

Piotr Dehnel

Czytanie Schellinga

Wilhelm G. Jacobs, *Schelling lesen*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag 2004, s. 260.

Filozofia F. W. J. Schellinga wciąż wzbudza spore zainteresowanie, nie tylko zresztą specjalistów od niemieckiego idealizmu, jakkolwiek mówienie o renesansie jego filozofii wydaje się dziś już nieco przesadzone. O Schellingu ciągle jednak nie wiemy wszystkiego, zwłaszcza o jego średniej i późnej filozofii. Co chwila pojawiają się nowe interpretacje, wydawane są kolejne tomy (ma być ich kilkadziesiąt) z krytycznego wydania jego dzieł.

Książka *Schelling lesen* Wilhelma G. Jacobsa – wytrawnego badacza i wydawcy Schellingańskiej spuścizny – stanowi doskonale wprowadzenie do filozofii autora *Weltalter*. Koncentruje się ona wokół kluczowych pojęć jego refleksji filozoficznej: wolności, przyrody, mitologii, sztuki, historii, objawienia, stara się je zdefiniować, objaśnić, zanalizować. We wprowadzeniu i rozdziale pt. „Rama dama” autor pisze o zamierzeniach i interpretacyjnych motywach swej książki, która ma wzbudzić zainteresowanie w lekturze dzieł Schellinga. Jego filozofię Jacobs odczytuje przede wszystkim jako filozofię wolności, co być może najlepiej oddaje następujący fragment:

Starano się pokazać, jak filozofowanie Schellinga wychodzi od filozofii Kantowskiej, a dokładniej jak w sformułowaniu „Wolność jest prabytem” podchwytuje twierdzenie Kanta, że egzystencja bezpośrednio świadoma jest sobie tylko tam, gdzie działa praktycznie. Schelling rozwija to twierdzenie, czyniąc wolność alfą i omegą filozofii, ale nie jako zasadę, lecz czyn, działanie. Wolność jest wydarzeniem albo historią, realnym wytwarzaniem. Dopiero ona rodzi zasady, na mocy których jest poznawalna (s. 108).

To właśnie wolność jest, wedle niemieckiego badacza, nicią przynikającą całą filozofię Schellinga, zarówno tę wczesną, jak i tę późniejszą. Książka pozbawiona jest, typowych dla literatury Schellingoznawczej, tendencji do wyodrębniania różnych okresów w twórczości Schellinga,

co często służy podkreśleniu tezy o proteuszowym obliczu jego filozofii. Z takim wizerunkiem autor recenzowanej pracy zdecydowanie się nie zgadza. Skłonny jest raczej zaakceptować pogląd, że jest tylko jeden Schelling, a nie kilku, a w najlepszym i najczęstszym przypadku dwóch – wczesny i dojrzały. Jacobs odrzuca też inne schematy interpretacyjne, funkcjonujące w literaturze przedmiotu, jak twierdzenie o decydującym wpływie Fichtego, romantycznym charakterze jego filozofii przyrody czy tezę o niewolniczej zależności Schellinga od Jakuba Böhme w okresie pisania *Weltalter*.

W książce podkreśla się, że to Kant, a nie Fichte był, dla Schellinga źródłem inspiracji i punktem odniesienia. Świadczą o tym jego najwcześniejsze prace: dysertacja magisterska *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes.III.* oraz pisma, które niestety zaginęły, ale z których zachował się jeden znamieny tytuł: *Über die Übereinstimmung der Critik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf dern Gebrauch der Categorien, und der Realisirung der Idee einer intelligibilen Welt durch ein Factum in der letzteren*. Jacobs sugeruje, że to Schelling był właśnie tym, który podjął pytanie o jedność rozumu teoretycznego i praktycznego. Interpretacja ta rozwijana jest w rozdziale 3.1. pt. *Theoretische und praktische Kausalität* (ss. 39-44), gdzie przedmiotem analizy staje się Kantowskie pojęcie samowiedzy. W *Krytyce czystego rozumu* Kant pisał: „Przedstawienie ‘Myśle’ musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom” [B 131]. Owo „Myśle” posiada zupełnie wyjątkową pozycję w Kantowskim dyskursie, mianowicie powstaje w rezultacie samorzutnego aktu i nie da się go wywieść z żadnego innego przedstawienia. Jest ono, wedle Jacobsa, oglądem intelektualnym (*intellektuelle Anschauung*). A ponieważ pojęcie to ma sens na gruncie rozumu praktycznego, zatem filozofia Schellinga jest przede wszystkim filozofią wolności. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że Kant uznał intelektualną naoczność za coś niemożliwego na gruncie naszych form poznawczych. Poznającemu podmiotowi przysługuje jedynie naoczność zmysłowa, która sprawia, że przedmiot dostępny jest nam jedynie w formie zjawisk, a nie jako „rzecz sama w sobie”. Pojęcie „intelektualnej naoczności” wyraża natomiast spotykaną u Kanta, zwłaszcza w *Krytyce władzy sądenia*, ideę intelektu innego niż nasz, który – jak pisze Kant – „nie będąc tak, jak nasz, dyskursywny, lecz intuitywny, przechodzi od tego, co systematycznie ogólne (od naoczności pewnej całości jako takiej), do tego, co szczegółowe, to znaczy od całości do części”¹.

¹ Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 387.

Filozof określa ów intelekt – *intellectus archetypus* – jako intelekt oglądający „rzecz samą w sobie”, w przeciwieństwie do naszego *intellectus ectypus*, intelektu potrzebującego obrazów, to znaczy zjawisk.

Mówiąc o prekursorskim odczytaniu przez Schellinga filozofii Kantowskiej w perspektywie jedności rozumu teoretycznego i praktycznego niedoceniona zastała, jak sądzę, rola i znaczenie prac Reinholda, które w oczach wielu, na przykład Fichtego, nadawały ogólny ton dyskusji w filozofii pokantowskiej, kiedy na plan pierwszy wysuwały konieczność poszukiwania naczelnego zasady filozofii. Z pewnością Schelling znał pisma Reinholda, a przynajmniej zorientowany był w dyskusjach i sporach na temat filozofii krytycznej, jakie toczyły się pod koniec lat 80 i na początku lat 90 osiemnastego stulecia.

Drugi, obok filozofii Kanta, krąg problemowy, który znajdujemy u źródeł myślenia Schellinga i który rozciągał się na całą jego twórczość, związany był z problematyką mitologiczną. Książka Jacobsa bardzo przejrzyście i przekonująco rozwija ten wątek, prezentując go w dwóch odsłonach. W pierwszej koncentruje się na wczesnych pismach, tłumaczących mit w sposób typowo oświeceniowy, jako dyskurs posługujący się obrazem i symbolem, jakkolwiek wyrażający w istocie treści racjonalne. Nie jest więc mit jakimś błędnym widzeniem rzeczy, lecz opartym na języku wyobraźni sposobem przejawiania się rozumu nie w pełni jeszcze rozwiniętego. Poglądy Schellinga nie były jednak oryginalne, podążały w ślad za pracami Ch. G. Heynego i J. G. Eichhorna i tak naprawdę pozostawały na marginesie jego zainteresowań, skoncentrowanych w owym czasie na problemach Fichteańskiej *Wissenschaftslehre*. Druga faza zainteresowania mitologią związana jest z późną filozofią Schellinga, w której mitologia, głównie grecka, jest częścią tak zwanej filozofii pozytywnej i stanowi pewien etap w rozwoju religijności człowieka. Podkreślenie roli refleksji nad mitem w twórczości Schellinga jest z pewnością trafne. Filozof niemal w każdym momencie swej biografii intelektualnej odwoływał się do mitologii, interpretując ją zresztą rozmaicie. Trzeba też jednak powiedzieć, że takich tematów było wiele, na przykład przyroda, historia, a przede wszystkim absolut jako naczelną zasadą filozofii i podstawa jej jedności. Myśli tak młodego, jak i dojrzałego Schellinga krążą wokół absolutu, tożsamości, Boga i jego stosunku do świata i naszego myślenia. Schellingowi ciągle brak słów, żeby to wszystko wyrazić i opisać, dlatego stale ponawia próby, przedkładając kolejne wersje swej filozofii.

W dalszej części swej książki Jacobs z wielkim znanstwem analizuje pod względem treści takie pojęcia Schellingańskiego dyskursu, jak przyroda, sztuka i historia. Pewne uwagi krytyczne mogą tu wzbudzić rozdziały poświęcone filozofii przyrody, omawiające bardziej dyskusje

współczesnych autorów, niż same teksty Schellinga. W rezultacie czytelnik niewiele dowie się na temat ujęcia przez Schellinga bytu przyrodniczego czy oceny tego ujęcia z punktu widzenia współczesnych nauk szczegółowych, która nie wypada dla filozofa najlepiej.

Bardzo cenne w recenzowanej książce wydają się natomiast być starania jej autora o uniknięcie utartych kolein interpretacyjnych, przede wszystkim sprzeciw wobec traktowania filozofii Schellinga jako *par excellence* niespójnej i amorficznej, dzielącej się przy tym na wiele systemów, często całkowicie różniących się od siebie. W istocie najnowsze badania, m. in. W. Ehrhardta i samego W. G. Jacobsa, nie potwierdzają takiego obrazu filozofii Schellinga. Dominuje w nich przekonanie, że autor *Weltalter*, choć nie rozwijał swych myśli w systematycznym porządku, to daje się odczytać w nich pewną wewnętrzną logikę. Jak już wspomniano Jacobs dostrzega ją w pojęciu wolności, która rozumiana jest jako samodeterminacja. Obejmuje zarówno *wiedzę* o sobie samej, jak i *chcenie*. Obie strony tak pojmowanej wolności – teoretyczna i praktyczna – stanowią w rozwoju ducha jedność, i to właśnie ta jedność byłaby przysłowiową nicią Ariadny, która prowadzi nas przez labirynt pism Schellinga. I tak przedstawiona w *Systemie idealizmu transcendentalnego* koncepcja samowiedzy pomyślanej jako jedność wiedzy i chcenia, aktywności świadomej i nieświadomej, osiągającej swe spełnienie w dziele sztuki, stanowi rodzaj uniwersalnej struktury Schellingańskiego myślenia. Jacobs pisze:

W filozofii przyrody Schelling omawia tę samą strukturę pod nazwą nieuwarunkowanej produktywności i jej przeciwieństwa, które to słowo (sc. nieuwarunkowana produktywność – P. D.) jest inną nazwą dla determinacji. W filozofii tożsamości struktura ta powraca ponownie w konceptualnej konstrukcji, mianowicie tego, co skończone i tego, co nieskończone, w *Piśmie o wolności* jako stosunek natury w Bogu i logosu, w *Epokach świata* jako rozum i szaleństwo, i w końcu struktura ta obecna jest w odróżnieniu filozofii negatywnej i pozytywnej.

Jacobs w swej książce słusznie, jak sądzę, argumentuje przeciwko tezie o proteuszowym obliczu filozofii Schellinga, podkreślając jedność jego myślenia. W istocie Schelling nie był myślicielem tak niesystematycznym i chwiejnym w swych intelektualnych założeniach, jak mu się to często przypisuje. Ale z drugiej strony nie był też filozofem takim jak na przykład Hegel, którego pojęciową pracę możemy śledzić niemal w linearnym porządku. Co ważniejsze, powinniśmy, moim zdaniem, poważnie potraktować wskazania samego Schellinga i jego słowa, w których podzielił swoją całą filozofię na dwie części: negatywną i pozytywną. Nie mamy powodu, żeby tego nie zrobić, co nie oznacza, że akceptujemy tym samym powszechną opinię o wielu twarzach Schel-

linga. Jedność zakłada wielość. Filozof wielokrotnie podkreślał, że filozofia ma dwie strony, negatywną i pozytywną, jakkolwiek nie potrafił jasno określić ich wzajemnego stosunku i wielokrotnie wikał się w teoretyczne trudności. Na przykład całą strukturę filozofii mitologii i objawienia przedstawił za pomocą tak zwanej nauki o potencjach, która należy w istocie do filozofii negatywnej, tzn. czysto racjonalnej.

Wskazane trudności interpretacyjne nie mogły być, rzecz jasna, przedmiotem szczegółowych rozważań w książce o charakterze prope-deutycznym, choć – być może – warto było zaznaczyć kilka rys na obrazie filozofii autora *Filozofii sztuki*. Przede wszystkim książka Jacobsa ma zachęcić do samodzielnej lektury pism Schelling i robi to bardzo przekonująco. Odznacza się klarownością wywodu i przejrzystością konstrukcji. Jacobs potrafi pisać o rzeczach trudnych językiem zrozumiałym. Nie ma też w książce, co zdarza się czasami, uwspółcześniania na siłę i wpisywania Schellinga w ramy sporów dzisiejszych. Jest natomiast bardziej skromna teza, że lektura tekstów filozofa, chociaż nie łatwa, pogłębia naszą filozoficzną samoświadomość w wielu punktach, przede wszystkim zaś pozwala na zrozumienie, że każde filozofowanie jest aktem wolności naszego ducha. Jeśli więc mamy czytać Schellinga, to musimy chcieć to uczynić.

Piotr Dehnel
