

Katarzyna Filutowska

Problem bytu w filozofii Schellinga w kontekście tzw. filozofii narracyjnej

Przedmiotem niniejszego tekstu jest zagadnienie bytu w filozofii Schellinga, a właściwie niektóre jego aspekty, zwłaszcza te, które wiążą się z możliwością rozpatrywania tej refleksji w kategoriach ontologii pluralistycznej, a tym samym – co będę się starała udowodnić – w kategoriach tzw. filozofii narracyjnej. Stąd też przyjmuję tutaj niejako od samego początku pewne założenie badawcze, a mianowicie metafizyczny charakter Schellingańskiej refleksji. Byt jest w niej ujmowany jako swoiste *principium*, to, co umożliwia myślenie, a zarazem nadaje mu określoną treść. Chodzi teraz o to, aby określić charakter tego *principium*, ustalić właściwą relację bytu i wiedzy, a także jedna i wielości, pokazać jego związki ze stającym się w czasie światem empirycznym, a wreszcie odnaleźć w samym bycie przyczynę cechującego ów świat zróżnicowania. Uczynię to m.in. przez odwołanie się do dwóch wielkich poprzedników Schellinga, do których on sam się zresztą odwoływał, to znaczy do Platona i Kanta.

Przede wszystkim należy zauważyć, iż Schelling uwzględnia krytyczne postulaty formalizmu Kanta, co sprawia, iż rezygnuje on z pojęcia bytu, jakie proponowała filozofom metafizyka scholastyczna i średniowieczna. Można by tutaj powiedzieć metaforycznie, iż dla Schellinga – jako dla transcendentalisty i kontynuatora krytycznej refleksji Kanta – dawny Bóg umarł. Bóg średniowiecznych teologów, a także „jeden, pełny, syty i wiekuisty” byt Platona to po prostu ślepe uliczki, w jakie swego czasu zabrnęła ludzka myśl, swoiste złudzenia albo *idola* tejże myśli, które w epoce nowożytnej stały się pustymi znakami, całkowicie ogołoconymi z treści. Pragnąc zatem odzyskać te kategorie dla refleksji, filozof musi dokonać ich krytyki oraz przeformułowania.

Filozofia krytyczna Kanta jest uważana za system czystego rozumu, co oznacza, iż pozostaje ona w obszarze problemowym, którego zakres wyznacza pytanie o istotę, nie zaś o jej istnienie. Otóż wydaje się, iż jest to jednak pewne uproszczenie, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę źródło inspiracji Kanta, jakim była m.in. empirystyczna filozofia Hume’a, a także treść trzeciej *Krytyki*. Właśnie tam

znajdujemy bowiem rozwinięty wątek tzw. poznania ciemnego i jego roli w kształtowaniu się ludzkich władz poznawczych. Trzeba jednak pamiętać, iż wątek ów zostaje zarysowany już w *Krytyce czystego rozumu*, i to na samym początku, a mianowicie w uwagach o estetyce transcendentalnej, rozumianej przez autora właśnie jako nauka o zmysłowości. Poprzedza ona, jak pamiętamy, logikę transcendentalną, a więc właściwą dedukcję kategorii intelektu. Oznacza to, iż formy, w jakich umysł ludzki umieszcza strumień naoczności zmysłowej, czyli przestrzeń i czas, przynależą *de facto* do sfery percepcji, postrzeżenia, empirii, lecz to one właśnie stanowią podstawę albo podłoże, na jakim stopniowo kształtuje się sfera inteligibilna, a wraz z nią sam podmiot. Inaczej mówiąc, pojęcia intelektu stanowią swego rodzaju sito, przez które przedostaje się tylko część materiału hyletycznego. W przeciwieństwie do platońskiego idealizmu nie odzwierciedlają one zatem wcale bytu, lecz jedynie porządkują materiał empiryczny, dla którego charakterystyczny jest pewnien nadmiar, a tylko jego część staje się ostatecznie treścią kategorii, przez co filozofia wikała się w błąd *pars pro toto*. Stąd też, wychodząc z takich na poły empirystycznych, a wręcz nominalistycznych założeń, Kant stwarza filozofii i traktowanym jako prawdy wieczne i niezienne pojęciom metafizycznym możliwość transgresji, odnalezienia własnych źródeł oraz ponownego zapośredniczenia, ale także dokonania krytyki tychże źródeł pod kątem ich przypadkowości i częściowości. Filozof, który, podobnie jak czyni to Schelling, zrozumie istotę tej refleksji, będzie mógł pokusić się o stworzenie autentycznie nowej metafizyki i o twórcze ponowienie dawnego gestu Platona, który wywiódł idealne pojęcia z ciemnej nocy mitologii. Filozof taki będzie potrafił poddać refleksji także i to, co dla samego Platona jako twórcy filozoficznego uniwersum stanowiło treść odpadłą, która nie wytrzymała próby selekcji, do której w końcu sprowadza się proces konstytucji bytu (*scil.* dedukcji kategorii). Tym samym przez przeformułowanie wszystkich naszych uznawanych za absolutnie konieczne i idealne wyobrażeń o świecie będzie on potrafił niejako rozszerzyć horyzont naszej egzystencji, pozwoli nam zrozumieć większy obszar rzeczywistości, niż miało to miejsce dotychczas.

Kantowski zwrot ku estetyce, jak określił projekt *Krytyki władzy sądzenia* Odo Marquard, jest więc próbą rozwiązania pewnych zagadnień teoriopoznawczych, których nie udało się filozofowi w sposób zgodny z własnym zamysłem przedstawić w pierwszej *Krytyce*. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż w czasie kiedy podejmował on swoje przedsięwzięcie, kwestia ta nie była wcale aż tak oczywista. Tak naprawdę bowiem scholastyczna metafizyka była wtedy uważana za jedyną prawdziwą filozofię, a może nawet za filozofię *kat'eksochen*. Kant natomiast przez swoje dzieło, to znaczy trzy kolejne *Krytyki*, wykazywał stopniowo, lecz nader konsekwentnie, konieczność ponownego rozpatrzenia postulatów tak pojmowanej filozofii, o ile ma ona móc jeszcze w ogóle cokolwiek powiedzieć o świecie. Przede wszystkim więc rozróżnił on w obrębie samego rozumu teoretycznego dwie

władze poznawcze: intelekt (*Verstand*) oraz rozum (*Vernunft*). Od czasów Kartezjusza, ale także wcześniej, to rozum właśnie uważany był za silniejszą, a zarazem rzeczywistą władzę poznawczą. W refleksji Kanta mamy zaś do czynienia z tzw. osłabieniem rozumu (*Depotenzierung*). Czyniąc transcendentalną estetykę, a więc naukę o zmysłowości fundamentem i warunkiem *sine qua non* transcendentalnej logiki, a tym samym samego rozumu oraz właściwej mu struktury pojęć, przyjmuje on, iż to właśnie intelekt (*Verstand*) jest silniejszą władzą poznawczą¹. Olbrzymi obszar percepcji, jakie w paradygmacie racjonalistycznym uznawane były za zbyt mało ważne, aby w ogóle były brane pod uwagę przez metafizykę, wchodzi tutaj nagle w zakres zainteresowania filozofa, który na tej bazie może się nawet pokusić o próbę stworzenia jakiejś nowej metafizyki, nowej *theoria* albo *mathesis*, adekwatnej do treści, o jakiej pouczają go zmysły oraz intelekt.

W tym miejscu, a więc w scharakteryzowanym wyżej Kantowskim zwrocie ku estetyce, zbiegają się wszystkie problemy, które stanowią główne źródło inspiracji Schellinga. Należy tutaj wyróżnić dwa główne wątki, to znaczy: 1. problem osłabienia rozumu albo, inaczej mówiąc, depotencjalizacji filozofii podmiotu, który Schelling podejmuje właśnie za Kantem; oraz 2. kwestię roli mitu i mitologii w twórczości Schellinga, poczynwszy od prac najwcześniejszych, i jej związek ze wspomnianym wyżej, formalnym zagadnieniem funkcji podmiotu w filozofii transcendentalnej.

Problem pierwszy został już częściowo przynajmniej omówiony. Będzie on zresztą jeszcze wracał w niniejszych rozważaniach jako w pewnym sensie dla nich kluczowy. Inaczej mówiąc, Schellingowi chodzi o to, by „uchwycić w myśleniu realny proces” i wydaje się, iż jest to swoista *idée fixe*, konstytutywna dla całej jego refleksji, włączając w to proponowaną przez niego wizję transcendentalnego idealizmu.

Stanowisko Schellinga cechuje pewna odmiana estetyzmu, także w obrębie transcendentalnego systemu o *par excellence* racjonalistycznym charakterze. Z tego właśnie wynika upatrywanie w potencji sztuki, uznawanej przez racjonalizm teoretyczny typu Heglowskiego, a także przez praktyczny racjonalizm Fichteński za najsłabszą z ostatecznych potencji ducha absolutnego organonu, zwieńczenia i postulowanego dopełnienia całego systemu.

Ukazująca się tutaj zasadnicza myśl dla całego rozwoju filozofii Schellinga najtrafniej daje się określić własnymi jego słowami jako postępująca „depotencjalizacja” [*Depotenzierung*] nowożytnego myślenia wychodzącego od podmiotu, które rozumiało przy tym podmiotowość jako nieuwarunkowaną spontanizację, refleksyjność i ustanawianie świata. Stopniowo Schelling zrozumiał, że nie można w ogóle pomyśleć takiej pod-

¹ Zobacz Jan P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy Kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Lublin 1996, s. 37, 72.

miotowości, nie odwołując się do określonych procesów, które leżą u podstaw emergentnych fenomenów świadomej Jaźni [*Ichheit*] i skierowanych ku sobie refleksji i rozumności; procesów, które nie wkraczają bezpośrednio w naszą – ludzkich jednostek – świadomość rzeczy².

Depotencjalizacja filozofii podmiotu w jego nowożytnej, Kartezjańskiej wersji, a więc wersji, jaka – w interpretacji dzieła Heideggera o Nietzschem przyjętej przez A. Renauta w pracy pt. *Era jednostki* – na dobre określiła kształt całej zachodniej metafizyki aż do czasów współczesnych, jest więc *de facto* tożsama z obecnym w filozofii Kanta tzw. osłabieniem (*Depotenzierung*) rozumu, co wiąże się z możliwością ponownego przemyślenia samego projektu racjonalności proponowanego właśnie przez zachodnią metafizykę. Sięga się tutaj bowiem, jak była już o tym mowa wyżej, do źródeł podmiotowości, do obszaru niezwiązanych jeszcze z żadnym pojęciem ani z żadną kategorią, luźno po sobie następujących percepcji i fenomenów jaźni, lecz – co najbardziej może interesujące w owej estetycznej teorii poznania – właśnie ta źródłowa refleksja prowadzi w końcu filozofa-racjonalistę, początkowo zdeklarowanego zwolennika ortodoksyjnego monizmu w pojmowaniu zagadnienia rozumu, ku poznawczemu pluralizmowi i logice możliwych światów. Inaczej mówiąc, wersja podmiotu postulowana przez zachodnią metafizykę nie jest wcale jedyną możliwą drogą realizowania się ducha absolutnego, a w jakimś sensie ci, którzy nie dostrzegają jej ograniczeń i uwarunkowań oraz wtórnego i zapośredniczonego charakteru, popełniają właśnie wspomniany przeze mnie błąd *pars pro toto*. Refleksja rzeczywiście głęboka, refleksja, która potrafi przeniknąć nie tylko świat empiryczny, poddany zasadzie indywiduacji, *principium individuationis*, lecz stara się o wgląd w głębie ludzkiego ducha, musi zatem stworzyć taki opis, który uwzględniłby wtórność filozoficznych kategorii oraz zróżnicowanie samej jaźni na poziomie głębokim, wegetatywnym i przeświadomym.

W obrębie refleksji Schellinga taką rolę pełni pojęcie absolutu rozumianego jako indyferencja podmiotu i przedmiotu, a więc obszar uprzedni w stosunku do owego znamionującego formalny transcendentalizm Kanta podziału. W tym sensie można by powiedzieć, iż kategorie te, podobnie zresztą jak wszystkie pozostałe pojęcia, jakimi operuje intelekt, mają charakter czysto negatywny, to znaczy niewystarczający dla adekwatnego opisu bytu albo absolutnej tożsamości. Opisują one tylko pewien fragment, wycinek tej tożsamości, a tym samym „przekształcają absolut w byt uwarunkowany i zapośredniczony”. Stąd też poszukiwania Schellinga od samego początku jego filozoficznej drogi kierują się ku możliwości odkrycia takiego opisu, który zarazem pozostawałby opisem filozoficznym oraz

² Rainer Adolphi, *Depotencjalizacja filozofii podmiotu w późnej twórczości Schellinga*, przeł. Beata Paluszkievicz, w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, tom IV, Białystok 1991, s. 100.

dawałby możliwość uchwycenia rzeczywistego charakteru bytu w całym jego – jeśli wolno tak powiedzieć – skomplikowaniu i niejednoznaczności. Godne uwagi są tutaj zwłaszcza wczesne prace Schellinga, które dotyczą problemu mitu, rodzaju poznania, jakiego mit może być źródłem, oraz – *last but not least* – Platona, zwłaszcza zaś dialogu *Timajos*. To właśnie ostatnie z wymienionych zagadnień będzie tutaj dla nas szczególnie interesujące, między innymi ze względu na fakt, iż Schelling zestawiał swoją interpretację *Timajosa* z pewnymi aspektami *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Jak pamiętamy, pomysł Platona jest próbą pogodzenia świata inteligibilnego oraz świata empirycznego przez wprowadzenie postaci demiurga albo, mówiąc bardziej precyzyjnie, umysłu demiurga, w którym obecne są idealne formy rzeczy i który wobec tego w relacji do rzeczywistości stworzonej zachowuje charakter prawodawczy. Jest to zatem jedna z najbardziej słynnych na obszarze filozofii próba znalezienia obszaru zapośredniczenia bytu absolutnego i bytów empirycznych. Punktem albo miejscem owego zapośredniczenia okazuje się być boski umysł, a zatem mamy tutaj do czynienia z pojawieniem się kategorii subiektywności, która jednakże nie jest tożsama z pojęciem podmiotowości.

Idee, które jawią się również jako czysta forma ludzkiej wyobraźni, mają uzasadnienie w rozumie boskim, rozum ludzki zatem ma zakotwiczenie w wyższej boskiej inteligencji. [...] Tutaj widzimy, że w rozumieniu „subiektywności” Schelling nawiązuje do Kanta i że pojęciem tego, co subiektywne, zostaje objęty intelekt boski³.

Z owym boskim umysłem może być utożsamiana stosowana przez Platona w *Timajosie* kategoria *chory* jako konieczności, która daje miejsce opozycji *mythosu* i *logosu*, a więc obszaru o niejasnym statusie ontologicznym, który wszelako poprzedza i umożliwia wszelką opozycję, a także wszelką logiczną albo kategoriałną sprzeczność, słowem – po prostu myślenie. W ten sposób umysł demiurga jako swoista matryca wszelkich empirycznych form, aczkolwiek na gruncie Schellingiańskiej interpretacji przybiera aspekt subiektywny, może być do pewnego stopnia widziany przez pryzmat głębi ducha, a być może stanowi on nawet paradygmat samego ducha albo bytu absolutnego po prostu. Jest to obszar tego, co nie-uwarunkowane (*das Unbedigte*). We wczesnej filozofii, zwłaszcza w rozprawach z lat 1794–1795, Schelling stosuje takie właśnie określenie, utożsamiając ów obszar także z absolutem albo z bytem po prostu, który pojmuje on, niejako ponad transcendentalną kategoryzacją Kanta, także jako indyferencję, a więc absolutną tożsamość podmiotu i przedmiotu. Na obszarze późnej filozofii tendencje te zostają rozwinięte przez powiązanie przyjętego jako absolutny początek, uprzedniego wobec wszelkich opozycji bytu z pewnymi wątkami teozoficznych rozważań Jakoba Böhmego. Stąd też samo pojęcie bytu zostaje tutaj silniej powiązane ze sto-

³ Kazuko Yamaguchi, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, tom XI, Białystok 1999, s. 46.

sowaną także przez cały niemiecki idealizm kategorią ducha, choć jest ona przez Schellinga rozumiana nieco inaczej niż na przykład przez Hegla. Duch jest silnie osadzony w naturze, co już samo w sobie stanowi zaprzeczenie podstawowych tez filozoficznego idealizmu uprawianego na przykład przez Fichtego. Do pewnego stopnia można by powiedzieć, iż Schelling stosuje wymiennie określenia duch, wola, Bóg, przy czym zakłada on także, iż Bóg jest żywy i osobowy, ale podlega procesowi formowania albo kształtowania się, to znaczy właśnie potencjalizacji. Słowem – Bóg zawiera w sobie niejako trzy momenty, odpowiadające tradycyjnym określeniom chrześcijańskiej trynitologii. Jest więc Ojciec, to znaczy Stwórca, Syn, który nadaje formę rzeczom, oraz Duch, który określa ich przeznaczenie⁴, lecz nie wyczerpuje to bynajmniej istoty tego tematu. Duch staje się świadomy siebie w drugiej potencji (osoba Syna), co przypomina procesualny charakter odnajdywania wiedzy absolutnej, znany nam z *Fenomenologii ducha* Hegla. Jednakże Schellingiański Bóg nie może być w żadnym razie sprowadzony do jakiegś pojęciowej zasady wiedzy, ponadpartykularnego podmiotu albo pojęcia Ja, i to nawet na gruncie *Systemu idealizmu transcendentального*. Schelling w swej późniejszej filozofii wprowadza wiążące się z mistycyzmem i panteizmem renesansowym pojęcia podstawy (*Ungrund*) oraz *Gemüt*, czyli tego, co nieświadome ducha, które wprawdzie zachowują pewne cechy absolutnej indyferencji, albo tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*) ze wczesnych rozpraw, choć ich zakres znaczeniowy, a zwłaszcza treściowy ulega znacznemu poszerzeniu. Wydaje się, iż Schelling tak naprawdę cały czas rozważa jeden problem, którego wyjściowym, pierwotnym sformułowaniem jest właśnie *chora* albo umysł Platońskiego demiurga. Podstawa albo to, co ciemne w Bogu, tworzywo, z jakiego musi się on ukształtować, nader słusznie budzi skojarzenia z Kantowską zmysłową naocznością, hyletyczną treścią pojęć. Mamy tutaj do czynienia z mistyczną i w związku z tym panteizującą wizją natury, która powinna być rozpatrywana jako Spinozjańska *natura naturans*, a więc jakoś aktywna i stwórcza. W Bogu albo w pierwotnym, nieuwarunkowanym bycie dochodzą do głosu dwie siły, a świat stworzony jest wynikiem ich współgrania i konfrontacji. Siły te to egoizm, siła kontrakcji albo siła ściągająca, niezbędna do tego, aby w ogóle cokolwiek mogło powstać, oraz miłość, a więc wtórna siła stwórcza, działająca na fundamencie pierwotnych rozstrzygnięć w obrębie samego bytu, którą umiścilibyśmy w zasadzie po stronie partykularnych form, to znaczy w obszarze *principium individuationis*.

Rozwój przebiega więc od tego, co ukryte, załączkowe, zamknięte w sobie, bierne, ku temu, co czynne, działające, objawione⁵.

⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, tom I, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2002, s. 217.

⁵ Józef Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999, s. 46–47.

Mądrość Boga odpowiada za wytworzenie prototypów, idealnych wzorców wszystkich rzeczy, dających się powiązać z ideami obecnymi w umyśle Platoniańskiego demiurga, co wszakże wcale nie implikuje od razu przejścia do świata stworzonego, do obszaru przyczynowości empirycznej. Mądrość początkowo jest tylko uspokojoną naturą i swobodnie igra pośród ukształtowanych przez siebie form, które wyprowadziła z pierwotnego mroku, a więc z obszaru woli, który cechuje tęsknota do zrodzenia Boga. Wszakże aby właściwie zrozumieć wyłoniony poprzez logos i w logosie świat stworzony, to znaczy, jak powiedziałaby zapewne Schopenhauer, świat przedstawienia, „[...] należy cofnąć się «w głębinę bytu», «w ciemność narodzin», która wyznacza naszą przynależność do natury, nasze ziemskie zakorzenienie. Należy osadzić się w samym *Gemüt*, aby ugasić pragnienie, w owym ubóstwie, gdzie rodzi się słowo, w alchemii natury, z której wyrusza się wyzwolenicza iskra”⁶. Stąd też pierwotna mowa jest wyłonieniem albo ustanowieniem kosmosu, co „zrywa obojętność ślepego procesu”, transcendując przyrodzoną naturze skończoność i fałszywą – tzn. ślepą głębię pierwotnej woli w pełnym sensu i objawiającym ład nieskończonym Słowie.

Dla lepszego uświadomienia sobie, czym jest byt absolutny w filozofii Schellinga, należy spróbować odtworzyć, co rozumie on przez owo pierwotne *Gemüt*. Przede wszystkim zatem pojęcie absolutu, stosowane przez Schellinga już we wczesnym okresie transcendentaldnym, zawiera w sobie, przynajmniej w najogólniejszych zarysach, wszystkie najważniejsze określenia, które cechują także Boga albo byt rozumiany jako wola i marząca tęsknota, przedpojęciowa głębia we *Freiheitsschrift* (1809) oraz w *Wykładach stuttgartarckich* i *Epokach świata* (1811). Jest on zatem bytem absolutnym, to znaczy zawiera w sobie potencjalnie wszystkie kategorie, a ponadto jest indyferencją podmiotu i przedmiotu, wolności i konieczności, a więc obszarem pierwotnego niezróżnicowania, który zapośrednicza wszelkie szczegółowe określenia. Absolut jest więc 1. wszystkim; 2. czystą potencjalnością, która poprzedza wszelkie rozróżnienia, także opozycję Jedno–wielość. Jest on Bogiem, który jest zarazem Ojcem, Synem i Duchem i który dąży do tego, aby uformować samego siebie, a przez to siebie rozpoznać. Proces twórczy zawiera element pierwotnej nieświadomości, który ujawnia się w osobie Ojca oraz początkowo obecnej sile kontrakcji, sile ściągającej, „dążącej ku sobie”, oraz element indywidualizacji i różnicowania się bytów, który dochodzi do głosu w potencji Syna i stwórczej sile miłości. Jednakże obydwie te potencje, a także trzecia, zamykająca cały proces potencja Ducha, zawarte są już w owym najbardziej wstępnym, najbardziej nieprzejrzystym dla świadomości etapie opisywanym właśnie jako *Gemüt* albo *Ungrund*, a we wczesnej filozofii jako *das Unbedingte*, to, co nie-

⁶ M. Maesschalck, *Un essai de philosophie narrative*, w: M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris/ Editions Peeters B.P. 41 Leuven, 1991, s. 185. [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.]

uwarunkowane. Wynika z tego wszakże, iż byt nie stanowi wcale jakiegoś pojęciowego monolitu, lecz jest charakteryzowany właśnie jako zarazem Jedno i Wszystko, *hen kai pan*, a także Wszystko i Nic (*All und Nichts*) oraz Jedno i Wielość. Słowem – byt absolutny, podobnie jak umysł Platońskiego demiurga, zawiera wszystkie idealne wzorce wszystkich empirycznych rzeczy i w tym sensie wyczerpujące opisanie tego bytu jest też wyczerpującą charakterystyką całej rzeczywistości jako takiej. Byt ów może być pojmowany, jak próbuje tego dowieść Kazuko Yamaguchi w cytowanym już artykule, jako subiektywność albo jako umysł demiurga, co nasuwa skojarzenia z pojęciem Ja transcendentalnego. Trzeba jednak pamiętać, iż istnieje różnica pomiędzy subiektywnością rozpatrywaną w kategoriach *chory*, to znaczy przedpojęciowej przestrzeni, która daje miejsce wszystkim rzeczom albo – co bliższe jest duchowi filozofii nowożytniej – strumieniowi zmysłowej naoczności, z którego wyłonią się dopiero kategorie intelektu, ale także kategoria przedmiotu i podmiotu, a podmiotem filozofii transcendentalnej w takim znaczeniu, jakie nadawał temu pojęciu na przykład Kant. Tutaj rysuje się właściwy sens Schellingiańskiego projektu, którego część stanowi zainicjowany przez Kanta pomysł tzw. osłabienia rozumu oraz, w jego efekcie, depotencjalizacji filozofii podmiotu. Chodzi mianowicie o to, aby móc wyjść poza system filozofii kategorialnej, poza rozwiązywalne całkowicie przy pomocy praw poprawnego myślenia pytania o istotę rzeczy, o to, *co (Was)* istnieje, ku samemu faktowi istnienia tych rzeczy, ku temu, *że (Daß)* one istnieją – i tym samym o możliwość wpisania ich egzystencji w dyskurs pojęciowy, któremu zawsze się ona do tej pory wymykała. To owa egzystencja, która stanowi treść pojęć, ukrywa się za pojęciem zmysłowej naoczności, to znaczy w tym, co stanowi same źródła podmiotu refleksji racjonalistycznej. Filozof, który uprawia refleksję źródłową, to znaczy transcendentalną, odzyskuje tę treść już na początku swojego projektu. Może on wszakże obrać dwie drogi. Może przyjąć, iż istnieje tylko jedna poprawna forma, w którą wpisuje się naoczne treści – to znaczy jedyną prawdziwą filozofią jest system czystego rozumu. Jest to droga, którą poszedł Kant. Może jednak także, podobnie jak zrobił to Schelling, próbować ominąć kategorie filozoficzne, to znaczy niejako ponad opozycją podmiotu i przedmiotu odnaleźć punkt ich zapośredniczenia albo indyferencji (*scil.* niezróżnicowania), aby je „uchronić przed ślepym przejściem w byt” i „zachować swobodę w stosunku do przyszłego bytu”⁷. Wtedy zaś odzyskuje on nie tylko metafizyczne kategorie, ale sam byt, a więc przywraca jedność bytu i myśli, która dała początek refleksji filozoficznej jako takiej.

Byt ów jednakże może być widziany na wiele różnych sposobów. *Może on być traktowany jako Jedno, hen – i wtedy nie wychodzimy de facto poza obręb klasycznej metafizyki.* Już jednak absolut Schellinga łamie ów paradygmat, jako

⁷ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, wyd. cyt., s. 60.

że jest on właśnie indyferencją podmiotu i przedmiotu, wiedzy i bytu oraz Jedna i wielość, a więc zawiera w sobie potencjalnie zarówno metafizyczną podstawę, czyli noumen, jak też wielość bytów empirycznych, a więc cały świat fenomenalny. Obserwuje się postępujące zróżnicowanie i pluralizację tego bytu w refleksji Schellinga. Już w *Systemie idealizmu transcendentalnego* filozof przedstawia niejako dwa przeciwstawne, ale tak naprawdę równorzędne spojrzenia na tę kwestię. Wychodzi on bowiem zarówno z paradygmatu Kartezjańskiego i Kantowskiego, który zakłada jedność rozumu, jak i z pluralistycznego paradygmatu Leibnizjańskiego. Dedukcja jest więc dokonywana początkowo z Ja, a właściwie z pojęcia Ja, lecz w pewnym momencie, z chwilą przejścia na obszar systemu filozofii praktycznej, owo Ja jako zasada dedukcji ulega swego rodzaju rozproszeniu i pluralizacji, stając się swoistym polem sił, na którym różnicują się odpadłe od pierwotnego bytu wole partykularne, wyłonione na drodze wzajemnego ograniczania się. Zapowiada to zapewne problematykę poruszaną przez Schellinga w dziele *Philosophie und Religion* (1804), gdzie stworzenie świata pojmowane jest jako efekt odpadnięcia bytów stworzonych od pierwotnego bytu idealnego, to znaczy jako kosmiczny upadek. W ten właśnie sposób pojmuje byt filozofia narracyjna, o czym pisze M. Maesschalck, interpretując kosmiczną narrację jako „opowieść woli, źródłowych mocy bytu, która przenika całą filozofię Schellinga”⁸. U źródeł znajdujemy nie tylko niedającą się zmediatyzować przez pojęcia, wcześniejszą wobec nich, egzystencjalną głębię pierwotnej natury (*Gemüt*), ale także konflikt woli, źródłowych, demiurgicznych potencji, których dziełem jest „Księga świata”, przez którą i w której wyraża się i objawia Bóg, woła stwórcza.

Poza i ponad pojęciami filozofii transcendentalnej istnieje więc byt, który cechuje zróżnicowanie i wielość. Refleksja filozoficzna może bowiem rozważać byt albo jako Jedno (*hen*), albo też jako metafizyczną różnicę. Wokół podobnej kontrowersji skupia swe rozważania Alain Renaut w dziele *Era jednostki*. Wychodzi on mianowicie od analizy pracy Heideggera dotyczącej Nietzschego jako filozofa, który wieści kres metafizyki Zachodu, która jest dla niego po prostu czymś w rodzaju historii podmiotu. Renaut polemizuje jednak z nazbyt, jego zdaniem, schematycznym potraktowaniem przez Heideggera tej kwestii. Wspiera swoją tezę ukazaniem swoistej mutacji, pewnej wyraźnej – nazwijmy to tak – dwuwątkowości rozwoju zachodniej metafizyki, czego zdaje się nie zauważać w swej książce Heidegger. Jak sam pisze:

[...] tam, gdzie interpretacja Heideggerowska widzi jedynie wyjaśnienie i umacnianie się tego, co wyłoniło się wraz z Kartezjuszem, należałoby raczej ukazać radykalną mutację, taką, która w historii podmiotu prowadzi od podmiotu do jednostki [...]⁹.

⁸ M. Maesschalck, dz. cyt., s. 185–186.

⁹ Alain Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. Damian Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2001, s. 53.

Analizowane przez Renauta „indywidualistyczne odchylenie” w dziejach podmiotu, którego źródło znajduje on w monadologicznej metafizyce Leibniza, posiada swoistą analogię w obrębie *Systemu idealizmu transcendentalnego* Schellinga. Jak pamiętamy, przyjętym przez filozofa *principium* systemu jest Ja absolutne, od samego początku zdefiniowane jako tożsame z rzeczywistością, to znaczy jako źródłowa indyferencja $Ja=Ja$, a więc jako zawierające w sobie potencjalnie wszystkie pozytywne określenia, cały kosmos. Wychodząc z tej przesłanki, Schelling dokonuje następnie konstrukcji obiektywnego świata empirycznego albo materialnego (tzw. świata natury) oraz intersubiektywnej rzeczywistości ludzkiej, czyli świata historii. Przechodząc do tej drugiej dedukcji, Schelling rezygnuje w pewnym momencie z perspektywy podmiotowej, jaką reprezentuje w tym systemie Ja absolutne albo transcendentalne, i dość otwarcie przyjmuje perspektywę monadologiczną¹⁰.

Problem pluralizacji bytu, konfliktu woli jako źródłowych mocy (*les puissances*) powraca w refleksji Schellinga także i nieco później, to znaczy w okresie tzw. systemu tożsamości. Mam tutaj na myśli stosowane w *Filozofii sztuki* określenie „chaos form”. Jak wiadomo, konstrukcja filozofii identyczności zakładała istnienie bytu inteligibilnego, pojmowanego na sposób platoński, oraz bytu empirycznego albo zjawiskowego, który był odbiciem świata idei i w związku z tym posiadał status pozorny, uwarunkowany i zależny. Jednakże w należących do tego systemu wykładach z *Filozofii sztuki* Schelling dedukuje świat mitologii albo uniwersum w formie sztuki, wprowadzając w obrębie bytu absolutnego, jak też rzeczywistości odbitej pewne zróżnicowanie. Bogowie, którzy bezpośrednio naśladują stanowiące część bytu i w związku z tym wieczne i niezmiennie formy-idee, są przez poetę włączani w obręb mitologicznej narracji i wraz z nią stanowią mitologiczne tworzywo, na bazie którego powstaje kultura oraz ogół dzieł zaliczanych do sztuki. Widzimy więc, iż byt nie jest tutaj monolitem – Schelling powtarza schemat platoński, w którym świat inteligibilny jest zróżnicowany, gdyż konstytuują go idee-formy rzeczy, w nie do końca jasny sposób osadzone w idei najwyższej, to znaczy idei dobra. W ten sposób tłumaczy się wielość obserwowaną w świecie empirii. Gdyby Schelling przyjmował konsekwentnie podmiotowy paradygmat metafizyki Zachodu, powinien raczej iść drogą tej interpretacji platonizmu, która była dziełem Plotyna i neoplatonizmu z właściwym jej zhierarchizowaniem rzeczywistości oraz jej zależnością od najwyższego bytu, pojmowanego jako Jedno. Jednakże recepcja Platona, a zwłaszcza *Timajosa*, jakiej dokonał Schelling w okresie studenckim, pozwoliła mu później na przewartościowanie klasycznego transcendentalizmu rozumianego w duchu racjonalistycznej filozofii podmiotu i rozwinięcie podjętych już przez samego Kanta, zwłaszcza w trzeciej *Krytyce*,

¹⁰ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 333–336.

wątków depotencjalizacji tegoż podmiotu w celu rozszerzenia ludzkich możliwości poznawczych. W obręb opisanego przeze mnie wyżej teoretycznego schematu systemu tożsamości włączone zostają zatem rozważania dotyczące istoty bytu absolutnego, który wcale nie jawi się Schellingowi jako „jedno, pełne, syte i wiekuiste” idealistów. Byt może być rozważany jako forma albo jako chaos, którego ogłąd zawiera się także w ogłądzie absolutu.

Wewnętrzna istotą absolutu, w której mieści się wszystko jako jedno i jedno jako wszystko, stanowi sam pierwotny chaos; [...] również tutaj napotykamy ową tożsamość absolutnej formy z brakiem formy; bowiem ów chaos w absolicie nie jest *czystą* negacją formy, ale bezforemnością w najwyższej i absolutnej formie, jak też odwrotnie najwyższą i absolutną formą w braku formy: jest absolutną formą, bowiem w każdą formę wniesione są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma; jest bezforemnością, bowiem właśnie w tej jedności wszystkich form nie wyróżnia się żadna z nich jako szczególna¹¹.

W ten sposób źródłowy konflikt woli, to znaczy pierwotnych mocy bytu, przekształca się w źródłowy chaos form, który jest zarazem indyferencją formy i chaosu albo absolutnej formy i braku formy. Zwraca tutaj uwagę bardzo silna inspiracja Platońska, o czym pisałam już wyżej – wydaje się też, iż w jakimś sensie to ona jest kluczem do zrozumienia tej konstrukcji oraz systemu *Weltalter*. Kazuko Yamaguchi w cytowanym przeze mnie artykule podkreśla rolę twórczego uniesienia albo poetyckiego entuzjazmu w refleksji Schellinga oraz uważa, iż refleksja ta miała niejako od razu dwa początki – filozoficzny oraz poetycki. Zdaniem tej autorki Schelling miał dążyć do połączenia opisu o charakterze dyskursywnym oraz narracyjnej opowieści, słowem – do *opowiedzenia filozofii* albo *stworzenia filozofii opowiadającej*, co było wyrazem „tęsknoty za inną prawdą”, prawdą żywą, dostępną tylko w poetyckim, kontemplacyjnym ogłądzie najwyższego bytu, o którym pisał Platon¹².

Refleksja dotycząca charakteru bytu absolutnego w filozofii Schellinga, o ile pojmujemy go jako absolut, to znaczy byt pierwotny wobec pojęciowego różnicowania, opozycji podmiot–przedmiot etc., prowadzi nieodmiennie w kierunku zarazem ortodoksyjnie metafizycznym oraz pluralistycznym. Schelling, w przeciwieństwie do Hegla, który jest „myślicielem identyczności”, jawi się jako „myśliciel różnicy” (Peter L. Oesterreich) i może właśnie to powoduje, iż ostatecznie przyznaje on prymat sztuce i mitologii nad totalnością pojęcia i wiedzą absolutną. Byt jest określony jako absolut, lecz jednocześnie jako indyferencja, nieznaczenie opozycyjnych wartości, co już samo w sobie zawiera załączek pierw-

¹¹ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, PWN, Warszawa 1983, s. 140–141.

¹² Kazuko Yamaguchi, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, wyd. cyt., s. 38–39 i n.

szego podziału w obrębie tego, co starożytnie myśliciele traktowali jako Jedno, *hen*. Byt jest także indyferencją Jedna i wielości i wraca tutaj problematyka myśli pitagorejskiej, poruszana przez Platona w dialogu *Fileb*. Wreszcie byt możemy też rozważać, jak czyni to sam Platon, jako inteligibilny, a więc czyste pojęcia albo idee-formy rzeczy – i tutaj znowu, jak była już o tym mowa wyżej, pojawia się problem pluralizmu ontologicznego. Jest to jedna z naczelných aporii platonizmu, która sprowadza się do pytania, w jaki sposób istnieją idee i w jaki sposób oraz czy w ogóle uczestniczą w znajdującej się na szczycie świata inteligibilnego idei dobra. Jak wiadomo, Arystoteles poddał tę Platońską niekonsekwencję własnej krytyce i umieścił inteligibilne formy w samych rzeczach. Schelling wszakże, jako kontynuujący zapoczątkowaną przez Kanta refleksję źródłową, czyli transcendentalną, niejako ponad całą metafizyczną tradycją wraca ponownie do owych pozornie niespójnych, a może nawet posiadających mitologiczny charakter rozstrzygnięć Platona. Stąd też jego byt jest od samego początku naznaczony silnie tendencją różnicującą i pluralizującą, nie przestając wszakże być absolutem, a więc, jak powiedziałby pewnie Leibniz, swoistą totalnością form albo punktów widzenia. Byt ów jest niejako skazany na swoiste skażenie, na akceptację elementu czasowego oraz problematyki stworzenia empirycznego świata, którą filozof postrzega jako odpadnięcie partykularnych bytów od pierwotnego Jedna.

Mamy zatem w obrębie rozważanej tutaj problematyki kolejno: 1. analizę wątków pluralistycznych oraz charakteru umysłu demiurga w *Timajosie* Platona; 2. nieciągłość w obrębie *Systemu idealizmu transcendentalnego*, to znaczy wyłączenie się kwestii konfliktu woli, które wzajemnie się określają przez wzajemne ograniczanie się; 3. chaos form w systemie tożsamości, który do pewnego stopnia powtarza wątki znane nam z *Timajosa*. Kontekstem metafizycznym dla tych refleksji pozostaje zaś ontologia monadologiczna Leibniza oraz pojęcie harmonii przedustawnej. Przypomnijmy tutaj krótko koncepcję trzech ograniczoności, przedłożoną przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego*. Pierwsza z nich „sprawia, że dla pojedynczej inteligencji wszystko, co może wchodzić w krąg jej przedstawień, jest predeterminowane”, a więc ustala niejako ogólne zasady harmonii przedustawnej, druga, jako „jedność [owej] ograniczoności powoduje powszechną zgodność między przedstawieniami różnych inteligencji”, a więc jest swoistym *principium* metafizyki monadologicznej, monadą monad, absolutną zasadą, ogniskiem albo demiurgiem, „stwórcą, formującym je [tzn. monady-inteligencje – K.F.] według jednego szablonu”, trzecia zaś decyduje o niepowtarzalności, indywidualności: „Skoro bowiem ta poprzednia [ograniczoność – K.F.], zachodząca w odniesieniu do obiektywnych przedstawień inteligencji, ustanawia w nich coś wspólnego, to na mocy trzeciej ograniczoności w każdym z indywidualów ustanowione zostaje coś, co właśnie negowane jest przez wszystkie inne inteligencje i co właśnie dzięki temu te inne inteligencje mogą oglądać nie jako swoje działanie, a zatem tylko jako działanie nie-swoje, czyli działanie intelligen-

cji poza nimi”¹³. W ten sposób Schelling dedukuje owe źródłowe moce bytu, to znaczy ustanawia źródłowy konflikt woli, który na obszarze filozofii narracyjnej zostanie zmediatyzowany przez kosmiczną narrację, tworzącą Księgę świata. Narracja ta jest wszakże dziełem ducha-poety, a to oznacza, iż pierwotna ograniczoność każdej woli musi być przekroczona w światotwórczym Słowie, które jest zarazem słowem ponownie jednoczącym skłóconą wielość, owym regulatywnym horyzontem, „powszechnym oceanem poezji”, z którego wzięły początek i do którego na powrót spłyną wszystkie dyskursy. Dlatego też Księga świata jest wprawdzie dziełem polifonicznym, lecz we wszystkich owych partykularnych wypowiedziach, we wszystkich odgrywanych rolach przejawia się jeden duch, którego my wszyscy jesteśmy zaledwie rozproszonymi częściami, *disiecti membra*.

Pora na konkluzję. W swojej metafizyce Schelling przyjmuje istnienie źródłowego konfliktu, który stanowi samą istotę bytu, także bytu absolutnego. Słabym jego odbiciem jest przyjmowana w systemie filozofii transcendentalnej kategoria indyferencji, źródłowej tożsamości podmiotu i przedmiotu, wiedzy i bytu, która poprzedza proces obiektywizacji tegoż bytu oraz wyłonienia się rzeczywistości empirycznej na drodze oglądu wytwórczego. Indyferencja jest także tożsamością Jedna i wielości; w obrębie marzącej woli stwórczej wyróżnia Schelling tzw. spłot sił: także wola człowieka stanowi dla niego „spłot żywych sił”, który jest „podstawą natury” i na bazie którego tworzy się rzeczywistość. Byt nie jest monolitem, ale różnicą, jego wyrazem jest wola, która przejawia się pod postacią dwóch walczących ze sobą i różnicujących się w ten sposób zasad. Owe pierwotne wole, źródłowe moce (*des puissances*) bytu wyrażają się, jak wspominałam, przez Księgę świata, przez historyczną narrację, w jakiej dochodzi do głosu duch, który w Słowie i przez Słowo ustanawia świat jako kosmos, a więc „zrywa obojętność ślepego procesu” pierwotnej różnicy. Jest to tzw. „zasada rozświetlająca” albo „wola samą siebie objawiająca”, czyli moc idealna, przekraczająca leżącą u podłoża chaos, tzw. moc realną, marzącą wolę albo „rodzącą tęsknotę”¹⁴.

Historia jednakże, w której owa idealna, stwórcza, rozświetlająca moc się objawia, stanowi dokładne przeciwieństwo jakiejkolwiek teorii, nie może zostać wydedukowana z jakiegś apriorycznej zasady, nie przekształca się nigdy zgodnie z prawami odkrytymi przez historycyistów pozostających pod wpływem totalistycznych aspiracji metafizyki Hegla. Jednostki działają zgodnie z własną, całkowicie wolną, a nawet arbitralną wolą, a jednak to właśnie w nich i przez nie wypowiada się duch, demiurg-poeta, los.

Tutaj także ujawnia się właściwy sens projektu depotencjalizacji podmiotu w celu odzyskania właściwej treści egzystencji, którą kategoria owa zapoznaje,

¹³ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, wyd. cyt., s. 264–265.

¹⁴ Tomio Nishikawa, *O „ontologii-że” u późnego Schellinga i logice łącznika u Nishidy. O bliskości dwóch dalekich sobie filozofów*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, tom IX, Białystok 1997, s. 115.

a może wręcz unicestwia w swoim dążeniu do pojęciowej unifikacji, co niekoniecznie wiąże się z jakąś korzyścią poznawczą. Odzyskanie dla rozumu zepchniętych przez metafizykę w pojęciowy niebyt Baumgartenowskich prawd ciemnych i pozornie tylko poznawczo bezwartościowych jest możliwe dzięki postulowanej przez Schellinga w miejsce uniwersalistycznej ontologii pojęciowej (tzw. ontologii-co) ontologii faktycystycznej (tzw. ontologii-że), zwanej także metafizycznym empiryzmem¹⁵. Zwiększa się wtedy teoretyczna i poznawcza moc umysłu, a więc wzmocniony zostaje intelekt, choć jednocześnie, przynajmniej na początku, osłabiony zostaje rozum. Tym samym rozum powraca do swoich źródeł, które znajduje w zmysłowej naoczności, ale też zbliża się do rzeczywistości pojmowanej jako egzystencja, do swej „źródłowej treści”, jaką jest sam byt, która stanowi zarazem treść filozoficznej narracji będącej samą Księgą świata, i jaka – podobnie jak historia w ujęciu Schellinga – nie daje się zmediatyzować przez pojęcie.

Do poruszanych tutaj dość pobieżnie zagadnień należy także bardzo istotny dla filozofii Schellinga problem tzw. pozytywności zła, a więc swoistej wartości ujemnej, która, w przeciwieństwie do idealistycznej koncepcji Platona, stanowiłaby także istotną jakość bytu. Temat ten na obszarze współczesnej myśli analizuje na przykład Ricoeur, wiążąc go z próbą stworzenia nowej terminologii, która potrafiłaby sprostać zadaniu pełnego i adekwatnego do rzeczywistości opisu ludzkiej egzystencji. Myśl, która wyrasta z mitu, musi znowu do mitu powrócić, musi odzyskać utraconą przez spekulację treść, gdyż tylko w ten sposób odzyska zarazem tożsamość myśli i bytu (*scil.* bytu i wiedzy), która jest źródłowym aktem, absolutnym *prius* samej filozofii, a także rzeczywistym celem każdej refleksji, która ma za zadanie ukazywać to, co jest prawdziwe.

The problem of being in F.W.J. Schelling's philosophy in the context of so called narrative philosophy

My paper concerns Schelling's ontology. I begin from the question of aestheticism and epistemological empiricism in Kant's philosophy, from the thesis about the enfeeblement of reason, also defined as depotentialisation of the philosophy of the subject. I show how this topic is treated by Schelling in his *System of Trans-*

¹⁵ Tamże, s. 114. Porównaj także trzy pojęcia empiryzmu (sensualizm, tzw. filozofia doświadczenia oraz empiryzm mistyczny) oraz tzw. empiryzm aprioryczny jako inne określenie całej filozofii pozytywnej; Piotr Dehnel, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 183–184 oraz Piotr Dehnel, *Schelling i jego późna filozofia*, w: F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia transcendentnego*, wyd. cyt., s. XLVIII–XLIX.

cidental Idealism, and how it is connected with ontological pluralism, or with the conflict of mutually constraining wills, a conflict that tears apart the continuity of rationalistic deduction of a system from the original identity $I=I$. I have determined in the process that the concepts of dogmatic philosophy are derivative, dependent and partial. My inquiries have been inspired by A. Renaut (*The Era of the Individual*) and by the claim that Western metaphysics suffers from discontinuity. I also discuss the development of Schelling's thought. I show how its early version is informed by Plato's *Timaeus* and finds its most characteristic expression in the philosophy of identity contained in the *Philosophy of Art*. Its later version, due to its rich pluralistic and mythological themes, can best be interpreted by recourse to the concept of narrative philosophy proposed by M. Maesschalck.