

Propedeutyka filozofii

Marcin Poręba

**F.W.J. Schellinga *System idealizmu
transcendentalnego***

1. Wiadomości wstępne

System idealizmu transcendentalnego (*System des transcendentalen Idealismus*)¹ ukazał się nakładem I.G. Cotty w Tybindze w 1800 r. Jego autor, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) — od 1798 r. profesor filozofii w Jenie, naówczas centrum życia umysłowego Niemiec — był zatem człowiekiem stosunkowo młodym. Myliłby się jednak, kto by sądził, iż *System idealizmu transcendentalnego* jest dziełem debiutanckim. Schelling miał już bowiem wówczas na swym koncie pokaźną listę publikacji, która budziłaby szacunek nawet wtedy, gdyby stanowiła dorobek całego życia jakiegoś autora.² Dzięki tej — rozpoczętej już w latach studenckich — intensywnej działalności pisarskiej dwudziestopięcioletni Schelling był już w momencie wydania *Systemu...* filozofem bardzo znanym w Niemczech, uchodzącym — wraz z J.G. Fichtem — za przywódcę ruchu umysłowego, nawiązującego do filozofii krytycznej Kanta. Ruch ten, który do historii filozofii przeszedł pod mianem „idealizmu niemieckiego”, obejmował, prócz twórczości Fichtego i Schellinga, także filozofię G.W.F. Hegla, który jednak włączył się doń aktywnie dopiero od 1801 r. Z kolei idealizm niemiecki w połączeniu z filozofią krytyczną Kanta stanowił główny składnik większej całości, zwanej „klasyczną filozofią niemiecką”, a obejmującej, prócz twórczości wspomnianych czterech „wielkich” myślicieli, działalność wielu „pomniejszych” filozofów oraz filozofujących pisarzy końca XVIII i pierwszych dziesięcioleci XIX

¹ Polski przekład, autorstwa Krystyny Krzemieniowej, ukazał się w serii Biblioteka Klasyków Filozofii, PWN, Warszawa 1979.

² A oto tytuły najważniejszych z nich: *O możliwości formy filozofii w ogóle* (1794), *O Ja jako zasadzie filozofii, albo o tym, co nieuwarunkowane w wiedzy ludzkiej* (1795), *Nowa dedukcja prawa naturalnego* (1795), *Listy filozoficzne o dogmatyzmie i krytycyzmie* (1795–96), *Idee filozofii przyrody* (1797), *Ogólny przegląd najnowszej literatury filozoficznej* (1797–98), *O duszy świata* (1798), *Pierwszy szkic systemu filozofii przyrody* (1799).

w., pozostających w mniejszym lub większym stopniu w orbicie oddziaływania Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla. Tak określony idealizm niemiecki i klasyczna filozofia niemiecka pozostawały w głębokich związkach z dwoma nie mniej istotnymi nurtami ówczesnej kultury niemieckiej, a mianowicie ruchem „Burzy i naporu” oraz literaturą i filozofią niemieckiego romantyzmu.

W intelektualnej biografii Schellinga *System idealizmu transcendentalnego* zajmuje wyjątkową pozycję. Zamyka bowiem okres myślowej zależności Schellinga od Fichtego, kreśląc zarazem kontury pierwszej w pełni samodzielnej koncepcji autora. Jej zdecydowanie obiektywistyczny charakter, który w kolejnych pismach Schellinga znajdzie jeszcze dobitniejszy wyraz, sprawia, iż w dziejach idealizmu niemieckiego *Systemowi...* przypada jedna z głównych ról w procesie przechodzenia od tzw. „idealizmu subiektywnego” do „obiektywnego”. *System...* jest wreszcie najbardziej dopracowanym, najlepiej „wykończonym” spośród dzieł Schellinga, wyróżniającym się wyrafinowaną, kunsztowną konstrukcją oraz ambicją pojęciowego ogarnięcia całości filozoficznie istotnej problematyki. I zachowa on tę wyróżnioną pozycję, mimo iż działalność pisarska Schellinga będzie jeszcze trwać pół wieku, a sam filozof z perspektywy czasu będzie o nim mówił jako o pracy młodzieńczej.

2. Pojęcie i struktura filozofii według Schellinga

Filozofię definiuje Schelling poprzez wskazanie na pewną kwestię, jako podstawową kwestię filozoficzną. Jest nią problem wiedzy, rozumianej przezeń jako zgodność poznania z jego przedmiotami, czy ogólniej — tego, co subiektywne, z tym, co obiektywne. Zadaniem filozofii, do którego można sprowadzić wszystkie inne, jest wytłumaczenie tej zgodności, wyjaśnienie, jak jest ona możliwa. Podobną, wyraźnie projektującą definicję filozofii formułował wcześniej Fichte, który zresztą z tej racji wołał dla oznaczenia prowadzonych przez siebie dociekań używać terminu „teoria wiedzy” (*Wissenschaftslehre*). I podobnie jak w przypadku Fichtego, również w odniesieniu do Schellinga nie należy z przytoczonego przed chwilą określenia wyciągać pochopnie wniosku, iż kryje się za nim zamysł zredukowania filozofii do teorii poznania. Oczywiście, obaj myśliciele filozofują „w cieniu” *Krytyki czystego rozumu* Kanta, co w szczególności znaczy, że nie widzą możliwości owocnego uprawiania metafizyki, rozumianej jako dyscyplina aprioryczna, zajmująca się takimi zagadnieniami, jak struktura świata jako całości, natura duszy (w szczególności jej wolność i nieśmiertelność), czy istnienie i natura Boga. Z nie mniejszą atoli rezerwą odnoszą się obaj do tradycyjnie pojmowanej problematyki teoriopoznawczej, koncentrującej się wokół pytania o *wartość* naszej wiedzy.

W odróżnieniu od Kartezjusza i nawiązującej doń myśli racjonalistycznej, Kant i jego następcy nie poszukują w filozofii jakiegoś ostatecznego uwierzytelnienia wszelkich innych rodzajów wiedzy. Wiąże się to z tym, iż samą wiedzę

postrzegają w sposób odmienny od tradycyjnego: nie jako zbiór gotowych rezultatów poznawczych, których wartość należałoby dopiero oszacować, lecz jako pewien zespół procedur, wspólnie uznawanych i stosowanych przez ludzi w celu gromadzenia informacji, a więc jako pewną obiektywnie daną *instytucję*, niezawisłą w swym funkcjonowaniu od takich czy innych ustaleń filozoficznej teorii poznania. Wśród owych procedur rola decydująca przypada zaś w udziale właśnie *ocenom* i *uzasadnieniom* poszczególnych treści poznawczych. Jak to nieco później wyrazi Hegel, wszelka wiedza zawiera już w sobie *miernik* własnej wartości, i w gruncie rzeczy on właśnie czyni z niej wiedzę.³ Z punktu widzenia tej czy innej dziedziny wiedzy nie ma przeto potrzeby odwoływania się do jakichś dodatkowych, filozoficznych ocen i uzasadnień, a zresztą nie bardzo wiadomo, na czym miałyby one polegać, jeśli nie na powtórnym zastosowaniu *tych samych* kryteriów i procedur, którymi już raz przynajmniej posłużono się przy wytworzeniu tej właśnie wiedzy, w sprawie której filozofia miałaby teraz wydać swój werdykt. Racjonalistyczny projekt ugruntowania wiedzy okazuje się więc pusty, jeśli bowiem pominąć towarzyszące mu deklaracje, to sprowadza się w istocie do dublowania czynności, wchodzących w skład codziennej praktyki gromadzenia informacji.

Gdy zatem Schelling powiada, że tym, co literalnie „czyni” filozofię, jest pewna problematyzacja wiedzy, nie ma raczej na uwadze kwestii jej ostatecznego uprawomocnienia, zdezaktualizowanej w istocie już przez Kanta i Fichtego. Tym, o co zdaniem Schellinga chodzi w filozofii, jest natomiast po pierwsze, odpowiedź na pytanie, czym jest wiedza, po drugie, wyjaśnienie tego, jak jest ona możliwa, oraz po trzecie, zbadanie, co można powiedzieć na temat świata wyłącznie na tej podstawie, że występuje w nim fenomen określany jako „wiedza”. Warto zwrócić baczną uwagę zwłaszcza na tę ostatnią kwestię, ilustruje ona bowiem wspomnianą już tutaj okoliczność, iż uczynienie wiedzy problemem przewodnim filozofii nie musi wcale oznaczać redukcji tej ostatniej do epistemologii. Zawartą tu głęboką intuicję filozoficzną można by wyrazić następująco: nie w każdym z możliwych logicznie światów mogłoby zaistnieć poznanie i wiedza. Warto więc choćby spróbować wskazać w naszym świecie takie własności, poprzez które okazuje się on akurat „przyjazny” tego rodzaju fenomenom.

Takie ukierunkowanie badań otwiera perspektywę swoistej „krytycznej ontologii”, która nad metafizyką tradycyjną ma tę istotną przewagę, iż nie zajmuje się już domniemanymi koniecznymi atrybutami bytu w abstrakcji od uwarunkowań naszej wiedzy, lecz takimi jego atrybutami, które są konieczne właśnie z *uwagi* na możliwość wiedzy. Pewne własności bytu traktuje się tu więc jako wchodzące w skład *transcendentalnych warunków możliwości wiedzy*. Tym samym Schelling zasadniczo rozszerza obszar badań filozofii transcendentalnej,

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, Warszawa 1963, t. I, s. 104–105.

który jeszcze u Fichtego ograniczał się do czysto podmiotowych warunków poznania.

Tym, co nie-podmiotowe, jest dla Schellinga przede wszystkim *przyroda*. W jej obrębie poszukuje zatem owych obiektywnych, ontologicznych, a przecież zarazem transcendentalnych, warunków świadomości, poznania i wiedzy. W rezultacie w obrębie filozofii wyróżnia on dwie podstawowe dyscypliny: *filozofię transcendentalną* i *filozofię przyrody*. Pierwsza z nich pokrywa się z grubsza z tym, co jeszcze u Fichtego stanowiło całą filozofię (jako „teorię wiedzy”), a więc badaniem *podmiotowych* źródeł i form poznania. Druga natomiast bada przyrodę, w jej wymiarach istotnych z punktu widzenia możliwości wiedzy, a więc zarówno jako potencjalny obiekt poznania, jak i — co bodaj ważniejsze — niezbywalny korzeń i fundament samej poznającej świadomości. Sposób, w jaki Schelling formułuje zadania obu dyscyplin, dobrze oddaje ich komplementarny charakter. Mianowicie w filozofii przyrody „za pierwsze” przyjmuje się „to, co przedmiotowe” i zapytuje się, „w jaki sposób łączy się do niego to, co podmiotowe, które pozostaje z nim w zgodności”. Natomiast punktem wyjścia filozofii transcendentalnej jest „to, co podmiotowe”, właściwe pytanie zaś brzmi: „w jaki sposób łączy się do niego to, co przedmiotowe, które pozostaje z nim w zgodności?”⁴

3. Schellingiańska filozofia przyrody

W momencie formułowania tej dwudzielnej koncepcji filozofii Schelling miał już na swym koncie kilka obszernych rozpraw z zakresu filozofii przyrody (zob. przyp. 2). Jednym z ich podstawowych wątków była polemika z mechanistycznym ujęciem przyrody, w myśl którego da się ona wyczerpująco opisać za pomocą pojęć, odnoszących się wyłącznie do masy poszczególnych cząstek materialnych oraz zmian ich położenia względem siebie. Wizja ta, mniej lub bardziej wyrażenie obecna w poglądach takich uczonych i filozofów, jak Galileusz, Newton, Descartes, Spinoza, Laplace, La Mettrie czy Holbach, stanowiła z jednej strony przesłankę metodologiczną owocnego zastosowania metod matematycznych do badań nad przyrodą, z drugiej zaś strony zdawała się zyskiwać potwierdzenie w obliczu spektakularnych sukcesów matematycznego przyrodoznawstwa, przypadających na XVII i XVIII w. W gruncie rzeczy hołdowali jej również obaj nauczyciele Schellinga, Kant i Fichte, w tym mianowicie sensie, iż podejście mechanistyczne uznawali za jedynie dopuszczalne w *naukowych* rozważaniach nad przyrodą. Idee przeciwstawne mechanycyzmowi wywodziły się przede wszystkim z myśli renesansowej; szczególnie silne były one ponadto na gruncie niemieckim, znajdując wsparcie w ogromnym autorytecie Leibniza, jak również w silnym nurcie mistyki protestanckiej, przyznającej naturze istotną rolę w dramacie dziejów Boga i człowieka oraz akcentującej kwestię odpowiedzialności ludzi za przyrodę. Wpływy

⁴ *System...*, dz. cyt., s. 11–13.

mistyki były w szczególności nader silne w Szwabii, a więc tym właśnie regionie Niemiec, z którego pochodził Schelling.

Idee te znajdowały też pożywkę w pewnych nowych trendach w dziedzinie nauk przyrodniczych. Zainteresowania badaczy zaczęły kierować się ku takim zjawiskom, jak elektryczność czy magnetyzm, dla których nie znajdowano wyjaśnienia w kategoriach oddziaływań mechanicznych. Zjawiska te łączono z najważniejszą bodaj grupą fenomenów, już wcześniej (na przykład przez Leibniza, Diderota, ale także Kanta) uznanych za z gruntu nieuchwytnie w modelu mechanicznym, a mianowicie ze zjawiskami z dziedziny przyrody ożywionej. Schelling, wyjątkowo otwarty na te nowości naukowe, wyciągał z nich w swej filozofii przyrody bardzo daleko idące wnioski. Mechanistyczny pogląd na przyrodę odrzucał mianowicie jako całkowicie błędny, a stosowność modeli mechanicznych w naukach przyrodniczych uważał za wysoce ograniczoną. Może się wprawdzie zdarzyć, że wyrwany z kontekstu wycinek jakiegoś procesu przyrodniczego będzie przebiegał zgodnie z naszymi mechanicznymi wyliczeniami, jednakże sam ów proces przy bliższym wejrzeniu okaże się każdorazowo nieuchwytny dla jakiegokolwiek opisu mechanicznego. Przyroda jest żywą całością, organizmem, który — podobnie jak poszczególne wchodzące w jego skład organizmy żywe — domaga się z gruntu innej niż Newtonowska aparatury pojęciowej.

Trudno powiedzieć, by w swych pismach z filozofii przyrody Schelling dostarczył narzędzi badawczych zdolnych konkurować z metodami przyrodoznawstwa matematycznego. Kreślonej przezeń wizji przyrody nie sposób natomiast odmówić sugestywności, nic przeto dziwnego, iż kojarzy się ją powszechnie z *romantyczną filozofią przyrody*, a czasem wręcz do niej zalicza (wiadomo na przykład, że przyrodnicze idee Schellinga cieszyły się dużym uznaniem Goethego).

Ta wizja przyrody znajduje pełne potwierdzenie w *Systemie idealizmu transcendentального*. Schelling, zajmując się tutaj podmiotowymi warunkami możliwości wiedzy, ma wciąż na uwadze wiedzę o przyrodzie takiej, jaką jest ona w myśl jego filozofii przyrody. Oznacza to w szczególności, iż musi on uznać za niezadowalającą *Kantowską* dedukcję apriorycznych form poznania, ta bowiem wiodła do wniosku, że wartościowa, sprawdzalna wiedza może dotyczyć jedynie *mechanicznych* właściwości przyrody. Otóż podstawową wadę Kantowskiej teorii poznania, odpowiedzialną za wszystkie inne jej słabości, upatrywał Schelling w sposobie, w jaki autor *Krytyki czystego rozumu* ujmował relację między naocznością a myśleniem pojęciowym.

4. Naoczność a myślenie

Według Kanta naoczność i pojęcia to dwa, różniące się *toto genere*, „pnie” poznania. Naoczność to sposób, w jaki *są nam dane* indywidualne przedmioty; pojęcia to narzędzia, za pomocą których *myślimy* o tych przedmiotach, tzn. formułujemy na ich temat pewne zdania. O ile przy tym naoczność może być

tylko indywidualna (nie sposób naocznie oglądać przedmiotów abstrakcyjnych, na przykład cech albo zbiorów), o tyle myślenie (sądzenie) nie może być inne niż ogólne. Myślenie obraca się w sferze możliwości: do pomyślenia jest wszystko, co nie zawiera logicznej sprzeczności. Naoczność dotyczy tego, co faktyczne: oglądać można jedynie coś, co rzeczywiście istnieje. Poznawcza funkcja naoczności polega więc na tym, iż spośród dających się pomyśleć możliwości pomaga nam ona wybrać te, które są najbliższe temu, jak rzeczy mają się faktycznie. Poznanie to swoista gra między myśleniem a naocznością, w której myślenie sugeruje coraz to nowe możliwości, a naoczność „punktuje” je, jako mniej lub bardziej prawdopodobne.

Wysuwając tę koncepcję Kant sądził, iż kładzie kres wielowiekowemu sporowi racjonalizmu (aprioryzmu) z empiryzmem (aposterioryzmem) o źródło poznania. I w rzeczy samej, nakreślony przezeń schemat „podziału kompetencji” między czystym myśleniem a empiryczną naocznością dobrze oddaje pewien istotny rys metodologiczny nauk nowożytnych. Mianowicie prawa empiryczne, do których dochodzi się w tych naukach i które stanowią tu właściwy cel badań, nie są bynajmniej prostymi generalizacjami danych doświadczenia. Stanowią pewne aprioryczne konstrukty (stąd ich ogólność), które jednakowoż poddawane są testowi danych naocznych, dzięki czemu zyskują odniesienie do przedmiotów. Jak lubił wyrażać się Kant, hipotezy naukowe są pytaniami, które nasz rozum stawia przyrodzie, ta zaś — poprzez dane naoczne — ma jedynie możliwość odpowiedzi „tak” lub „nie”. Nietrudno zauważyć, iż model ten szczególnie dobrze „pasuje” do nauk operujących prawami *deterministycznymi*, takich jak mechanika klasyczna, nic dziwnego przeto, iż te właśnie dyscypliny uznał Kant za wzorzec naukowości w badaniach przyrodniczych.

Nic dziwnego zatem, że Schellingowi, poszukującemu innego niż mechanistyczny paradygmatu dla przyrodoznawstwa, niewystarczająca musiała się wydać epistemologia Kantowska, najwyraźniej jednostronnie preferująca nauki możliwie zbliżone do mechaniki Newtonowskiej. Skoro zaś, jak widzieliśmy, tę swoją jednostronność zawdzięcza ona przede wszystkim sztywnej dychotomii naoczności i myślenia, łatwo się domysleć, że swoją teorię poznania Schelling będzie próbował oprzeć na dokładnie przeciwnym założeniu.

Założenie to głosi, iż naoczność i myślenie są jednym i tym samym, a mianowicie jedną i tą samą aktywnością ducha, z tym tylko, że w pierwszym przypadku przebiegającą w sposób *nieświadomy*, w drugim zaś jako świadoma czynność. Tym samym Schelling uchyla jeszcze jedno fundamentalne przekonanie Kanta, zgodnie z którym *tylko myślenie* ma charakter czynny („spontaniczny”), naoczność zaś jest zasadniczo bierna, zależna od pobudzeń naszych zmysłów przez jakąś zewnętrzną wobec nich przyczynę.

Rodzi się jednak pytanie, w jakim sensie można tu jeszcze mówić o stosunku poznania do rzeczywistości, skoro odrzucamy przyczynowe wytłumaczenie naszych danych naocznych jako skutków oddziaływania przedmiotów na zmysły?

Jeśli naoczność, na równi z myśleniem i pojęciami, jest naszym produktem, to co pozwala nam w ogóle przeprowadzać jeszcze jakąś granicę między realnością a urojeniem?

5. Pokrewieństwo przyrody i ducha

W *Systemie...* znajdziemy jedynie połowiczne rozwiązanie tej kwestii. Działaniem ducha, zarówno gdy ogląda, jak i gdy myśli, rządzą pewne niedowolne prawa (w istocie w obu przypadkach są one takie same, a uświadamiamy je sobie w postaci *pojęć*). Odwołanie się do takich praw wystarcza wprawdzie do sformułowania pewnego *kryterium*, pozwalającego na przykład odróżnić „zwykłe”, poprawne myśli od halucynacji i fantazji, nie tłumaczy jednak, dlaczego poprawne w tym sensie myśli miałyby być bardziej zgodne z rzeczywistością niż jakiegokolwiek inne. Tę ostatnią kwestię można by pozytywnie rozstrzygnąć jedynie wykazując w jakiś sposób, iż sama rzeczywistość (przyroda) funkcjonuje na tych samych zasadach co nasza naoczność i myślenie. I wprawdzie Schelling nie ma tutaj wątpliwości⁵, jednakże w *Systemie...* pozostaje to jedynie postulatem, którego słuszności filozof nie podejmuje się dowodzić w sposób racjonalny. Próbę racjonalizacji tego przekonania Schelling podejmie dopiero w, nieco późniejszej od *Systemu...*, tzw. filozofii tożsamości (*Identitätsphilosophie*), choć i tym razem nie będzie to polegało na dostarczeniu jakiegoś dowodu tezy o jedności ducha z przyrodą, lecz na zaliczeniu jej w poczet aksjomatów tworzonej teorii.

Jak właściwie należy rozumieć ową bliskość, czy wręcz tożsamość, przyrody i ducha? Istotą przyrody jest kreatywność. Poszczególne obiekty wchodzące w jej skład (zarówno nieożywione, jak i ożywione) tylko pozornie stanowią wytwory pewnych wcześniejszych oddziaływań przyczynowych, w istocie zaś są kolejnymi wcieleniami, uzewnętrznieniami tkwiącej w przyrodzie, twórczej siły. Ta właśnie siła znajduje się zarazem u podłoża zjawisk duchowych. Schelling nie poprzestaje oczywiście na postulowaniu jej istnienia, lecz stara się racjonalnie wytłumaczyć jej naturę. Otóż źródłem wszelkiego pędu do tworzenia (czy to w dziedzinie przyrody, czy też ducha) jest zdaniem filozofa — widać tu wyraźnie związek z myślą romantyczną — sprzeczność, napięcie w tym, co tworzące. Schelling definiuje to napięcie jako efekt zderzania się dwóch elementarnych, z niczego innego już niewywodliwych, „tendencji”: „realnej”, którą pojmuje jako pierwotną, nieforemną moc istnienia i porównuje z nieustanną ekspansją, dążeniem do wypełniania jak największej przestrzeni, oraz „idealnej”, przeciwstawnej pierwszej i zmierzającej w istocie do jej ciągłego ograniczania. Każda forma, jaką napotykamy w przyrodzie, da się zdaniem filozofa opisać jako pewna określona konfiguracja

⁵ Już w jednym z wcześniejszych dzieł (*Ideach filozofii przyrody*) powiada sugestywnie: „Duch jest niewidzialną przyrodą, przyroda zaś — widzialnym duchem” (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1857, I-2, s. 56).

cja obu tendencji, pewien szczególnie między nimi kompromis, zawsze jednak tymczasowy i zawierający zapowiedź nowych ukształtowań. Nigdy nie jest on ostateczny, albowiem zarówno obie tendencje, jak i — tym samym — ich przeciwieństwo, są nieskończone, zawsze więc pozostaje pewna „reszta”, nie objęta daną formułą pojednania.

Nie inaczej wygląda to w sferze ducha. Cokolwiek w niej powstaje, jest również pewnym — zrazu nieświadomym — zażegnaniem owego nieskończonego rozdarcia. Nie znaczy to oczywiście, że wszystko, co rozgrywa się w tej sferze, jest automatycznie twórczością. Przeważnie jest to oczywiście reprodukowanie zastanych form, myślenie i odczuwanie wedle wyuczonych wzorców. Zanim jednak można się ich było wyuczyć, musiały powstać. Na co dzień zachowujemy się tak, jak gdyby używane przez nas pojęcia istniały od zawsze. A przecież za każdym z nich stoi dokonany kiedyś, aczkolwiek z reguły nieświadomy, akt kreacji. Do tej właśnie, pierwotnej i twórczej genezy świata duchowego odnoszą się wywody Schellinga, w których wychodzi on z założenia, iż w istocie jest to ta sama twórczość (czy lepiej: *wytwórczość*), co w dziedzinie przyrody.

Na czym w takim razie polega swoistość ducha? Otóż wiąże się ona ściśle z omawianym wcześniej pojęciem naoczności. O ile mianowicie wytwory przyrody są syntezami przeciwieństw, dokonującymi się w rzeczywistości materialnej, o tyle syntezy duchowe mają charakter idealny, są każdorazowo pewnymi *ogłądami*. Duch *ogłada* — wyraża się w tym, zdaniem Schellinga, jego najbardziej elementarna istota. W rezultacie filozof zyskuje pewne wytłumaczenie postulowanej — m.in. na użytek teorii poznania — zgodności między duchem a rzeczywistością obiektywną: skoro duch i przyroda tworzą wedle tych samych praw, między ich wytworami musi zachodzić swoista równoległość, rodzaj konwergencji. I tak na przykład materii (w przyrodzie) odpowiada po stronie ducha wrażenie zmysłowe i tzw. „ogład wytwórczy”, a organizmowi żywemu — refleksja. Każdą z tych odpowiedniości Schelling uzasadnia w dość subtelny i pomysłowy sposób, wywody te są jednak nieco zbyt skomplikowane, byśmy mogli je tu przytoczyć.

Oczywiście, jeśli przyrodę rozumieć w sposób tradycyjny, bliski potocznemu (jako ogół tworów, powstałych niezależnie od człowieka), to jej paralelizm w stosunku do ducha okaże się niepełny. Albowiem istnieją przejawy duchowości, dla których nie znajdujemy żadnego odpowiednika w tak rozumianej przyrodzie, a należą do nich zwłaszcza takie fenomeny jak wola, obowiązek czy ogólniej — cała sfera wartości i norm. Czy mają one w ogóle jakiś odpowiednik w rzeczywistości obiektywnej? Zdaniem Schellinga tym odpowiednikiem, a więc zarazem jakby przedłużeniem przyrody, jest świat oddziaływań międzyludzkich oraz struktur powstających w ich toku, takich jak społeczeństwo i jego różne instytucje z państwem i prawem na czele. W takim sposobie patrzenia na ów świat ludzki Schelling kontynuuje tradycję zapoczątkowaną przez Giambattistę Vico, w której świat wytworów ludzkich traktowany jest jako nie mniej obiektywny niż przyroda i w której próbuje się zgłębić rządzące nim prawa.

6. Dialektyka

W *Systemie idealizmu transcendentального* Schelling prowadzi swój wywód w sposób dialektyczny, starając się dostosować porządek wykładu do porządku „rzeczy samej” — rozwijającego się poprzez swe oglądy ducha. Dochodzą przy tym do głosu oba konstytutywne elementy metody dialektycznej, znane już od czasów sofistów i Sokratesa. Po pierwsze, „siłą napędową” rozważań jest metodycznie wykorzystywana sprzeczność. Na gruncie klasycznej filozofii niemieckiej prekursorem takiego wykorzystania sprzeczności był Kant, u którego tzw. „antynomie czystego rozumu” były jednym z głównych motywów skłaniających do krytycznej rewizji podstaw poznania. U Schellinga, przypomnijmy, sprzeczność bierze się stąd, iż każdy osiągany przez ducha szczebel rozwoju, każdy ogląd, stanowi niepełne, tymczasowe pojednanie przeciwstawnych, a zarazem nieskończonych tendencji, realnej i idealnej. Sprzeczność, tkwiąca w każdym takim niepełnym kompromisie, duch „rozwiązuje” w ten sposób, że dystansuje się wobec tego swego wytworu, czyniąc go przedmiotem nowego, „wyższego” oglądu. Takie uprzedmiotowienie własnego wytworu likwiduje tkwiącą w nim sprzeczność, ta bowiem istnieje tylko dopóty, dopóki duch się z nim utożsamia; w istocie wszak sprzeczność ta jest wewnętrznym napięciem samego ducha. A przeto wycofując się z danego oglądu, duch wycofuje zeń zarazem źródło sprzeczności. Sprzeczność przenosi się teraz do nowo powstałego oglądu, dzięki któremu duch zdołał uprzedmiotować ogląd wcześniejszy, a w rezultacie — jak nietrudno przewidzieć — cały cykl zaczyna się od nowa. Jak widać, w myśl naszkicowanej konstrukcji wewnętrznie sprzeczna natura ducha popycha go nieuchronnie do *samopoznania*, albowiem każdy kolejny ogląd jest w istocie samooglądem ducha w jego dotychczasowych ukształtowaniach.

Wiąże się z tym drugi ważny rys dialektyki, a mianowicie jej związek z dialogiem, rozmową prowadzoną w celu doskonalenia duchowego uczestników. Jak pamiętamy, rozmowę taką kultywował zwłaszcza Sokrates, upatrując swe powołanie wręcz w rodzaju duchowego „położnictwa”, dopomagania innym w dochodzeniu do wiedzy, w sposób uśpiony obecnej w duszy każdego człowieka. W *Systemie...* spotykamy się ze swoistą transformacją tej metody „maieutycznej”. Rozważania Schellinga przybierają tu postać eksperymentu myślowego, w trakcie którego — by użyć współczesnego określenia — *symuluje się* typową historię myślącego Ja (ducha), poczynsz od „pierwotnego doznania”, a skończywszy na najbardziej zaawansowanych przejawach życia duchowego, jak akty woli czy przeżycia estetyczne. Symulacja ta ma być w założeniu możliwie realistyczna, w szczególności zatem badane Ja ma osiągać kolejne szczeble swego rozwoju o własnych siłach, nie zaś otrzymywać je gotowe, niejako w podarunku. W rezultacie wywiązuje się swoista gra między filozofującym Ja autora a owym sztucznie wytworzonym, fikcyjnym Ja, na którym dokonuje się eksperymentu. To drugie ma się rozwijać możliwie niezależnie, aczkolwiek animatorem całego ruchu jest

przecież filozof; jego rola polega zwłaszcza na wynajdywaniu coraz to nowych sprzeczności w łonie kolejno osiąganych szczebli rozwoju. W ten sposób filozof stawia pytania pod adresem badanego Ja, wystrzegając się wszakże sugerowania odpowiedzi (aczkolwiek skądinąd odpowiedzi te zna). Rezultatem tego postępowania ma być zrównanie Ja badanego z Ja filozofującym, traktowane zarazem jako kryterium powodzenia całego przedsięwzięcia.

Po raz pierwszy opisaną tu metodę zaproponował Fichte, określając ją mianem „pragmatycznej historii ducha”. Określenie to, nawiązujące do idei „dziejopisarstwa pragmatycznego” (uprawianego gwooli pouczenia współczesnych), kładło nacisk na fakt, iż cała ta gra między Ja filozofującym a Ja eksperymentu prowadzona jest niejako na użytek *trzeciego* Ja, tzn. czytelnika, odbiorcy odnośnych wywodów. Znajduje się on jakby w pół drogi pomiędzy Ja przedmiotowym a Ja filozofującym, a przeto z jednej strony dowiaduje się czegoś o genezie własnej świadomości, z drugiej zaś zyskuje perspektywę dalszego jej rozwoju.

System... jest jedynym dziełem Schellinga, w którym tak pojęta dialektyka uczyniona została osnową całego wywodu. W kilka lat później tropem tym poszedł Hegel w *Fenomenologii ducha* (1807), którą można z tego punktu widzenia uznać wręcz za bardziej rozwinięte i uszczegółowione powtórzenie wywodów Schellinga.

7. Rola sztuki

Nigdy przedtem ani potem w dziejach klasycznej filozofii niemieckiej sztuka nie zyskała równie wysokiej rangi filozoficznej co w *Systemie idealizmu transcendenalnego*. Fakt ten tłumaczy się częściowo ówczesnymi związkami Schellinga z romantykami niemieckimi, a także F. Schillerem; związki te (zarówno osobiste, jak i intelektualne) były szczególnie ożywione w okresie pobytu Schellinga w Jenie.

Zarazem jednak ta wyróżniona pozycja sztuki ma pewne głębsze uzasadnienie systematyczne. Wspominaliśmy już o tym, że przekonanie o głębokiej jedności przyrody i ducha przenika całość wywodów Schellinga w *Systemie...*, nie jest tu jednak dowodzona w drodze pojęciowej argumentacji, dedukcyjnie. Schelling proponuje natomiast rodzaj argumentu nie wprost, wskazując w świecie obiektywnym na coś takiego, co jego zdaniem odpowiada — w ramach omówionego wcześniej paralelizmu rzeczywistości i myśli — właściwemu stanowisku filozofii, dla którego myśl o owej jedności wydaje się nieodzowna. Tym czymś jest właśnie sztuka („ogląd estetyczny”). Sztukę nazywa Schelling wręcz „ogólnym organem filozofii”, a „zmysł estetyczny” uważa za nieodzowny warunek owocnego filozofowania. Co umożliwia tak wysoką kwalifikację sfery estetycznej?

Sztuka jest dziedziną twórczości, geniuszu. Coś, co jest li tylko sprawnością, rutyną, nawet popartą talentem, nie ma autentycznej wartości estetycznej. Tym, co twórcze, produktywne w artyście, nie jest jednak jego indywidualna osobowość;

ogład estetyczny, którego materializację stanowi dzieło sztuki, jest czymś nowym, zaskakującym, również dla samego twórcy, nie tylko dla jego otoczenia. Dla sztuki charakterystyczna jest więc „tożsamość aktywności świadomej i nieświadomej”⁶: wizja artystyczna rodzi się w świadomości artysty, a jednak nie jest efektem planowego działania. Wprawdzie jej powstawaniu towarzyszy zwykle mnóstwo zabiegów technicznych, nigdy jednak nie są one wystarczające do powstania prawdziwego dzieła sztuki.

U źródeł twórczości artystycznej zawsze tkwi sprzeczność, wewnętrzny konflikt w duchu artysty; tworzy on przede wszystkim po to, by konflikt ów zażegnać, i rzeczywiście, udane dzieło sztuki na pewien czas zdolne jest wywołać w swym twórcy poczucie harmonii. Jak widać, do opisu twórczości w dziedzinie sztuki Schelling używa tych samych pojęć i określeń, co do opisu wytwórczości przyrodniczej. Sztuka ukazuje zatem — lepiej niż jakakolwiek argumentacja — tożsamość wytwórczości nieświadomej (dominującej w przyrodzie) z twórczością istot świadomych, leżącą u podłoża całego świata duchowego.

W rezultacie sztuka okazuje się nie tylko wyróżnionym przedmiotem filozofii, lecz także jakby dopełnieniem samej filozofii, lepszą, pełniejszą artykulacją filozoficznej prawdy. A przy tym o ile filozofia nie może obyć się bez sztuki, o tyle sztuka nie domaga się żadnego uzasadnienia ze strony filozofii i w tym sensie jest samowystarczalna (w tym zwłaszcza punkcie widoczny jest wpływ koncepcji estetycznych F. Schillera na Schellinga). Zwieńczeniem wywodów na temat sztuki i jej stosunku do filozofii jest taka oto, utopijna, ale nader charakterystyczna prognoza Schellinga: „Skoro jednak wyłącznie sztuce może się udać powszechnie ważne uprzedmiotowienie tego, co filozof może przedstawić tylko podmiotowo, to można stąd jeszcze wyciągnąć wniosek, że filozofia — w dziedzinie nauk zrodzona i karmiona przez poezję — a wraz z nią te wszystkie nauki, które wiodła ku doskonałości, osiągnąwszy ją licznymi oddzielnymi nurtami spłyną na powrót w powszechny ocean poezji, z którego wzięły początek.”⁷

8. Znaczenie *Systemu idealizmu transcendentального*

W rozwoju filozoficznym Schellinga *System...* odegrał rolę przełomową. Choć formalnie autor wystąpił w nim jeszcze jako zwolennik i kontynuator filozofii Fichtego, to jednak dotyczy to bardziej sfery deklaracji niż rzeczywistej zawartości myślowej dzieła. Uznanie przyrody za realność równorzędną wobec ducha (jaźni), i odpowiednio do tego proklamowanie filozofii przyrody jako odrębnej, suwerennej dyscypliny filozoficznej, było czymś z gruntu nie mieszczącym się w Fichteńskim rozumieniu idealizmu, i w rzeczy samej nigdy nie zyskało aprobaty Fichtego. Pojęcie tożsamości natury i ducha, tego, co nieświadome,

⁶ *System...*, dz. cyt., s. 357.

⁷ Tamże, s. 368.

i tego, co świadome, stało się już w kilka miesięcy później podstawą i punktem wyjścia filozofii tożsamości Schellinga; tu myśliciel będzie już od początku występował samodzielnie, a przy tym w krytycznej opozycji do Fichtego. Z drugiej strony wiele interesujących wątków *Systemu...* zostało przez autora zarzuconych w późniejszej twórczości. Dotyczy to zwłaszcza koncepcji filozofii jako dialektycznej prezentacji ewoluującego ducha, jak również ujęcia sztuki jako „organu” filozofii, bardziej zdanego do wyrażania prawdy niż pojęciowe, dyskursywne myślenie. Obie te koncepcje znalazły jednak niemały oddźwięk w późniejszej filozofii.

Jeśli chodzi o filozofów współczesnych Schellingowi lub nieco późniejszych, to właściwie wszyscy znaleźli się w orbicie oddziaływania *Systemu idealizmu transcendentnego*. Nie tylko bowiem Hegel w *Fenomenologii ducha*, ale także Fichte w swej filozofii powstałej po 1800 roku nawiązywał — aczkolwiek nie przyznając tego otwarcie — do licznych idei Schellinga.

W następujących po idealizmie niemieckim dziejach filozofii oddziaływanie Schellinga było wyjątkowo silne. Wzorowali się na nim właściwie wszyscy — nader liczni — myśliciele, którzy próbowali budować swe teorie wychodząc od krytyki systemu Hegłowskiego, a więc m.in. S. Kierkegaard, L. Feuerbach, K. Marks i F. Engels. W sferze wpływów Schellinga znajdowała się też polska filozofia okresu romantyzmu (A. Cieszkowski, S. Trentowski, K. Libelt), jak również dziewiętnastowieczna myśl rosyjska (P. Czaadajew, D. Wieniewitinow, N. Stankiewicz, W. Sołowjow).

Mogłoby się wydawać, że w filozofii XX w., tak przecież dalekiej od wszelkich systemów na wielką skalę, całościowe projekty filozoficzne Schellinga okażą się raczej czymś obcym i egzotycznym. Tak jednak nie jest. Atrakcyjne intelektualnie dla filozofów współczesnych są zwłaszcza pewne wątki Schellingańskiej filozofii przyrody, a zwłaszcza myśl o zakorzenieniu ducha w naturze czy odpowiedzialności człowieka za przyrodę.