „zasady naczelnej” miała za zadanie odpowiedzieć na pytanie o możliwość filozofii jako nauki. Cały zaś spór o absolutnie pierwszy początek filozofii, jak i jego pozytywne rozwiązanie ujmuje Schelling w perspektywie Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*, a praca jego jest po prostu afirmacją stanowiska Fichtego. W istocie bowiem program przeformułowania Kantowskiego transcendentalizmu w pełny system wiedzy był równoznaczny z nadzieją stworzenia filozofii jako nauki. Ale jeśli używano wówczas pojęcia nauki to bynajmniej nie w znaczeniu wiedzy empirycznej, której źródłem jest obserwacja i eksperyment, tj. takim, jakie bliższe byłoby naszemu współczesnemu rozumieniu nauki. Dla myślicieli okresu idealizmu niemieckiego pojęcie nauki nie oznaczało nic innego jak filozofię rozumianą jako wiedzę o ostatecznych i pierwotnych

zasadach bytu i myślenia ujętą w formę systemu.⁶ I w tym właśnie sensie swą filozofię nazywa Fichte *Wissenschaftslehre* (nauką o nauce – filozofią filozofii), Hegel pisze natomiast *Fenomenologię ducha* jako pierwszą część nie zrealizowanego projektu *Systemu nauk*, a jedno z głównych jego dzieł nosi tytuł *Nauka logiki*.

Schelling, podobnie jak Fichte stawia problem możliwości filozofii jako nauki, czyli jako systemu. Przy czym motywem przewodnim analizy Schellinga jest rozróżnienie pomiędzy formą a treścią.⁷ Filozofia, jeśli ma być nauką, musi posiadać określoną treść w określonej formie. Połączenie treści i formy nie może być przypadkowe, ale musi mieć jakąś głębszą podstawę. W tym drugim przypadku forma i treść warunkują się wzajemnie, co jest do pomyślenia jedynie jeśli przyjmujemy, że zarówno treść, jak i forma są podporządkowane jednej „zasadzie naczelnej” (*Grundsatz*). Schelling nie wychodzi więc poza to pojęcie filozofii, jakie znajdujemy u Fichtego. Z tym, że kładzie on wyraźny nacisk na strukturę pierwszej zasady. Schelling pyta następnie o to, jakiego rodzaju ma być to zasada – materialna czy tylko formalna. Według autora *Über die Möglichkeit...* materialną była zaproponowana przez Reinholda „zasada świadomości”, która jako taka pozostaje zawsze twierdzeniem uwarunkowanym, co *eo ipso* dyskwalifikuje ją jako naczelną zasadę filozofii, gdyż ta musi być nieuwarunkowana, czyli nie może mieć nic ponad sobą. Formalną była natomiast zasada filozofii Leibniza. „Ale nie istnieje żadna ogólna forma, która w sposób wolny od konieczności warunkowałaby dowolną treść [...] tak jak nie istnieje żadna nieuwarunkowana forma ogólna, która w podobny sposób warunkowałaby treść jedynie dla niej możliwą.” [I, s. 94]

Błąd wszelkich dotychczasowych prób rozwiązania problemu „naczelnej zasady” filozofii tkwi zdaniem Schellinga w tym, że starano się rozwiązać zawsze tylko część problemu – znaleźć albo treść, albo formę. Albo zasada była formalna i wówczas brakowało jej określoności, albo też materialna i wówczas brakowało jej realności. Aby

⁶ Por. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, s. 19 nn.

⁷ Por. I, s. 89 n.

uniknąć tych błędów należy przyjąć zasadę, która jest zarówno formalna, jak i materialna. Taką zasadą jest dla Schellinga pierwotne samo siebie ustanawiające Ja. Dalsze dedukcje pierwotnej zasady, jakie znajdujemy w rozprawie *Über die Möglichkeit...* nie wykraczają poza to, co zostało już powiedziane w *Über den Begriff...* Fichtego. Chodzi tu o dialektykę samoodniesień Ja i Nie-Ja. Pewną samodzielnością odznacza się natomiast krytyka Kanta. Schelling stawia Kantowi trzy zarzuty⁸: po pierwsze, odróżnienie sądów analitycznych i syntetycznych jest rezultatem braku zasady, która uzasadniałaby ich jedność; po drugie, w tablicy kategorii brak wewnętrznego związku między kategoriami a praformą myślenia, to znaczy formą analityczną i syntetyczną. Wprawdzie wewnątrz każdej z głównych grup kategorii istnieje pewien rodzaj dialektyki, na przykład trzecia wynika z połączenia pierwszej i drugiej, ale Kant nie rozpoznał praformy myślenia w ogóle, co wynika z tego – i to jest trzeci zarzut skierowany pod adresem Kanta – że zbyt zawężony został obszar przedmiotowy, do którego mają odnosić się te kategorie. Zdaniem Schellinga, kategoria stosunku znajdująca się na trzecim miejscu w tablicy kategorii jest nie tylko podstawą wszystkich pozostałych, ale w istocie okazuje się praformą myślenia analitycznego i syntetycznego oraz formą będącą rezultatem ich połączenia.⁹ Tym samym Schelling idzie nieco dalej niż Fichte, ponieważ z dedukcji zasad: 1. Ja jestem Ja; 2. Jeśli istnieje Ja, to musi istnieć również nie-Ja; 3. Ja i nie-Ja określają się wzajemnie wyprowadza pierwotne formy sądzenia w ogóle, a nie tylko pierwotne zasady transcendentalnej ontologii wiedzy. Tak więc to, co również i Fichte zakłada jako początek filozofii, ale jedynie jako „fakt” czystej świadomości, przez Schellinga uczynione zostało wyraźnie przedmiotem refleksji samouzasadniającej jedność zasady naczelnej.¹⁰ Transcendentalny punkt widzenia „teorii wiedzy” zakładał, że jedność twierdzenia pierwotnego – Ja jestem Ja – konstytuowana jest w pewnym akcie wiedzytwór-

⁸ Por. *ibid.*, s. 93.

⁹ Por. *ibid.*, s. 107.

¹⁰ Zob. H. Holz, „Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling”, w: M. Frank, G. Kurz (Hrsg.), *Materialien...*, op. cit., s. 221 n.

czym, który Fichte nazywa *działaniem*, resp. *czynem*. Schelling z kolei jedność naczelnej zasady stara się przedstawić nieco inaczej, mianowicie poprzez próbę wykazania, że jedność ta wynika bezpośrednio ze *struktury* samej „naczelnej zasady” w sposób czysto teoretyczny. Stąd właśnie cały wywód form sądenia w ogóle i wyraźny brak przejścia do „filozofii praktycznej” oraz wskazanie w „zasadzie naczelnej” możliwości działania moralnego, jak było to u Fichtego. Zamiast tego, w rozprawie Schellinga mamy do czynienia z tendencją, by pierwotna jedność „zasady naczelnej” rozpatrywana była w sposób czysto „teoretyczny”. Wiąże się z tym następnie formalny sposób analizy, jaki stosuje Schelling przy rozpatrywaniu struktury „zasady naczelnej”.¹¹

Dalszy krok na drodze określenia „naczelnej zasady” filozofii przynosi rozprawa Schellinga *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* („O Ja jako zasadzie filozofii albo o tym, co w ludzkiej wiedzy nieuwarunkowane”) z roku 1795. Nie bez racji W. Wieland nazywa tę rozprawę „zasadniczym wprowadzeniem w myślenie Schellinga”.¹² Była ona z kolei reakcją na pierwszą – „teoretyczną” część *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, którą napisał Fichte latem 1794 r., a następnie po dołączeniu części „praktycznej” opublikował dopiero w lipcu 1795 r., podczas gdy „Przedmowa” Schellinga do *Vom Ich...* nosi datę 29 marca 1795 r. Zestawienie dat jest tu o tyle interesujące, że pokazuje, iż Schelling pisząc *Vom Ich...* nie znał tak decydującej i istotnej dla całego projektu „teorii wiedzy” części „praktycznej”. Co więcej, jak świadczy o tym list Schellinga do Niethamera z 22 stycznia 1796 r.¹³, nie była mu ona znana jeszcze na początku 1796 r., a więc już po napisaniu bardzo ważnych dla intelektualnej biografii filozofa *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*.

¹¹ Pogląd ten podzielają m.in. H. Holz, op. cit., s. 223 oraz W. Wieland, „Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur”, w: *Materialien...*, op. cit., s. 249 n.

¹² Por. W. Wieland, op. cit., s. 246.

¹³ Zob. M. Frank, G. Kurz (Hrsg.), *Materialien...*, op. cit., s. 129.

W rozprawie *Vom Ich...* Schelling przedstawia strukturę „naczelnej zasady” filozofii z nieco innej strony, niż czyni to Fichte w *Wissenschaftslehre*. Autor *Vom Ich...* wychodzi mianowicie od pojęcia „bezwarynkowości”, co jak się później okaże, nie było do końca adekwatne w stosunku do transcendentnej perspektywy „teorii wiedzy”.¹⁴ Obu filozofów łączyło wprawdzie wspólne przekonanie, że podczas gdy wszystkie inne przedmioty aby mogły być poznane, względnie przedstawione wymagają jakiegoś od nich samych różniącego się przedmiotu, to „absolutne Ja” jest jedynym „przedmiotem”, w którym przedstawiające i przedstawiane, poznające i poznawane, przedmiot i podmiot, są tym samym. Różni ich natomiast sposób uzasadniania tej jedności, stosunek „Ja absolutnego” do „Ja empirycznego” oraz do przeciwstawnego mu Nie-Ja. Dla Schellinga Ja ustanawiające samo siebie jest czystą idyntyecznością. Jako absolutna tożsamość, Ja nie zna żadnego przedmiotu, a więc również żadnej świadomości czyli tego, co filozof określa mianem „osobowości”. Jeżeli bowiem „absolutne Ja” uobecniałoby się w świadomości, a zatem byłaby mu ona do istnienia konieczna, to wówczas nie byłoby absolutnym Ja. Choć dla Schellinga, podobnie jak dla Fichtego, było oczywiste, że refleksja filozoficzna nie może nigdy przekroczyć granic samowiedzy, to fakt ten świadczy jedynie o niewystarczalności rozumu w poznaniu absolutu. Doświadczenie bytu uwięzionego w świadomości wyznacza jej granice. Stąd Schelling powie: „Samowiedza zakłada niebezpieczeństwo utracenia Ja.” [I, s. 180] Jest to bodaj jedno z najbardziej brzemiennej w konsekwencje wyznań młodego Schellinga.

W Schellingiańskiej konstrukcji filozoficznej „nieskończone Ja” nabiera od samego początku charakteru transrefleksyjnej tożsamości jako absolutnego źródła samowiedzy i świata. Absolut staje się więc bytem leżącym ponad relacją przedmiotowo-podmiotową. W rezultacie następuje ontologizacja Fichteńskiego Ja. Schelling powie:

¹⁴ R. Lauth wyjaśnia to faktem, że Schelling pragnął z innej strony przedstawić transcendentny system Fichtego. Por. R. Lauth, „Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1967, nr 21, s. 347 nn.

„Jestem! Moje Ja zawiera byt, który wyprzedza wszelkie myślenie i przedstawienie, wszelki byt, wszelką realność.” [I, s. 167] Różnica pomiędzy Schellingiem a Fichtem w konstrukcji „zasady naczelnej” sprowadza się do odmiennej interpretacji twierdzenia, że podstawa świadomości musi znajdować się poza nią samą. W polemice z „zasadą świadomości” Reinholda Fichte zarzuca jej jawnie empiryczny charakter. Filozof transcendentalny, dowodził, którego zadaniem jest wyjaśnienie możliwości samego doświadczenia, musi poszukiwać zasady całkowicie apriorycznej, która byłaby podstawą nie tylko doświadczenia, ale i samej świadomości. W tym celu Fichte, konstruuje pojęcie Ja absolutnego wychodząc od rekonstrukcji „koniecznych czynności umysłu” (*Handlungsweisen des Gemüts*), które są niezbędne aby wytworzyć „przedstawienia”, a nie, jak to uczynił Schelling – wychodząc od pojęcia „bezwarykowności”. Ponadto, owo „Ja absolutne” pomyślane jest jako źródło wszelkiej realności, w tym także realności wszelkiego empirycznego Nie-Ja i przedstawiającej go empirycznej świadomości.¹⁵ Autor *Systemu idealizmu transcendentalnego* mówi natomiast o Ja nie jako o źródle wszelkiej realności, lecz jako o bycie zawierającym wszelką realność, co jest konsekwencją ontologizacji „zasady naczelnej”. Filozof określa absolut jako „prawo bytu, które w przeciwieństwie do prawa wolności można nazwać prawem natury (*Naturgesetz*)” [I, s. 201].¹⁶ Decydującym jednakże momentem, który świadczy o odmienności interpretacji Schellingiańskiej jest rozumienie przez Fichtego Ja jako „bezwzględnie pierwotnego aktu”, w którym „pierwotne Ja” dokonuje absolutnego „samo-ustanowienia-siebie” (*Sich-Selbst-Setzen*). Jest to jednocześnie akt, w którym ustanawiane jest Nie-Ja oraz „Ja empiryczne”. I w tym sensie mówi Fichte, że „Ja jest w konieczny sposób tożsamością podmiotu i przedmiotu” [FW, I, s. 292]. Ale tożsamość ta – na co trzeba zwrócić szczególną uwagę – jest dopiero realizowana w owym pierwotnym akcie transcendentalnej samowiedzy. Problemem pozo-

¹⁵ Szerzej na ten temat traktuje praca M.J. Siemka, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa: PWN 1977, por. zwłaszcza ss. 205-217.

¹⁶ Według R. Lautha (op. cit., s. 347 n.) myśl Schellinga właśnie tutaj nabiera pewnych rysów dogmatycznego idealizmu.

staje cały czas, jak należy rozumieć usytuowanie „absolutnego Ja” poza świadomością u Schellinga, a jak u Fichtego. Obaj różnią się tutaj bowiem zasadniczo. U Fichtego fakt ten nie ma, w przeciwieństwie do Schellinga, charakteru ontologicznego, lecz epistemologiczny. Ja leży poza naszą świadomością w tym mianowicie znaczeniu, że nie daje się pomyśleć jako „fakt”, jako byt w sensie ontologii, ale jedynie jako „działanie”. Jest to więc byt szczególny, który nie może być poznany tak, jak poznaje się inne byty, „poznanie” staje się tożsame z „działaniem”. Odmienny sens teoretyczny ujawnia myślenie Schellinga. Dla niego Ja ma charakter transrefleksyjny, rozumiane jest jako byt ontologiczny, podczas gdy u Fichtego tożsamość podmiotu i przedmiotu jest dopiero wytwarzana w transcendentalnym akcie samowiedzy. W rezultacie, podobne sformułowania prowadzą do różnych konstrukcji teoretycznych. Szczególnie obecne jest to wszędzie tam, gdzie Schelling próbuje przedstawić stosunek między „Ja absolutnym” oraz Nie-Ja i odpowiadającym mu „Ja empirycznym”, a więc w momencie przejścia do „filozofii praktycznej”.¹⁷

W piśmie *Vom Ich...* Schelling po raz pierwszy formułuje problem, który niczym *idée fixe* powracać będzie w całej jego twórczości, obecny nawet tam, gdzie wydawał się już rozstrzygnięty. Każda kolejna próba jego rozwiązania stanowiła początek nowego etapu myślenia, wyznaczała osobliwą logikę intelektualnego rozwoju filozofa. Jest to problem stosunku absolutu ujmowanego w pełnej izolacji od wszystkiego, co dla niego samego jest czymś innym, do naszego świata oraz naszego myślenia, a dokładniej problem możliwości takiego stosunku w ogóle. Oto bowiem początkowo myślenie Schellinga zatapia się w sferze tego, co nieskończone, by następnie poszukiwać przejść w obszar skończoności. To jednak okazuje się trudne, a co więcej, wydaje się wręcz niemożliwe, gdyż absolut nie zna zapośredniczeń, jest „bytem dla siebie”, nieskończoną negacją tego, co inne. Jak zatem ma się zrealizować w świecie? Filozof podejmuje mimo wszystko próbę wyjaśnienia dylematu. Nie przyniesie ona jednak ostatecznego rozwiązania, przedłużając tylko oczekiwanie na „połą-

¹⁷ Szerzej piszę na ten temat w książce *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W. J. Schellinga*, Wrocław 1992, ss. 37-44.

czenie” absolutu ze światem. Cała trudność interpretacji Schellingańskiej polega na tym, że filozof próbuje za pomocą dyskursywnego instrumentarium opisać to, czego w ten sposób uczynić się nie da; mianowicie absolut jako „był sam w sobie” i jako byt „dla siebie”. Staje tedy w podobnej sytuacji, którą wcześniej Kant uznał za antynomiczną, w sytuacji pragnienia poznania „rzeczy samej w sobie”. Przy czym należy zaznaczyć, iż Schelling był całkowicie świadom tej trudności i wielokrotnie zwracał uwagę na niewystarczalność naszych struktur wiedzytwórczych. Wszystko to prowadzi go do negatywnej konstrukcji absolutu, a jego myślenie ma coś z teologii apofantycznej. Absolut nie jest więc ani przedmiotem, ani rzeczą, nie jest też czystym myśleniem, ani czystym bytem, ale niezróżnicowaniem tego, co absolutnie realne i tego, co absolutnie idealne. Wprawdzie absolut definiowany jest w Ja – przeciwnie niż u Spinozy – lecz Schelling nadaje mu status bytu transrefleksyjnego i pozbawia wszelkiego odniesienia do świadomości empirycznej. „Tego, że istnieje absolutne Ja nie daje się dowieść obiektywnie, to znaczy jako przedmiot, bowiem należy dowieść właśnie tego, że nie jest ono żadnym przedmiotem” [I, s. 167].

Nie może zatem istnieć żadna „teoria absolutu”, ponieważ wszelkie wyjaśnienie czy też pojmowanie „absolutnego Ja” oznaczałoby przekształcenie go w byt uwarunkowany i zapośredniczony przez coś innego. Byłoby więc tak, jak mówi w *Fenomenologii ducha* Hegel: „Jeśli bowiem poznanie jest narzędziem zawładnięcia absolutną istotą, to musimy pamiętać o tym, że zastosowanie narzędzia do jakiejś rzeczy nie pozostawia jej taką, jaką ona jest dla siebie, lecz formuje ją i zmienia.”¹⁸ Ale Schellingowi chodziło właśnie o to, by poznanie nie naruszyło „absolutności absolutu”, chodziło mu o wiedzę o absolicie jako „bycie dla siebie”. Toteż samo poznanie musi być poznaniem absolutnym, czyli nieuwarunkowanym. Wiedzie to wprost do koncepcji „oglądu intelektualnego” (*intellektuelle Anschauung*) jako wiedzy o absolicie.

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN 1963, t. I, s. 93.

2. Ogląd intelektualny

Pojęcie „oglądu intelektualnego” należy do centralnych pojęć w systemie filozofii młodego Schellinga. Jeszcze w pracy *Philosophie und Religion* z roku 1804 jest ono używane w sensie afirmatywnym. Sam termin zaczerpnął Schelling bezpośrednio z *Rezension des Aenesidemus* Fichtego, ale nadał mu znaczenie świadczące o odmienności jego wykładni transcendentalizmu.

Otóż w *Rezension...* Fichte używa pojęcia intelektualnego oglądu dla określenia nowego typu naoczności, który umożliwi refleksji filozoficznej dostęp do „Ja absolutnego”. „Absolutny podmiot, Ja, nie jest dany przez ogląd empiryczny, ale ustanawiany przez [ogład] intelektualny.” [FW, I, s. 128] Wedle Fichtego, „pierwotne Ja” nie może być przedmiotem poznania empirycznego, inaczej mówiąc – przedmiotem „przedstawię”, gdyż przedmiot taki byłby zawsze dany, a tym samym oddzielony od czegoś, co już nim nie jest, to znaczy wymagałby jakiegoś „przedstawiającego” podmiotu. Natomiast „absolutne Ja”, będące jednością przedmiotu i podmiotu, potrzebuje innego rodzaju wiedzy, innej „naoczności”, takiej mianowicie, w której ta jedność jest dopiero wytwarzana. „Ogląd intelektualny”, jak można by domniemywać, byłby czymś w rodzaju „oglądu wytwarzającego”, którego wytwór to „absolutne Ja”. Z drugiej jednak strony, Fichte stwierdza, że „absolutne Ja”, jeśli ma być „naczelną zasadą” (*das Grundsatz*) filozofii, musi wyrażać pierwotny akt (*das Tathandlung*) wytwarzający wszelki byt oraz wszelką wiedzę. „Ogląd intelektualny” nie może być więc nakierowany na jakiś byt w sensie ontologii, ale właśnie na pierwotne względem niego „działanie”. Wypowiedzi Fichtego nie są jednoznaczne i należałoby zapytać, czy „ogład intelektualny” jest metodą poznania „absolutnego Ja” – filozoficzną rekonstrukcją pierwotnego aktu transcendentalnej samowiedzy, czy też samym tym aktem ujętym w twierdzeniu „Ja jestem”. Pytanie to ukazuje podstawowe trudności interpretacyjne, jakie związane są z próbą eksplikacji „teorii wiedzy” Fichtego za pomocą pojęcia intelektualnego oglądu. Sam autor *Powołania człowieka* wydaje się świadomy nieadekwatności tego pojęcia do opisanego zjawiska, które chciał opisać, czego dowodem może być

choćby to, że w tak ważnej dla całej *Wissenschaftslehre* rozprawie „Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre” pojęcia tego w ogóle nie używa. Co prawda, pojawia się ono w późniejszych wersjach „teorii wiedzy”, ale tylko wówczas, kiedy filozof chce podkreślić swoją odrębność wobec Kanta. W istocie bowiem pojęcie to zostało narzucone Fichtemu właśnie przez Schellinga.

Skierowanie refleksji ku nauce o „intelektualnym oglądzie” było wyrazem spekulatywnych trudności, jakie powstawały w wyniku analizy znaczeniowej tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*). Jeżeli bowiem, jak twierdzi Schelling, każda zewnętrzna relacja, w której usytuowane byłoby „nieskończone Ja” jako byt nieuwarunkowany, zagraża jego bezwarunkowości, to dla świadomości skończonej nie istniałaby żadna możliwość zobiektywizowania tego bytu. Zatem to, co nieuwarunkowane może pozostawać tylko w stosunku do samego siebie. Już relacja epistemologiczna, w której *das Unbedingte* przeciwstawione byłoby świadomości skończonej, a zatem uwarunkowanej przez przedmioty narusza jego bezwarunkowość. Mielibyśmy więc tutaj do czynienia z podobną sytuacją, w której – jak zauważa W. Wieland¹⁹ – sam Bóg byłby jedynym teologiem.

Większość wypowiedzi Schellinga odnośnie „oglądu intelektualnego” usytuowanych jest w kontekście świadomości skończonej. Właściwy problem dotyczy przecież możliwości wiedzy o absolicie, tego jak nasza świadomość, która pozostaje zawsze uwarunkowana przez przedmioty, jest w stanie poznać to, co nieuwarunkowane. Absolut, wedle Schellinga, nie może być, jak pamiętamy, ujmowany jako przedmiot, nie da się go w ogóle zobiektywizować, a tym samym nie może być poznany w sposób, w jaki poznawane są inne przedmioty. Wiedza o absolicie pozostaje dla człowieka nieosiągalna. Co więcej, sam absolut nieosiągalny jest nawet za pomocą naszego języka. Filozof świadomie rezygnuje z dyskursywnej eksplikacji sensu na rzecz jakby literackiego opisu oddającego nastrój czegoś, czego same tylko pojęcia ułożone w logiczny porządek wywodu nie są w stanie przekazać. Mimo to, intencje Schellinga wydają się jasne.

¹⁹ Zob. W. Wieland, op. cit., s. 251.

Chodzi mianowicie o pewien rodzaj poznania bezpośredniego o niemal mistycznym charakterze, o „oglądanie” absolutu bez żadnych zapośredniczeń. W tym sensie „ogląd intelektualny” byłby rozumiany jako *unio mystica*. W *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* poznanie takie charakteryzowane jest jako doświadczenie wewnętrzne, wywołane siłą wolności w sposób samoistny i niezależny od wszelkiej obiektywnej przyczynowości: „W nas wszystkich mieszka mianowicie pewna tajemnicza, cudowna władza pozwalająca ze zmienności czasu z powrotem przyciągnąć w najgłębsze wnętrze nasze bycie sobą, pozbawione wszystkiego, co przyszło z zewnątrz i zobaczyć w nas samych to, co wieczne w formie niezmienności. Ten ogląd jest najbardziej wewnętrznym, najbardziej własnym doświadczeniem, od którego zależy wszystko, co wiemy o ponadmysłowym świecie i w co wierzymy.” [I, s. 318] „Ogląd intelektualny” pojawia się w nas wtedy, kiedy przestajemy być dla siebie przedmiotem, a „oglądające bycie sobą jest tożsame z byciem oglądanym” [I, s. 319]. Wówczas znika dla nas czas oraz trwanie i zatapiamy się w czystej absolutnej wieczności. To nie my jesteśmy w absolutie, ale absolut jest w naszym oglądzie. Ideę takiego poznania absolutu czerpie filozof z własnego samooglądu, który stanowi jedyne źródło myślenia filozoficznego.

Wszystko to oczywiście nie wyczerpuje całego bogactwa treści, które Schelling stara się włożyć w pojęcie „intelektualnego oglądu”. Co krok spotykamy w jego tekstach nowe, często *explicite* wykluczające się sformułowania. Oto bowiem w tym samym ósmym liście z *Philosophische Briefe...* autor określa „ogląd intelektualny” już nie jako „doświadczenie wewnętrzne”, ale jako pewien absolutny stan (*ein absoluter Zustand*), „w którym – obecni tylko dla siebie samych – żyjemy życiem wyższym” [I s. 321]. Jest to, wedle słów samego filozofa, „stan śmierci”, w którym ginie nasza skończoność i indywidualność i następuje coś w rodzaju zjednoczenia z absolutem. Przy czym wypowiedzi Schellinga sprawiają wrażenie jakby nie mógł on zdecydować się, czy dzięki „oglądowi intelektualnemu” absolut jest dla człowieka stanem osiągalnym w sensie bezpośredniej pewności, czy też chodzi raczej o pewien nigdy nie osiągalny ideał transcendentny. Wbrew niektórym interpretacjom²⁰ podkreślającym to niezdecydowanie, można tłumaczyć je tym, iż oto człowiekowi – jako „Ja

empirycznemu” – absolut wydaje się zarazem i czymś osiągalnym, i nieskończenie dalekim. Osiągalnym, jeżeli w absolicie rozpoznana on nie coś zewnętrznego względem siebie, coś co leży poza subiektywnością, lecz gdy tego, co absolutne poszukiwać będzie w sobie samym i odkryje w sobie to, co do niego podobne – subiektywność właśnie. Jednocześnie z tą chwilą „empiryczne Ja” dostrzega swoje oddalenie od absolutu, gdyż uświadamia sobie, że aby się z nim utożsamić, aby „żyć życiem wyższym” musi unicestwić siebie jako istotę skończoną, musi zniszczyć swoją indywidualność, co przecież nigdy w pełni nie jest możliwe. Świadomość skończona pozostaje zatem wobec absolutu w sytuacji niemal dramatycznej. Rozpoznając bowiem absolut w sobie, czując jego bliskość, doświadcza zarazem swojej skończoności i oddalenia. Co gorsze, żąda się od tej świadomości, by w wolnym akcie wyrzekła się siebie samej.

Pojęcie oglądu intelektualnego wyrażającego ideę bezpośredniej wiedzy o absolicie nie daje się pozytywnie wyjaśnić za pomocą środków refleksji. Nie wyczytamy, jak już wspomniałem, z pism Schellinga żadnej zadowalającej definicji, i to bynajmniej nie z powodu słabości dyskursu, ale dlatego, iż takowa jest w ogóle niemożliwa. Trudno przeto mówić w przypadku Schellinga o teorii „oglądu intelektualnego”, na co sam filozof zwracał niejednokrotnie uwagę. Z całą pewnością możemy stwierdzić przynajmniej to, że pojęcie oglądu intelektualnego pojawia się wówczas, kiedy mowa jest o medium, za pomocą którego świadomość empiryczna czerpie swą wiedzę o absolicie. W sensie teoretycznym ogląd ów rozumiany jako szczególnego rodzaju doświadczenie wewnętrzne, w którym absolut ujmowany jest bezpośrednio, byłby więc metodą poznania „absolutnego Ja”, czy też – jak powie Schelling w *Systemie idealizmu transcendentnego* – „organonem wszelkiego myślenia transcendentnego”. Jednocześnie na ten sens „teoretyczny” nakłada się sens „praktyczny”, w którym „ogląd intelektualny” pojawia się jako pewien „absolutny stan” wyznaczający kierunek nieskończonego dążenia. Ponadto wykraczając poza perspektywę świadomości skończo-

²⁰ Por. *ibid.*, s. 253.

nej okazuje się, że ów ogląd jest po prostu tożsamy z samym absolutem. Wreszcie, o „ogładzie intelektualnym” można mówić właściwie tylko z tego punktu widzenia, to znaczy z punktu widzenia absolutu jako bytu nieuwarunkowanego. Wszelkie wyjścia poza tę sferę są niemożliwe bez jednoczesnego naruszenia „absolutności absolutu”. A gdy tak się już stanie, to nie ma drogi powrotnej.

Jak wynika z dotychczasowych ustaleń, w obu swych pierwszych ściśle filozoficznych rozprawach Schelling drogę formalnej analizy pojęcia „bezwarunkowości” pragnął ująć absolut w sposób czysto teoretyczny. Jego interpretacją zawładnął tutaj, przynajmniej w dużej mierze, ontologiczny plan nadzmysłowej sfery absolutności. Natomiast wysiłek wyjścia poza nią i poszukiwanie medium z tym, co skończone – świadomością empiryczną i światem przedmiotowym – nie mógł przynieść w pełni przejrzystej konstrukcji teoretycznej, albowiem między „Ja absolutnym” a samowiedzą ustanowiona została nieprzekraczalna granica. Gdybyśmy mieli rzecz ująć możliwie najzwięźle, to trzeba by powiedzieć, że w tych pierwszych, być może jeszcze nieudolnych próbach artykulacji własnego stanowiska, Schelling jest przede wszystkim metafizykiem absolutu. Toteż kolejne ekspozycje jego poglądów, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795) oraz *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796) mogą wydawać się zrazu pewnym zaskoczeniem. Oto bowiem po spekulatywno-ontologicznych rozważaniach w sferze absolutu, z czym mamy do czynienia zwłaszcza w piśmie *Vom Ich...*, następuje jakby zwrot ku interpretacji etycznej, w której absolut pojmowany jest jako ideał „rozumu praktycznego” realizowany w moralnym *progressus infinitivus*.

3. Dogmatyzm i krytycyzm.

Interpretacje Kantowskiego transcendentalizmu

Podstawową tezę Schellinga w *Philosophische Briefe...* jest twierdzenie, że *Krytyka czystego rozumu* ustanawia kanon dla wszystkich możliwych systemów filozoficznych. Będąc czymś w rodzaju ogólnej metodologii nie uzasadnia, ani nie obala żadnego z nich. Ponieważ zaś wszystkie systemy dają się w sposób mniej lub bardziej wierny sprowadzić do dwóch podstawowych: dogmatyzmu (realizmu) oraz

krytycyzmu (idealizmu), to dzieło Kanta dotyczy w równej mierze ich obu. Zdaniem Schellinga dogmatyzm, jak i krytycyzm, mają do rozwiązania jeden i ten sam problem. Jest nim tożsamość podmiotu i przedmiotu, zgodność wiedzy i bytu. Tyle że dogmatyzm jest systemem, dla którego absolutem jest przedmiot (w terminologii Fichtego Nie-Ja). Dogmatyk utrzymuje, że absolutna tożsamość przedmiotu i podmiotu, bytu i myślenia możliwa jest tylko wówczas, gdy podmiot (myślenie) ujmuje się jako wytwór przedmiotu, a tym samym żąda, by wszelka subiektywność zatraciła się w obiektywności. W przeciwieństwie do dogmatyzmu, krytycyzm identyfikuje absolut w sferze podmiotowości, a identyczność tę wyjaśnia przez to, że przedmiot uznaje za funkcję podmiotu. Z tych dwóch przeciwstawnych sobie systemów żaden nie może wprost obalić drugiego, albowiem ich spór, jako że dotyczy pierwszej zasady, której już znikąd wywieść nie można, jest sporem nierozstrzygalnym. I ten fakt, zdaniem Schellinga, udowodnił właśnie Kant. Co prawda, autor *Prolegomenów* wypowiedział się przeciwko dogmatyzmowi, ale jego krytyka dotyczyła „dogmatycyzmu”, „który zbudowany był na ślepo oraz bez poprzedzającej analizy władzy poznawczej” [I, s. 302]. *Krytyka czystego rozumu* wskazuje natomiast drogę, jak „dogmatycyzm” mógłby stać się dogmatyzmem, czyli dobrze uzasadnionym systemem obiektywnego realizmu. Co wobec tego różni te dwa systemy? „Dla obu systemów – pisze Schelling – nie pozostaje nic innego jak uczynić absolut, skoro nie może być przedmiotem wiedzy, przedmiotem działania.” [I, s. 333] Ale nie samo tylko „działanie” jest tu wyróżnikiem między dwoma tymi systemami, lecz duch ich praktycznych postulatów. Albowiem, według Schellinga, nie jest prawdą jakoby metodę postulatów praktycznych można było uznać za coś właściwego wyłącznie krytycyzmowi. W przeciwieństwie bowiem do „dogmatycyzmu”, dogmatyzm jako system zbudowany na metodologii *Krytyki czystego rozumu* czyni z absolutu tylko konstytutywną zasadę naszego powołania, podczas gdy dla „dogmatycyzmu” absolut jest konstytutywną zasadą naszej wiedzy. Dogmatyzm odróżnia się od krytycyzmu nie poprzez cel, ale poprzez drogę, która do niego wiedzie. Krytycyzm opowiada się za absolutnym podmiotem, za niczym nie ograniczoną aktywnością. Dogmatyzm natomiast za bytem w jego wiecznej przyrodniczej prawidłowości, za absolutnym przedmiotem, za dobrowol-

ną biernością. Którą drogę wybrać, to kwestia praktycznej decyzji. „Jaki z obu systemów wybierzemy, to zależy od wolności ducha, którą sami sobie wywalczyliśmy.” [I, s. 308]

Stanowisko zaprezentowane w *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* znalazło oddźwięk w obu *Wprowadzeniach do teorii wiedzy* Fichtego, które ukazały się w roku 1797 w *Philosophische Journal*. Choć Fichte w pierwszym *Wprowadzeniu...* nie wymienia w ogóle nazwiska Schellinga, a w drugim bezpośrednimi adresatami polemiki są między innymi Reinhold, Schulz i Jacobi, natomiast autor *Listów* pojawia się tylko okazjonalnie w przypisach, to punktem odniesienia interpretacji Fichtego pozostają właśnie *Philosophische Briefe...* Schellinga. Początkowo krytyka filozoficznej koncepcji *Listów* jest natury metodologicznej.²¹ Fichte zarzuca jej formalizm oraz brak podejścia transcendentального. Błąd krytykowany przez Fichtego systemów tkwi w tym, że posługują się one pojęciami, które utworzone są w sposób tetyczny. W przypadku Schellinga pojęciem w ten sposób utworzonym byłoby z pewnością pojęcie tego, co nieuwarunkowane. Brak refleksji transcendentalnej oznacza, że nie ujmuje się jednocześnie tego, co występuje w świadomości potocznej jako przedmiot oraz samej tej świadomości. Autor *Powołania człowieka* wskazuje dalej, że realizm (dogmatyzm) jest wprawdzie koniecznym stanowiskiem świadomości potocznej, ale sam musi być zbadany transcendentalnie. Gdyby uczynił to autor *Listów*, to nie mógłby uznać realizmu (dogmatyzmu) za system równorzędny teoretycznie z idealizmem (krytycyzmem). Wedle Fichtego myślenie zaprezentowane przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* prowadzi nieuchronnie do idealizmu transcendentalnego. Co prawda *Krytyka...* takim systemem jeszcze nie jest, ale sam jej autor o takowym myślał, czego dowodem jest pojęcie „czystego Ja” obecne *implicite* u Kanta w takim znaczeniu, jakie nadaje mu *Wissenschaftslehre*. Problemowi temu poświęcone jest w dużej mierze *Zweite Einleitung*, gdzie Fichte przedstawia swoją ideę „czystego Ja” jako proste rozwinięcie Kantowskiego pojęcia transcendentalnej

²¹ Por. na ten temat R. Lauth, op. cit., s. 357.

jedności apercepcji. Wprawdzie dla obu filozofów istniała możliwość tylko dwóch przeciwstawnych systemów – idealizmu (krytycyzmu) oraz realizmu (dogmatyzmu), ale Fichte na tę opozycję nakłada od razu opozycję drugą. Idealizm może bowiem występować zarówno w postaci dogmatycznej, jak i w postaci transcendentalnej. Kiedy więc Fichte mówi o idealizmie, to ma na myśli zupełnie co innego niż Schelling, mianowicie filozofię transcendentalną, a nie idealizm w postaci nauki o jakimś „Ja samym w sobie”, który byłby jako taki jedynie prostym przeciwieństwem dogmatyzmu, czyli nauki o „rzeczach samych w sobie”. Krytyka rozumu jak i „teoria wiedzy” byłyby idealistyczne, ale nie w potocznym (*scil.* niekrytycznym) znaczeniu tego słowa, lecz w sensie idealizmu transcendentalnego. W przeciwieństwie do Schellinga, dla Fichtego nie istnieje zatem możliwość równoległego uzasadnienia dogmatyzmu i krytycyzmu. I to z przyczyn teoretycznych. Można by jednak wysunąć kontrargument w postaci sformułowania Fichtego, znanego z *Erste Einleitung...*, że to „jaką filozofię się wybierze, zależy od tego, jakim się jest człowiekiem.” [FW, III, s. 18] Albowiem sugeruje ono (jak i szereg innych wypowiedzi Fichtego), że twórca *Wissenschaftslehre* idzie tą samą drogą, co Schelling w *Philosophische Briefe...*, to znaczy rozstrzyga spór między dogmatyzmem i idealizmem w obszarze „praktycznym”. Stąd też wypowiedzi w *Erste Einleitung...* przypisuje się zwykle ten sam sens teoretyczny, co podobnie brzmiącej formule autora *Listów*²²: „Który z obu (*scil.* obu systemów: dogmatyzmu i krytycyzmu – przyp. P.D.) wybierzemy, to zależy od wolności ducha, którą sami sobie wywalczyliśmy.” [II, s. 308] Podobieństwo tych wypowiedzi nie jest rzecz jasna przypadkowe. Fichte świadomie nawiązuje do Schellinga i bezpośrednio odcina się od etycznego rozstrzygnięcia sporu realizm-idealizm.²³ Pozornie to samo co u Schellinga przeciwstawienie dwóch systemów oraz uznanie, że wobec ich teoretycznej nieobalalności wybór możliwy jest tylko na podstawie „skłonności

²² Czyni tak na przykład J. Habermas, por. *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispeltigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, s. 107.

²³ Por. I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt/M 1973, s. 77.

i zainteresowania” (*Neigung und Interesse*), wyrasta u Fichtego z zupełnie innego podłoża teoretycznego. Innymi słowy, Fichte odpowiada tak samo jak Schelling, tyle tylko, że na inne pytanie. Dla „teorii wiedzy” bowiem podstawowy problem wyraża się w pytaniu o podstawę doświadczenia, która leży poza samym doświadczeniem, i dlatego dostępna jest jedynie drogą abstrakcji. Dla Schellinga natomiast podstawą do przeciwstawienia dogmatyzmu i krytycyzmu jest pytanie o absolut, będące zarazem pytaniem o Boga. „To, co decydujące dla krytycyzmu leży nie w idei Boga, ale w idei Boga pomyślanego jako prawo moralne. Pytanie, jak docieram do idei Boga moralnego, jest w sposób naturalny pierwszym pytaniem, z którym mogę mieć do czynienia.” [I, s. 286] Według Fichtego, w sporze dogmatyzmu z krytycyzmem chodzi o spór pomiędzy dwoma sposobami wyjaśniania, który powinien być rozstrzygnięty w sposób teoretyczny. A jeśli mimo wszystko Fichte mówi o nierozstrzygalności sporu²⁴, to u jej podstaw leży – jak trafnie zauważa I. Görland²⁵ – niezdolność dogmatyka do tego, by „czyste Ja” uczynić zasadą filozofii. Choć bowiem wedle „teorii wiedzy” rozum jest wspólny wszystkim, choć „czyste Ja” tkwi u podstaw wszelkiego myślenia, to zrozumienie funkcji tego Ja wymaga wzniesienia się mocą wolności do poziomu, który poprzedza wszelkie myślenie. Jürgen Habermas wyraził tę myśl następująco: „Aby rozumnie wyzbyć się dogmatycznych ograniczeń, trzeba uprzednio interes rozumu uczynić swoim własnym”²⁶.

Według autora *Powołania człowieka* dogmatyzm jako system filozoficzny nigdy nie może być w pełni uzasadniony, ponieważ dogmatyk jest w stanie swoją filozofię jedynie pomyśleć, ale nie jest w stanie w nią wierzyć i uczynić z niej ideału moralnego działania. Tak na przykład filozofia Spinozy w swej istocie dogmatyczna, a więc wyrzekająca się wolności, stoi w wyraźnej sprzeczności z jego poglą-

²⁴ Por. FW, III, s. 17.

²⁵ Por. I. Görland, op. cit., s. 77 n.

²⁶ J. Habermas, „Dogmatyzm, rozum i decyzja - teoria i praktyka w cywilizacji naukowej” w: idem, *Teoria i praktyka*, przeł. Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Warszawa 1983, s. 376.

dem na życie, w którym opowiadał się on zdecydowanie za wolnością i autonomią człowieka. W tej ocenie dogmatyzmu zawiera się całe przesłanie „teorii wiedzy”. Dąży ona mianowicie do ustanowienia zasady, która byłaby jednocześnie zasadą *poznania* i *działania*. Bez takiej zasady wskazanie podstawy doświadczenia jest w ogóle niemożliwe. Dogmatyzm zatem jest niezdolny do wyjaśnienia tego, co ma wyjaśnić, gdyż jako system nie dysponuje wolnością, a tym samym nie posiada zdolności abstrahowania. Nie potrafi uwolnić świadomości od przedmiotów i pojmuje ją jako produkt otaczających ją rzeczy. Tak więc „zainteresowanie”, o którym mówi Fichte stanowi konieczny warunek, by móc osiągnąć wolność abstrahującego myślenia. Jest to w istocie „zainteresowanie” w myśleniu spekulatywnym. Różnica pomiędzy dogmatyzmem a idealizmem pozostaje dla Fichtego w sposób konieczny jednocześnie *teoretyczna* i *praktyczna*. „Teoria wiedzy” znosi bowiem podział na „filozofię teoretyczną” i „filozofię praktyczną”, choć trzeba przyznać, że nie we wszystkich ekspozycjach czyni to w sposób przejrzysty, co powoduje często wiele trudności w interpretacji odnośnego problemu.

Powróćmy jednak do Schellinga. Otóż przede wszystkim należy zwrócić uwagę, że stanowisko zawarte w *Listach* jest rezultatem wcześniejszych założeń dotyczących absolutu i relacji między nim a światem przedmiotowym oraz świadomością empiryczną. Filozof wyciąga tutaj konsekwencje z oddzielenia absolutu od samowiedzy, co, jak pamiętamy, dokonało się w piśmie *Vom Ich...* Transrefleksyjne istnienie „absolutnego przedmiotu”, który jest zarazem „absolutnym podmiotem” sprawia, że wiedza o nim pozostaje z teoretycznego punktu widzenia nieosiągalna. Stąd Schelling, który jeszcze w *Vom Ich...* oraz w *Über die Möglichkeit...* usiłował rozwiązać problem przejścia od absolutu do skończoności w sposób teoretyczny, w *Listach* podjął nową próbę jego rozstrzygnięcia, pierwszą uznając za nieudaną. Pozostawia to po sobie tak charakterystyczne dla wczesnej myśli Schellingiańskiej napięcie między „teoretycznym” a „praktycznym” uzasadnieniem systemu. Jest ono widoczne choćby w niedookreśleniu pojęcia „oglądu intelektualnego”, na co zwracałem uwagę wyżej.

Stanowisko zaprezentowane w *Philosophische Briefe...* budziło niepokój Fichtego głównie z uwagi na głoszoną możliwość zbudowa-

nia na podstawie *Krytyki czystego rozumu* konsekwentnego systemu dogmatyzmu. Dla Fichtego było to równoznaczne z odejściem od myślenia transcendentального w stronę metafizyki starego typu. Fichteńska perspektywa w znacznym stopniu zaważyła na współczesnych ocenach wczesnych pism Schellinga. Oto na przykład R. Lauth²⁷ twierdzi, że *Listy* stanowią jednoznaczne przejście na pozycje dogmatycznego idealizmu. Ocena taka sugeruje, jakoby autor *Systemu idealizmu transcendentального* cofał się na pozycje przedkantowskie, co wydaje się problematyczne. Schelling pragnął w istocie jeszcze bardziej pokazać różnicę pomiędzy dogmatyzmem a krytycyzmem (i w konsekwencji doprowadzić do odrzucenia tego pierwszego) niż uczynił to sam Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Można powiedzieć, że Schelling nie chce mieć do czynienia z dogmatyzmem w postaci „ślepego dogmatycyzmu”, gdyż obalenie go nigdy nie byłoby ostateczne. Dogmatyk mógłby stale modyfikować swoje stanowisko poszerzając je na przykład o Kantowską analizę władz poznawczych. Toteż filozof wskazuje na możliwość dogmatyzmu jako dobrze uzasadnionej teorii tylko po to, by jego upadek był ostateczny i nieodwołalny.

Schellingiańska interpretacja dogmatyzmu i krytycyzmu w świetle konfliktu w sferze praktycznej była bez wątpienia czymś nowym w porównaniu ze stanowiskiem wyłożonym w rozprawie *Vom Ich...*, w której autor pragnął uczynić z „absolutnego Ja” zasadę zarówno „teoretycznej”, jak i „praktycznej” aktywności człowieka. „Rozum teoretyczny” dostarczać miał wiedzy o istocie „nieskończonego Ja” jako absolutnej wolności, przez co wyznaczał kierunek dążenia „Ja empirycznego” do absolutnego celu. Mimo, że Schellingowi nie udało się stworzyć tutaj w pełni przejrzystej konstrukcji myślowej, jego intencje mogły być – i w rzeczywistości były – odczytywane jako *mutatis mutandis* mieszczące się w paradygmacie „teorii wiedzy”. W *Listach* natomiast wyraźnie obecne jest już inne źródło inspiracji. Filozof nawiązuje mianowicie do myśli Friedricha Jacobiego z *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Moses*

²⁷ Zob. R. Lauth, op. cit., s. 350.

Mendelssohn, że „działania ludzi muszą wynikać nie tyle z ich filozofii, co filozofia ta z ich działań”²⁸. Dla Jacobiego pierwotną energią rozumowania jest energia samego życia. Ponieważ byt nie jest pustym pojęciem, ani nagą idea, to zmysł, który może go ująć, musi być zmysłem przeżywającym. Sam rozum jest przeto pojmowany jako zasada życia. „Życie i świadomość są jednością” – powie Jacobi. Stąd też opierając się na negatywnych rezultatach Hume’owskiej krytyki poznania, autor *Książeczki o Spinozie* uznał, że racjonalno-dyskursywne poznanie istoty bytu jest nie tyle niemożliwe, co powierzchowne i mechaniczne. Staje się ona naprawdę dostępną jedynie drogą bezpośredniego przeżycia, *wiary* – jedyne narzędzia filozoficznego poznania, które dane jest człowiekowi wraz z jego egzystencjalnym przeżywaniem świata. Pojęcia, sądy i reguły, które są rezultatem myślenia racjonalnego, mają dla nas wartość tylko wtedy, kiedy uświadomimy sobie naturę „przesądów”, to znaczy, kiedy ujawnimy ich prerefleksyjne źródło – najbardziej pierwotny, bezpośredni stosunek do życia. Te właśnie intencje przyświecały Schellingowi, kiedy uzasadniał system krytycyzmu – to znaczy pewną postawę życiową polegającą na dążeniu do wolności – a odrzucał dogmatyzm. Dogmatyzm byłby w tym kontekście odpowiednikiem światopoglądu „mechanicznego”, ujmującego tylko powierzchwnie naturę bytu. Autor *Listów* kieruje się wyraźnie w stronę działania jako aktu uzasadniającego ważność filozoficznych systemów: „Jeśli chcemy ustanowić system, a więc zasady, to musimy uczynić to nie inaczej, jak poprzez antycypację praktycznej decyzji – nie ustanowilibyśmy tych zasad, gdyby przedtem nie zdecydowałaś już o tym nasza wolność.” [I, s. 312]

Harald Holz²⁹ porównując systematyczną budowę wczesnych pism Fichtego i Schellinga posłużył się trafną, w moim przekonaniu, analogią. Otóż wedle tego autora, różnica w pojmowaniu „absolutnego Ja” przez obu filozofów byłaby porównywalna do różnicy między

²⁸ F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von F. Roth und F. Köppen, Darmstadt 1968, t. I, s. 273.

²⁹ H. Holz, „Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling”, w: M. Frank, G. Kurz (Hrsg.), *Materialien...*, op. cit., s. 248 nn.

ideą Dobra a ideą Jedni w teorii Platona. Konstrukcja filozoficzna Schellinga przedstawiałaby tematyzację tego wszystkiego, co opisane było za pomocą pojęcia Jedni, podczas gdy Fichte dawałby pierwszeństwo tematyzacji Dobra. To, że Schelling w miejsce Fichteańskiego prymatu problematyki etycznej wprowadza prymat problemu jedności i wielości, skończoności i nieskończoności, absolutu i świata, pozostaje już konsekwencją powyższej różnicy w pojmowaniu zasady absolutnej. Przy czym trzeba tutaj wyraźnie zaznaczyć, że analogia Holza ma zastosowanie do dwóch pierwszych filozoficznych pism Schellinga: *Über die Möglichkeit* oraz *Vom Ich...*. W *Listach* mamy do czynienia z nieco inną sytuacją, o czym mogliśmy się wyżej przekonać.

Charakterystyczną cechą wczesnej fazy rozwoju filozofii Schellinga jest oddzielenie Ja jako nieuwarunkowanej jedności podmiotu i przedmiotu od całego obszaru skończoności – „empirycznego Ja” i także empirycznego „Nie-Ja”. Doświadczenie zasadniczej odrębności absolutu i skończoności mocno wpisuje się w teoretyczny kontekst jego dzieł. Ale to doświadczenie obecności absolutu i absencji świata powoduje ustawiczny wysiłek poszukiwania medium pomiędzy nieskończonością a skończonością. Powołuje on do życia problemy, które nie mieściły się w paradygmacie Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*. Chodzi tu o próbę określenia stosunku między absolutem, usytuowanym ponad *wiedzą* i *bytem*, a świadomością i światem. Z uwagi na hermetyczność absolutu przedstawienie tego stosunku możliwe było tylko od strony świadomości skończonej, stąd odwołanie się do „oglądu intelektualnego”. W *Philosophische Briefe...* Schelling uznał, że absolut nie poddaje się uzasadnieniu w sposób teoretyczny. Zamiast tego żąda jego praktycznej realizacji w akcie moralnego działania. Przesunięcie rozstrzygnięcia problemu stosunku między absolutem a światem w obszar „praktyczny” nie mogło być jednak w pełni zadowalające. Nie wyjaśniało bowiem relacji pomiędzy absolutem a wiedzą. Pamiętać trzeba, że problem ten na gruncie „teorii wiedzy” stawał się po prostu bezsensowny. W *Grundlage...* Fichte na pytanie, czym byłem zanim stałem się samowiedzą, odpowiada: „nie byłem wcale, bowiem nie byłem Ja. Ja istnieje o tyle, o ile jest ono świadome samego siebie” [FW, I s. 291]. Pytanie uznał więc Fichte za źle postawione. Zakładało pewną

abstrakcję, która wedle zasad „teorii wiedzy” nie jest w ogóle możliwa, ponieważ wszelka abstrakcja zakładać musi abstrahującą świadomość. Nie sposób za pomocą środków refleksji przekroczyć kręgu samowiedzy. W świetle *Wissenschaftslehre* samowiedza jest niewydolna z jakiegś usytuowanej ponad nią substancji; krótko mówiąc jej prehistoria w ogóle nie istnieje. A o tę prehistorię pyta właśnie Schelling. Stawia problem warunków, jakie muszą być spełnione, by samowiedza mogła zaistnieć. Próba przedstawienia prehistorii samowiedzy jest powrotem do zadania określenia stosunku pomiędzy absolutem a wiedzą. Jego rozwiązanie wymagało jednak innego niż dotychczas potraktowania przyrody, co wiedzie nas wprost do Schellingiańskiej *Naturphilosophie*.

Piotr Dehnel
