

Marcin Poręba

O nową interpretację Schellinga

W *Wykładach z historii filozofii*, w paragrafie poświęconym Schellingowi, Hegel z właściwą sobie dosadnością mówi, że „Filozoficzny rozwój Schellinga dokonał się przed oczami publiczności” i że jego kolejne pisma (należy pamiętać, że ostatnim ważnym tekstem Schellinga, jaki mógł znać Hegel, były *Dociekania filozoficzne nad istotą wolności ludzkiej* z 1809 r.) nie zawierają części składowych jakiegoś spójnego systemu, lecz dają jedynie wyraz kolejnym fazom kształtowania się osobowości twórczej ich autora¹. Ta diagnoza — w mniemaniu Hegla stanowiąca zapewne ostateczny werdykt — zachowała w pewnym sensie (podobnie jak wiele innych zapewnień autora *Logiki*, na czele z jego sugestiami odnośnie końca filozofii) ważność po dziś dzień. Diagnoza ta stanowi bowiem mniej lub bardziej *explicite* wyartykułowany punkt wyjścia lub horyzont większości dwudziestowiecznych interpretacji filozofii Schellinga. Inna rzecz, na ile ów sens (czy raczej sensy) odpowiada pierwotnej intencji, jaka przyświecała Hegłowi w jego próbie włączania myśli Schellinga w swój (po części strategicznie pomyślany) schemat dziejów filozofii, a zwłaszcza tego ich „wycinka”, który zwykło się określać mianem „idealizmu niemieckiego”. Za tym, że sprzeniewierzenie się heglowskiemu zamysłowi jest tu (również tu!) co najmniej prawdopodobne, przemawia już powierzchowne porównanie emocjonalnego kolorytu, jaki tę samą na pozór tezę o nieciągłym, wewnętrznie „spękanym” charakterze filozoficznego rozwoju Schellinga cechuje z jednej strony u Hegla, z drugiej zaś u takich autorów, jak M. Heidegger²,

¹ Hegel: *Werke*. Frankfurt a. M. 1971, Bd. 20, s. 421.

² Zob. M. Heidegger: *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. W: tenże, *Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M. 1988, Bd. 42.

W. Schulz³ czy O. Marquard⁴, których prace są na pewnym przynajmniej poziomie miarodajne dla całej współczesnej recepcji Schellinga. O ile mianowicie diagnoza heglowska ma zabarwienie wyraźnie krytyczne (Hegel wyrokuje wszak o filozofii Schellinga z punktu widzenia własnego, zakończoności i na swój sposób doskonałego systemu), o tyle dwudziestowieczni interpretatorzy Schellinga widzą właśnie w permanentnej „niezakończoności” jego myślenia największą zaletę tegoż; dzięki niej pozostaje ono — w mocnym sensie tego słowa — wciąż aktualnym punktem odniesienia dla filozofii współczesnej.

Za tym odmiennym sposobem wartościowania kryją się, rzecz jasna, pewne racje natury teoretycznej. W maksymalnym uproszczeniu dałoby się sprowadzić je do przeświadczenia (właściwego większości współczesnych prac o Schellingu), że w myśli autora *Filozofii sztuki* dochodzi do zasadniczego przekroczenia horyzontu filozofii idealistycznej, próbującej zrozumieć byt z punktu widzenia (założonego jako zawsze już źródłowo dany) podmiotu. Przewyciężenie idealizmu ma przy tym dokonywać się u Schellinga zarówno w perspektywie historycznej (tzn. jako zerwanie z pewną — zapoczątkowaną przez Kartezjusza, a u Hegla znajdującą swe zwięźczenie — tradycją filozofowania), jak i w perspektywie czysto teoretycznej (jako wyjście poza pewien model myślenia, tzn. pewien krąg pytań i problemów oraz pewien zespół procedur, i strategii ich rozwiązywania). Zarazem jednak — jak skłonni są utrzymywać liczni badacze — ów rozrachunek z idealizmem nie stanowi w pełni świadomego „teoretycznego czynu” Schellinga, lecz jest czymś, co mu się niejako „przytrafia”, i co przynajmniej do pewnego momentu (za ów moment uważa się najczęściej początek tzw. „późnej filozofii” Schellinga) pozostaje w mniejszej lub większej sprzeczności z jego własnymi uświadamianymi intencjami. Powstałe wskutek tego wewnętrzne napięcie w obrębie myślenia Schellinga ma być odpowiedzialne za ów specyficzny „fenotyp” jego filozofii, która okazuje się niejako skazana na niezgodę z samą sobą i na niemożność zorganizowania się w spójny i zadowalający dla samego autora system. Atoli tym samym Schelling w decydujący sposób wpływa jakoby na „ducha” i „styl” myślenia post-idealistycznego, prefigurując właściwą temu myśleniu, antysystematyczną formę, tak wyraźnie widoczną już u pierwszych wybitnych schellingianistów: Feuerbacha, Kierkegaarda czy Marksa.

Zamiast szczegółowo dyskutować wady i zalety tego sposobu rozumienia filozofii Schellinga, chciałbym zaprezentować tu książkę symptomatyczną dla pewnego szerszego zjawiska, które można by określić jako „nową falę” w niemieckiej historiografii filozoficznej (przede wszystkim w badaniach nad klasyczną filozofią niemiecką), a którego zasięg i głębię można zapewne porównywać z przewartościowaniem, jakiemu uległ w Niemczech obraz własnej filozoficznej przeszłości na początku i w pierwszej połowie XX w. (m.in. za sprawą takich autorów, jak

³ W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen 1975.

⁴ O. Marquard: *Über die Depotenzerung der Transzendentalphilosophie. Einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie*. Münster 1962.

W. Dilthey, F. Rosenzweig, E. Lask, M. Heidegger czy K. Jaspers). Pojawienie się owej nowej fali (przypadające na lata osiemdziesiąte) można częściowo tłumaczyć wyczerpaniem się poznawczego potencjału dominujących wcześniej strategii interpretowania klasycznej filozofii niemieckiej (do których należy opisany uprzednio sposób odczytywania myśli Schellinga i umieszczania jej w całościowym kontekście idealizmu niemieckiego, i filozofii nowożytnej w ogóle). Zarazem jednak doświadczenie takiego wyczerpania się istniejących schematów interpretacyjnych nie byłoby chyba możliwe bez pewnej głębszej zmiany dyskursu historyczno-filozoficznego, ta zaś z kolei nie mogła byłaby się dokonać w izolacji od całościowego procesu transformacji myślenia filozoficznego w Niemczech.

Nie sposób rzecz jasna podejmować tu próby opisu, ani tym bardziej analizy tych procesów. Analiza taka byłaby zresztą skazana praktycznie na niepowodzenie z uwagi na „świeżość” owego fenomenu, znajdującego się wszak wciąż jeszcze *in statu nascendi*. Warto natomiast zwrócić uwagę na to, że — jak to z reguły bywa w przypadku głębokich przemian myślenia filozoficznego (będącego przecież z istoty myśleniem każdorazowo odniesionym do własnej przeszłości) — również i ta zmiana dyskursu znajduje bezpośrednio uchwytne wyraz przede wszystkim w zjawisku ponownego „odkrywania” źródeł, tzn. sięgania przez historyków filozofii do dzieł na pozór dobrze znanych i dawno już opatrzonych „właściwymi” etykietami. Oto bowiem okazuje się, że owe etykiety jakoś nie bardzo pasują do myślowej zawartości „obsługiwanych” przez nie książek, te zaś okazują się nieoczekiwanie bogate w nierozpoznane dotąd, fascynujące treści⁵.

Tym, co zrazu przykuwa uwagę czytelnika rozprawy Birgit Sandkaulen-Bock *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*⁶, jest właśnie owo połączenie nowego spojrzenia na opisywaną przez autorkę problematykę z nową świadomością „historycznej konstelacji”, w jakiej problematyka ta jest osadzona, co w rezultacie prowadzi do istotnej reorientacji pewnych „prerefleksyjnych” supozycji odnośnie zakresu i struktury wchodzącego w grę materiału źródłowego.

Bezpośrednim terenem dociekań Birgit Sandkaulen-Bock jest wczesna faza rozwoju filozofii Schellinga, obejmująca okres mniej więcej od 1794 r. (z tego roku pochodzi bardzo ważny komentarz Schellinga do platońskiego *Timajosa* oraz rozprawa *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*) do pierwszych lat XIX w., na które przypada powstanie i rozwój „filozofii tożsamości” (w swej interpretacji tej ostatniej autorka opiera się zasadniczo na tekście *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* z 1802 r.) Jak wiadomo, w tym stosunkowo krótkim czasie myśl Schellinga przechodziła nader skomplikowaną ewolucję, a jego stanowisko filozoficzne oscylowało wręcz między skrajnościami. Skrajności te można wprawdzie przy odrobinie dobrej woli potraktować jako róż-

⁵ Dobrym przykładem owej podejmowanej w pewnym sensie na nowo i od podstaw pracy u źródeł mogą być badania nad początkami idealizmu niemieckiego, prowadzone w ramach tzw. Programu jenańskiego w Monachium.

⁶ Vandenhoeck u. Ruprecht. Göttingen 1990, s. 186.

ne możliwości w obrębie ogólnie rozumianej „opcji idealistycznej”, atoli zarazem ich zasadnicza nieprzekładalność wzajemna sprawia, iż sam sens słowa „idealizm” staje tu co najmniej pod znakiem zapytania. Pytanie, jakie w odniesieniu do tego fragmentu filozoficznej biografii Schellinga stawia autorka, można by sformułować następująco: jakie teoretyczne i historyczne uwarunkowania sprawiły, że myśl Schellinga w tym okresie musiała ulegać istotnym przekształceniom, oraz że przekształcenia te cechowały się pewną ściśle określoną logiką?

Zasadnicze nowatorstwo rozważań Birgit Sandkaulen nie polega wszakże na takim sformułowaniu problemu, lecz na sposobie jego rozwiązywania. Sposób ten wynika, z jednej strony, z zerwania ze „zdroworozsądkowo-arystotelesowskim” podejściem do przemian myśli Schellinga, polegającym na traktowaniu owych przemian jako procesu dochodzenia filozofa do coraz pełniejszego zrozumienia i artykulacji tego, o co w pewnym sensie od początku mu chodziło (tym „czymś” miałby być pewien mniej lub bardziej ściśle dający się wyznaczyć zespół przekonań czy idei filozoficznych, składających się na „istotną treść” myślenia Schellinga). Z drugiej strony, o specyfice metody interpretacyjnej autorki decyduje krytyczny dystans do podejmowanych przez samego Schellinga prób „retrospektywnej” wykładni swych własnych koncepcji. Próby te, jak pokazuje Sandkaulen, mają w znacznej mierze charakter „strategiczny” i zmierzają do wykreowania obrazu własnego rozwoju filozoficznego jako „kumulatywnego” procesu stopniowego kształtowania się pewnej zasadniczo spójnej i przejrzystej struktury teoretycznej. Obu tym (poniekąd komplementarnym) zafałszowaniom myślowej ewolucji Schellinga autorka przeciwstawia tezę, zgodnie z którą ewolucję tę należy traktować jako ciąg kolejnych prób zrealizowania przez filozofa pewnego fundamentalnego programu, przy czym właśnie zasadnicza tożsamość tego programu sprawia, iż poszczególne próby jego realizacji przybierają postać różnych i niesprowadzalnych do wspólnego mianownika koncepcji *resp.* „systemów” filozoficznych.

W sposób hasłowy program Schellinga nazwany jest już w tytule pracy Sandkaulen, *Ausgang vom Unbedingten* (To, co nieuwarunkowane, jako punkt wyjścia). Sformułowanie to koresponduje z przekonaniem samego Schellinga, że „Filozofia musi wychodzić od tego, co nieuwarunkowane”⁷. Postulat ten — co jest niezwykle istotne — nie pociąga za sobą jeszcze żadnego rozstrzygnięcia natury treściowej. Stanowi on raczej określenie pewnej strategii czy „stylu” filozofowania, który skądinąd może znajdować ucieleśnienie w nader odmiennych strukturach teoretycznych. Nie oznacza to rzecz jasna, iżby sama opcja na rzecz „tego, co nieuwarunkowane” miała u Schellinga charakter arbitralnej decyzji. Pojawia się ona bowiem w następstwie pewnej pryncypialnej refleksji, którą Schelling po części (o czym niżej) przejmuje od F. H. Jacobiego, po części zaś samodzielnie kontynuuje, poddając ją zarazem istotnej reinterpretacji i przekształcając w pozytywny program.

⁷ List Schellinga do Hegla z 04.02.1795 r. W: F. W. J. Schelling. *Briefe und Dokumente*. Ed. 1,2, wyd. H. Fuhrmans. Bonn 1962, 1973, Bd. 1, s. 56.

Refleksja ta, wyekstrahowana niejako ze swego historycznego kontekstu, dała-by się ująć w następujący szereg twierdzeń:

1. Zadaniem filozofii jest rozwiązanie „zagadki świata”, tzn. odpowiedź na pytanie, dzięki czemu i jak możliwy jest „byt” w jego faktycznie danej i znanej strukturze, tzn. jako przedmiotowość (przyrodnicza, społeczna i kulturowa), w której zarazem rozgrywa się podmiotowe (poznawcze i praktyczne) działanie człowieka.

2. Na pytanie to filozofia może odpowiedzieć jedynie odnosząc ową zastaną faktyczność (daną w doświadczeniu zawsze jako przypadkowa, tzn. nie-zrozumiała sama przez się) do czegoś „nieuwarunkowanego”, co z jednej strony istnieje samo z siebie i samo z siebie jest poznawalne, z drugiej zaś pozostaje do owej doświadczonej faktyczności w relacji tego, co pierwotne i źródłowe, do tego co pochodne i wtórne.

3. O ile jednak filozofia próbuje pojęcie tego, co nieuwarunkowane, wypracować na drodze myślowej analizy bytu skończonego (poszukując w nim niejako „śladów” absolutu lub „wskazówek” świadczących o jego ukrytej obecności), o tyle pozostaje filozofią w istocie „negatywną” (wprawdzie termin ten pojawia się dopiero u późnego Schellinga, jednak jego konotacje — jak pokazuje Sandkaulen — obecne są w myśli filozofa od samego początku). Filozofia negatywna ma do czynienia z absolutem jedynie jako wynikiem, tzn. czymś w istocie uwarunkowanym (a mianowicie uwarunkowanym przez myślenie), a więc nie z absolutem jako prawdziwym początkiem, od którego „naprawdę można by zacząć”.

4. W swej próbie ukonstytuowania się jako filozofia „pozytywna”, myślenie natrafia atoli na komplementarną trudność. Albowiem nawet jeśli założyć, że możliwy jest dostęp do tego, co nieuwarunkowane, na drodze innej niż posuwanie się w myśleniu od tego, co uwarunkowane, do jego warunków (taką inną drogą byłaby np. „naoczność intelektualna”), to ową wstępną „łatwość” przychodzi filozofii srode wyodpokutować w momencie, gdy próbuje ona swój absolut uczynić podstawą wyjaśnienia świata. Jest to bowiem zarazem moment, w którym to, co nieuwarunkowane, musi zostać pomyślane jako warunek (podstawa, racja, przyczyna) tego, co skończone, a tym samym zostać wprzęgnięte w dwuczłonową relację kategoryalną, której oba człony (to, co uwarunkowane i to, co nieuwarunkowane, świat i absolut) zakładają się nawzajem i ograbiają ze swej samoistości.

5. A przeto filozofii, jak się zdaje, nie pozostaje nic innego, jak zrezygnować ze swej ambicji zrozumienia rzeczywistości i niejako zatrzymać się w pół drogi między myśleniem negatywnym, którego ostatecznym „rezultatem” jest wgląd w to, że absolutu nie można osiągnąć na drodze dyskursywnej, a myśleniem pozytywnym, które wprawdzie zyskało dostęp do tego, co nieuwarunkowane, zarazem jednak odcięło sobie drogę powrotu do świata, w którym żyjemy i na którego zrozumieniu nam zależy.

Tę ostatnią, „sceptyczną” konsekwencję wyciąga wspomniany już tutaj F. H. Jacobi⁸. Jak pokazuje Sandkaulen, specyfika, a zarazem swoisty dramat myśli

⁸ Czyni to w następujących tekstach: *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*; *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* oraz w liście do Fichte z 3—21 marca 1799 r.

Schellinga wynika z faktu, że akceptując poniekąd poprzedzające ją przesłanki, żywi on zarazem przekonanie, iż sama ta konsekwencja nie jest nieuchronna.

Z grubsza rzecz ujmując, autorka interpretuje kolejne etapy filozoficznej drogi Schellinga jako różne próby takiego pomyślenia tego, co nieuwarunkowane, tego, co skończone, jak również ich wzajemnej relacji, by możliwa była właściwie filozoficzna operacja ich rozumiejącego zespolenia. Owe kolejne próby jawią się w opisie autorki jako odmienne, całościowe struktury teoretyczne, w różny sposób precyzujące zarówno konkretną problematykę, mającą być przedmiotem rozumiejącego wyjaśnienia, jak i przesłanki oraz strategię jej możliwych rozwiązań. Pojawiające się tu (nader głębokie) różnice Sandkaulen tłumaczy wewnętrzną aporetycznością samego programu Schellinga, którego konkretne realizacje muszą nieuchronnie pozostawać w tyle za jego centralną intencją. Oto bowiem okazuje się, że poszczególne tworzone przez Schellinga systemy czy projekty systemu oddają sprawiedliwość któremuś z momentów programu (kładąc np. nacisk na niezapośredniczone pojęcie absolutu bądź na jego funkcję wyjaśniającą), tracąc tym samym z pola widzenia odpowiednio pozostałe elementy. To zaś zmusza Schellinga każdorazowo do ponownego wysiłku całościowego ujęcia swej problematyki.

Tak więc, w obrębie analizowanego przez siebie fragmentu ewolucji myślowej Schellinga autorka wyróżnia następujące fazy:

1. Kształtowanie się programu filozofii opartej na tym, co nieuwarunkowane (komentarz do *Timaios* oraz *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*). Można tu mówić o pewnej ambiwalencji stanowiska Schellinga, który z jednej strony próbuje opisać możliwą strukturę kategoryalną filozofii (to, co nieuwarunkowane, jest w niej — pod postacią „zasady” — pojęciem z gruntu relacyjnym), z drugiej zaś strony formułuje — w pojęciu „Ja” — zaczątki „pozaświatowo” pojmowanego absolutu.

2. Faza ontologicznego rozumienia Ja absolutnego, które wprawdzie spełnia warunki nakładane na niezapośredniczone pojęcie tego, co nieuwarunkowane, zarazem jednak nie pozwala na pomyślenie dialektycznego związku między absolutem a światem (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie* z 1795 r.)

3. Krytyczna refleksja nad ontologicznie i pozaświatowo pojmowanym absolutem; okres największego zbliżenia się Schellinga do Jacobiego (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* z 1796 r.).

4. Zwrot w pojmowaniu tego, co nieuwarunkowane. Przejście od ontologicznej koncepcji „Ja” absolutnego do teoriopoznawczo zabarwionej idei absolutu jako „ducha”, tzn., w terminologii Schellinga, „podmiotu—przedmiotu” (*Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* z 1797—1798 r., *Ideen zu einer Philosophie der Natur* z 1797 r.).

5. „Kryzys zasady” podmiotowo-przedmiotowej i zapowiedź ponownej próby ujęcia tego, co nieuwarunkowane, jako tożsamości transcendującej wszelkie relacje epistemiczne (*System des transzendentalen Idealismus* z 1800 r.).

6. Filozofia tożsamości jako powrót do dawnej, ontologicznej koncepcji absolutu z 1795 r. Próba pomyślenia dialektycznej struktury (idea „poznania absolutnego”), pozwalającej na ugruntowanie — w oparciu o zasadę tożsamości — całości bytu i wiedzy (*Darstellung meines Systems der Philosophie* z 1801 r., *Fernere Darstellungen...*, Bruno z 1803 r. i in.).

Szczególne miejsce w tej próbie interpretacji poszczególnych faz rozwojowych filozofii Schellinga zajmuje analiza rozprawy *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulösen* z końca 1800 r. Autorka — w moim przekonaniu trafnie — zdołała pokazać, że tekst ten, dość powszechnie zaliczany do filozofii tożsamości (m. in. z uwagi na swój wyraźny dys-tans do Fichtego), w istocie stanowi reminiscencję idei systemu opartego na zasadzie podmiotowo-przedmiotowej, a przeto daje świadectwo ciekawej ambiwalencji stanowiska Schellinga w okresie kształtowania się filozofii tożsamości.

Fakt, iż B. Sandkaulen w swych szczegółowych analizach zatrzymuje się na etapie filozofii tożsamości (z „objętościowego” punktu widzenia większość tekstów Schellinga pochodzi z okresu późniejszego), nie stoi w sprzeczności z tym, że jej rozprawa daje zarazem pewną całościową wizję filozofii Schellinga. To ostatnie możliwe jest dzięki temu, że opisana przez autorkę struktura filozoficznego programu Schellinga zostaje zachowana również w dalszych fazach jego myślowej ewolucji. (Pierwszym sygnałem odchodzenia Schellinga od „ortodoksyjnej” wersji filozofii tożsamości jest jego rozprawa *Philosophie und Religion* z 1804 r. Kontynuacją obecnych w tej rozprawie wątków są zaś słynne *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* z 1809 r.). Na przestrzeni całych wywodów Sandkaulen pojawiają się liczne uwagi odsyłające do tzw. „średniej”, a zwłaszcza „późnej” filozofii Schellinga. Autorka próbuje w nich pokazać, że właściwa myśli starego Schellinga, dwoista struktura filozofii (filozofia „negatywna” i „pozytywna”) pojawia się u niego od samego początku (choć bez odpowiedniej terminologii technicznej). Zarówno bowiem Schellingiańska krytyka innych filozofii (zwłaszcza Kanta i Fichtego, później również Hegla), jak i jego „wewnątrzkrytyczne” próby autokorekty, przybierają każdorazowo postać przewyciężenia filozofii „tylko negatywnej” (dysponującej samym tylko myślowym ujęciem tego, co nieuwarunkowane) na rzecz filozofii „pozytywnej” (która, zyskawszy niezapóźniony dostęp do absolutu, jest zarazem w stanie uczynić go „prawdziwym początkiem”).

Cała ta nader spójna i w wielu punktach istotnie nowatorska interpretacja filozofii Schellinga nie byłaby wszakże możliwa bez podjętej przez autorkę próby rewizji przyjętego sposobu rozumienia historycznej konstelacji, w ramach której powstała i rozwijała się myśl filozofa. Na plan pierwszy wysuwa się tu zwłaszcza kwestia przewartościowania roli, jaką w biografii intelektualnej Schellinga odegrało jego zetknięcie się z myślą F. H. Jacobiego. Filozof ten — pozostający w dużej mierze na zewnątrz akademickich struktur organizujących filozoficzne życie Niemiec na przełomie XVIII i XIX w. — pozostaje do dziś dnia na marginesie

zainteresowań historyków filozofii. Przyprawiona mu (w dużej mierze za sprawą samego Schellinga!⁹ jak również Hegla!¹⁰) „gęba” irracjonalnego filozofa „wiary” lub „uczucia” przez długi czas zwalniała badaczy od poszukiwania istotnych koneksji między własną myślą Jacobiego a filozofią niemieckiego idealizmu. Znaczenie Jacobiego sprowadzano w zasadzie do roli popularyzatora filozofii Spinozy. (Jacobi jako pierwszy opublikował w Niemczech tekst poważnie zajmujący się myślą autora *Etyki*, co jakoby „przy okazji” zapoczątkowało niewiarygodną karierę, jaką myśl ta zrobiła później, zwłaszcza w filozofii Schellinga i Hegla.)

Tymczasem, jak pokazuje w swej pracy Sandkaulen, decydująca (przynajmniej dla Schellinga) była właśnie oryginalna, suwerenna myśl Jacobiego, w szczególności zaś dokonana przezeń radykalizacja kantowskiej krytyki rozumu. W wyniku owej doprowadzonej niejako do końca krytyki rozumu Jacobi formułuje pojęcie tego, co nieuwarunkowane, z tymi dokładnie konotacjami, jakie od początku będzie ono posiadało u Schellinga. U Jacobiego znajduje również wyraźną prefigurację rozróżnienie filozofii „negatywnej” i „pozytywnej”, z tym tylko, że — jak zostało powiedziane wyżej — akcent spoczywa tu na krytycznym dystansie do wszelkich systemotwórczych uroszczeń filozofii. A wreszcie — *last but not least* — podjęta przez Jacobiego próba prezentacji filozofii Spinozy jest w istotny sposób organizowana przez własną refleksję Jacobiego, w wyniku czego zarówno Schelling, jak i Hegel od początku czytają *Etykę* przez okulary Jacobiego. A przeto jemu właśnie w całości przypada zasługa uczynienia filozofii Spinozy instrumentem samorozumienia i punktem orientacyjnym dla filozofii radykalnie wykraczającej poza perspektywę nowożytniej metafizyki racjonalistycznej.

Na koniec chciałbym dać wyraz kilku refleksjom, do których skłaniają po części wywody B. Sandkaulen, a które skądinąd nieodparcie nasuwają się badaczowi podejmującemu próbę dotarcia do istotnych związków składających się na genezę i dzieje idealizmu niemieckiego. Otóż, po pierwsze, filozofia Jacobiego sama stanowi kontynuację — i to nader ważką — pewnej tradycji myślowej, którą można by określić jako krytykę metafizyki z punktu widzenia filozofii praktycznej. Tradycja ta (przynajmniej w swej wersji nowożytnej) sięga Pascala, a zwłaszcza Rousseau. Obaj ci myśliciele odegrali kapitalną rolę w kształtowaniu się poglądów Jacobiego. Prócz nich należy tu z pewnością wymienić wybitnego filozofa holenderskiego F. Hemsterhuisa!¹¹ To właśnie w toku bezpośredniej wymiany myśli z tym ostatnim zarysowały się zręby Jacobiego krytyki rozumu.

⁹ Niezbyt chlubną rolę odegrało tu pismo polemiczne Schellinga *Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*. München 1812.

¹⁰ Filozofia Jacobiego spotkała się z pryncypialną, a zarazem nie w pełni sprawiedliwą krytyką Hegla w jego rozprawie *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Fichtesche und Jacobische Philosophie* z 1802r.

¹¹ Franciskus Hemsterhuis, 1721—1790. Główne prace: *Lettre sur l'homme et ses rapports; Sophyle, ou de la philosophie; Aristée, ou de la divinité; Simon, ou des facultés de l'ame; Alexis, ou de l'age d'or*.

Z drugiej strony kontynuację tej samej tradycji, relatywizującej klasyczną, ontologiczną i teoriopoznawczą problematykę filozofii do kwestii praktycznych, stanowi z pewnością filozofia Kanta¹². Istnieją, jak sądzę, powody do przypuszczenia, że źródłowa intencja filozofowania Schellinga wyrasta z podjęcia przezeń tych właśnie motywów¹³. Kusząca wydaje się hipoteza, iż o zainteresowaniu Schellinga filozofią Jacobiego zadecydował fakt, że filozofia ta zawierała pewną (bardziej radykalną od kantowskiej) próbę „wykorzystania” tradycyjnego instrumentarium filozoficznego jako narzędzia „obróbki” problematyki w istocie praktycznej (w szerokim sensie tego słowa, obejmującym zarówno kwestie etyczne, jak i społeczne, polityczne czy historiozoficzne).

Gdyby możliwe było pokazanie, że filozoficzny program Schellinga wyrasta nie tylko i nie przede wszystkim z dążenia do „rozwiązania zagadki świata”, lecz także z próby odpowiedzi na pytanie, co i jak można ewntualnie z tym światem zrobić, to nie wykluczone, iż taka reorientacja obrazu myśli Schellinga byłaby nie bez znaczenia dla całościowego sposobu odczytywania filozofii niemieckiej końca XVIII i początku XIX w. Byłby to niejako kolejny przyczynek do — skądinąd nader atrakcyjnej badawczo — tezy, że idealizm niemiecki nie musi być koniecznie uprzywilejowanym stanowiskiem wobec całych poprzedzających go dzieł filozofii, i że można sobie również wyobrazić sytuację, w której jakiś filozof „przedkantowski”, np. Jan Jakub Rousseau, ma coś naprawdę istotnego do powiedzenia o owej zapoczątkowanej przez *Krytykę czystego rozumu* epopei myśłącego ducha¹⁴.

¹² Chodzi tu nie tylko o główny korpus dzieł autora *Krytyki czystego rozumu*, lecz również o jego „po-mniejsze” rozprawy, jak choćby *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* czy *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, zmuszające w wielu punktach do istotnej reinterpretacji właściwie „krytycznych” koncepcji Kanta.

¹³ Świadczyłyby o tym, po pierwsze, zawartość pierwszego opublikowanego tekstu Schellinga, tzn. jego dysertacji magisterskiej *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine* z 1792 r. Po drugie, w toku całej ewolucji myślowej Schellinga pojawiają się znamienne „nawroty” owego „praktycznego” podejścia do centralnych kwestii filozoficznych. Egzemplaryczne są tu *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* z 1796 r.

¹⁴ Próbę rozwinięcia sformułowanych tu hipotez przedstawiłem w artykule *Wolność i system. O praktycznych przesłankach filozofii Schellinga*. W: *O filozofii praktycznej rozmowy polsko-niemieckie*. Praca zbiorowa pod red. B. Markiewicz (w druku).