

SIEGBERT PEETZ

WYTWÓRCZOŚĆ *VERSUS* REFLEKSYJNOŚĆ
W SPRAWIE METODOLOGICZNEGO DYLEMATU
„WELTALTER” SCHELLINGA

*Dla Wernera Beierwaltesa
w 65 rocznicę urodzin.*

1. Perspektywa

We wstępnych uwagach do *Darstellung meines Systems der Philosophie* z 1801 r. Schelling pisze: „Mogłoby przecież zdarzyć się, że idealizm, np. ten, który najpierw sformułował Fichte i którego jeszcze teraz broni, miałby zupełnie inne znaczenie niż tamten [czyli przedstawiony przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentálnego*]; Fichte np. mógłby pomyśleć idealizm w znaczeniu całkowicie subiektywnym, ja natomiast w obiektywnym; Fichte mógłby utrzymywać swój idealizm po stronie refleksji, ja natomiast mógłbym zasadę idealizmu umieścić po stronie wytwarzania: Chcąc to przeciwstawienie wyrazić jak najdobitniej, idealizm w znaczeniu subiektywnym musiałby utrzymywać, że Ja = wszystko, zaś idealizm w znaczeniu obiektywnym odwrotnie, że wszystko = Ja, i że nie istnieje nic oprócz tego, co stanowi Ja; są to bez wątpienia poglądy odmienne, chociaż nikt nie zaprzeczy, że obydwa są idealistyczne”¹. Ponadto Schelling zastrzega się: „Nie mówię, że tak rzeczywiście jest; zakładam tylko, że taki przypadek jest możliwy”².

Chciałbym tutaj postąpić dokładnie w ten sam sposób. Nawiązując do cytowanej hipotezy autointerpretacyjnej Schellinga, chciałbym wskazać na dwie

¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abteilung: Bde 1-10, II. Abteilung: Bd. 1-4. Stuttgart/Augsburg 1856/1861; p. I/4, s. 109.

² Tamże.

sprawy: (1) że obydwa stanowiska, skontrastowane przez Schellinga jako typy idealne – skrótowo będą je tutaj nazywać wytwórczością i refleksyjnością – nie są niczym innym jak tylko przeciwstawnymi wektorami czasu w myśleniu, które to wektory Schelling konceptualizuje według Kantowskiego modelu sprzeczności w rzeczy (*Realreputanz*), oraz (2) że odkryta w ten sposób temporalna realna sprzeczność w myśleniu powoduje w *Weltalter* specyficzny dylemat metodologiczny. W tym celu spróbuję odnaleźć źródło dwoistego charakteru wytwórczości i refleksyjności, a mianowicie w Schellinga *Einleitung zu dem Entwurf der Naturphilosophie* (1799). Następnie prześlę, w jaki sposób Schelling (a) osadza w czasie zajęte tutaj stanowisko i (b) i jak je praktycznie transformuje. To pierwsze dokonuje się w *Systemie idealizmu transcendentalnego* (1800), to ostatnie w tejże samej pracy oraz w rozprawie *O istocie ludzkiej wolności* (1809). Z tej perspektywy spróbuję na koniec problematyzować *Wprowadzenie do pierwszej drukowanej wersji Weltalter* (1811).

2. Wytwórczość versus refleksyjność w filozofii przyrody Schellinga

Najbardziej interesującym pod względem metodologicznym tekstem Schellinga dotyczącym filozofii przyrody jest *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* z 1799 r. A to z dwóch powodów: po pierwsze, Schelling dokonuje tutaj metodycznego rozgraniczenia filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej; po drugie, dokonuje rozróżnienia dwóch równie koniecznych stanowisk w obrębie samej filozofii przyrody.

Co się tyczy wzajemnego stosunku filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej, to należy przede wszystkim przypomnieć krótko pierwszą fazę jego filozofii przyrody (1797-1798). Polega ona, jak wiadomo, na przeniesieniu Fichteńskiego ujęcia podmiotowości na przyrodę, przy czym Kantowska koncepcja dwoistości sił materii awansuje do roli paradygmatu refleksyjnego antagonizmu Ja i Nie-Ja. Transcendentalna filozofia Fichtego zostaje zdecydowanie transformowana w taki oto sposób. Występuje ona teraz jako refleksyjno-świadoma forma podmiotowości, u której podstaw leży forma naturalno-nieświadoma. Tym samym Schelling rozwija pomysł historii o *dwóch konkurencyjnych formach* podmiotowości, nie wyjaśniając zresztą – i tym samym dochodzimy tutaj do sytuacji problemowej z 1799 r. – ich wzajemnego stosunku w sposób zadowalający z punktu widzenia systemu.

Problem, wobec którego Schelling staje w 1799 r., polega na tym, by z jednej strony wydobyć formę podmiotowości przyrody różną od transcendentalnego Ja, nie rezygnując, z drugiej strony, z jej powiązania z transcendentalnym Ja. Rozwią-

zaniem problemu jest przedstawiona we *Wprowadzeniu* programowa idea absolutnej wytwórczości przyrody, którą to ideę Schelling rozwija dwójako. Po pierwsze, tzw. stosowanej ewentualnie *atomistycznej* formie przedstawienia – opracowanej w pierwszej fazie filozofii przyrody – przydaje formę, którą nazywa *dynamiczną*. Charakteryzuje się ona tym, że dwoistość sił materii pojmuje jako samorozdwojenie bezwarunkowej tożsamości, uznawanej ponadto za warunek tegoż rozdwojenia, oraz określa tę tożsamość jako *wytwórczość*. Dzięki temu Schelling zyskuje możliwość ujęcia jedności podmiotu przyrody jako ewolucyjnej ciągłości. Za wychodzeniem więc od tego, co bezwarunkowe, stanowiącego ontologiczną podstawę Kantowskiej filozofii przyrody, kryje się to, co Schelling przypisuje sobie z emfazą jako „spinozjanizm w fizyce”³. Drugi metodycznie ważny aspekt polega na tym, że wychodząc od tożsamości jako bezwarunkowej wytwórczości, realizuje pewien kierunek dynamiki myślowej, który jest dokładnie przeciwstawny wobec tego kierunku, w jakim podążał w swej dotychczasowej atomistycznej formie przedstawienia. Tę formę, która rozpatrywała proces przyrodniczy jako ruch od wytworu do wytwórczości i tym samym w sposób przeciwstawny wobec realnego, Schelling nazywa teraz, patrząc wstecz, „stanowiskiem refleksji”. Nową dynamiczną formę przedstawienia, która z odwrotnej perspektywy opisuje proces przyrodniczy jako przejście od wytwórczości do wytworu, określa on jako „stanowisko oglądu”. Nowa perspektywa jednak wcale nie czyni zbędną dawną. Przeciwnie, Schelling podkreśla dobitnie, że naturalny proces rozdwojenia absolutnej wytwórczości może być poznany w całości tylko wtedy, kiedy ujmijemy go z perspektywy obydwu stanowisk. Ze stanowiska refleksji ukazuje się on jako rotacja samokreacji i samozniszczenia, zaś z komplementarnego stanowiska – wytwórczego – oglądu jako linearna ewolucja autopoietycznego podmiotu. Konceptualizacja przedmiotu filozofii przyrody daje zatem w wyniku rozróżnienie dwóch stanowisk myślowych, przy czym jedno odślania spojrzeniu dokładnie to, co drugie przed nim ukrywa. Dwoistości sił w materii odpowiada w myśleniu wyraźny spór o kierunek, w związku z czym sformułowane mimochodem przypuszczenie Schellinga, że „również to, co nazywamy rozumem, jest zaledwie grą wyższych i nam z konieczności nieznanych sił przyrodniczych”⁴, zyskuje podstawę w samej rzeczy. Odkrycie dwoistości stanowisk, tj. produktywnego oglądu i refleksji, na tym tle nabiera zasadniczego znaczenia. Stanowi ono nie tylko odpowiedź w sprawie jej stosunku do filozofii transcendentalnej, lecz zarazem nasuwa pytanie o zasadę samego myślenia. Rodzaj określenia przyrody zawiera klucz do pojmowania myślenia. Oznacza to, że filozofię przyrody Schellinga można by konsekwentnie odczytywać w postępowaniu

³ Tamże, I/3, s. 273.

⁴ Tamże, s. 273 n.

racjonalistyczno- teoretycznym. Dla naszego podejścia do tej problematyki zasadnicze znaczenie ma sposób, w jaki Schelling bliżej określa dwoistość przyrody. Pisze on: „Jeśli nauka jest pierwotnie dwoistością, to już w pierwotnej wytwórczości przyrody muszą leżeć przeciwstawne tendencje. (...) Tylko wtedy z natury bycia ograniczonym znika bierność, kiedy również to, co ograniczające, staje się znów pozytywne, a pierwotna dwoistość natury jest ścieraniem się *realnie przeciwstawnych tendencji*”⁵.

Ten fragment, a zwłaszcza słowa o realnie przeciwstawnych tendencjach, pokazuje, że Schelling – czego dotychczas nie dostrzegano – chciałby rozumieć dwoistość sił w przyrodzie w całkowitej zgodności z Kantowskim pojęciem *wielkości negatywnych*. Spróbujmy wyjaśnić pokrótce, co to znaczy. Kant zapożycza to pojęcie z matematyki, aby je owocnie wykorzystać dla przedstawienia różnych problemów filozofii, i definiuje je następująco: „Jedna wielkość jest w odniesieniu do drugiej wielkością negatywną, jeżeli nie można jej łączyć z nią inaczej niż tylko przez przeciwstawność, a mianowicie tak, że jedna znosi drugą, o ile jest jej równa”⁶. Dla zrozumienia tej definicji istotne jest to, że wyrażenie „przeciwstawność” należy ujmować tutaj nie logicznie w znaczeniu kontradycji, ale realnie w znaczeniu przeciwstawności dwóch predykatów tego samego podmiotu. Zdaniem Kanta muszą być spełnione cztery kryteria, które tutaj w skrócie przedstawię, aby stwierdzić, że właśnie zachodzi taka realna sprzeczność w rzeczy (*Realrepuganz*).

1. Sprzeczne predykaty muszą orzekać o tym samym podmiocie;
2. Jeden predykat nie może być drugiemu przeciwstawny kontradiktoryjnie;
3. Jeden predykat musi znosić dokładnie to, co ustanawia drugi;
4. Obydwa predykaty wzięte z osobna są pozytywne, negatywnymi natomiast stają się wtedy, kiedy w powiązaniu ze sobą dają skutki znoszące się w tym samym podmiocie.

Kant: „Tak dzieje się z rzeczami, z których jedna jest uważana za negatyw drugiej, obydwie, traktowane same w sobie, są pozytywne, jednakże połączone w jednym podmiocie, dają w wyniku zero. Podróż pod wieczór jest ruchem równie pozytywnym, jak podróż nad ranem, ale nie tym samym statkiem, gdyż wtedy przebywane drogi znoszą się całkowicie lub częściowo”⁷.

W odniesieniu do Schellinga oznacza to tyle: jeśli pierwotna, w sobie dwoista wytwórczość natury zachodzi zgodnie z Kantowskim modelem sprzeczności realnej, to z zachowaniem ścisłej analogii odnosi się to również do stosunku stanowisk

⁵ Tamże, s. 288 (podkreślenie moje – S. P.); por. też s. 295 n.

⁶ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), w: *Kant's Werke*, Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. II. Berlin 1912, s. 174.

⁷ Tamże, s. 176.

oglądu wytwórczego i refleksji. Konceptualizacja filozofii przyrody oznacza jednak zarazem odkrycie realnej sprzeczności (*Realrepugnantz*) w samym myśleniu. Obydwa kierunki myślenia w tym samym podmiocie pozostają w stosunku przeciwności w ten sposób, że jeden znosi to, co ustanawia drugi, ten zaś z kolei na nowo ustanawia to, co zostało zniesione itd. Ogląd ustanawia ciągłość, refleksja ją znosi, a przecież opisują ten sam podmiot w przyrodzie, ogląd jako linię ciągłą, refleksja jako ciąg poszczególnych punktów. Formą przedstawienia absolutnej wytwórczości staje się wtedy nieskończony szereg, którego ewolucja w nieskończoność jest wciąż hamowana i dzięki temu uzyskuje strukturę. Jest rzeczą niezwyklej wagi, że pierwotnie nieskończony szereg, który powstaje w realnej sprzeczności oglądu i refleksji, Schelling określa jako czas. „Każdy nieskończony szereg to nic innego jak przedstawienie intelektualnej czyli idealnej nieskończoności. Pierwotnym nieskończonym szeregiem (ideałem wszelkich nieskończonych szeregów) jest ten, w którym rozwija się nasza nieskończoność intelektualna, czyli *czas*. Aktywność, która utrzymuje ten szereg, jest tą samą aktywnością, która utrzymuje naszą świadomość”⁸. Stąd jednak, prowadząc dalej tok myśli Schellinga, można wyprowadzić następujący wniosek: obydwaj kierunki myślenia, wytwórczość i refleksyjność, nie są niczym innym jak tylko przeciwnymi wektorami czasu. Wytwórczość występuje jako skierowany ku przyszłości, a refleksyjność jako skierowany ku przeszłości wektor czasu, a tym samym podmiotowość jawi się jako proces nieprzerwanej realizacji ich realnej sprzeczności.

3. Temporalne osadzenie realnej sprzeczności między wytwórczością i refleksyjnością w *Systemie idealizmu transcendentnego*

Wnikliwa analiza filozofii przyrody Schellinga pozwoliła na wgląd w temporalność (*Zeitlichkeit*) jego myślenia, teraz należy ów wgląd jeszcze pogłębić. Z faktu, że podmiotowość odkrywa konstytutywną dla siebie dwoistość jako temporalną realną sprzeczność przeszłości i przyszłości, wynika oto, że podmiotowość jest stosunkiem czasu do samego siebie.

Oczywiste, że Schelling nie formułuje tego w ten sposób, ale już opublikowany rok później *System idealizmu transcendentnego* można interpretować jako konsekwentną realizację tego poglądu. Wystarczy tu powołać się na trzecią epokę

⁸ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke...* I/3, s. 285.

trzeciego głównego rozdziału⁹. Schelling podejmuje tutaj kwestię, czy można sobie wyobrazić, „w jaki sposób Ja dochodzi do stanowiska refleksji”¹⁰. Za warunek tego uważa „transcendentalną abstrakcję”. Polega ona na tym, że inteligencja swoje działanie jako takie wyodrębni od tego, co w toku tego działania powstaje, czyli, co znaczy to samo, od tego, co wytworzone”¹¹.

Jasne, że pojęcie „transcendentalnej abstrakcji” nawiązuje do koncepcji czynu u Fichtego. Godna uwagi jest jednak perspektywa, w obrębie której się to dzieje: Schelling dopatruje się mianowicie w Fichteńskim pojęciu czynu tego, że oto uświadomiono sobie, na czym polega fundament filozofii transcendentalnej, którego to tematu sam Kant nie podjął, a ponadto nie wyczerpano go dostatecznie. Wynika to stąd, że – zdecydowanie przekraczając pozycję Fichtego i własną, jaką zajął w 1794 r. w pracy o *Formie* [*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*] – określa transcendentalną abstrakcję jako przewyciężenie w refleksji pierwotnego niezróżnicowania przestrzeni i czasu. Główną konsekwencją jest ściśle oddzielenie oglądu od pojęcia logicznego ewentualnie kategorii, które ma swój formalny odpowiednik we wprowadzonym w *Krytyce czystego rozumu* podziale *Transcendentalnej nauki o elementach* na dwie części: *Estetykę transcendentalną* i *Logikę transcendentalną*. W przeciwstawieniu do tego stanowiska refleksji Schelling zarysowuje teraz dedukcję kategorii ze stanowiska oglądu, dedukcję, która ukazuje kategorie jako przestrzenno-czasowe formy oglądu jednej, choć w sobie rozdwojonej wytwórczości. Następstwem tej zmiany perspektywy jest fundamentalna krytyka Kantowskiej tablicy kategorii. Czasoprzestrzennymi formami oglądu absolutnej wytwórczości okazują się jedynie kategorie dynamiczne, a pośród nich z kolei tylko kategorie stosunku; tylko one mają zawsze korelat i tym samym stanowią odbicie (*reflektieren*) nieoddzielności wewnętrznego i zewnętrznego sensu. W znakomity sposób odnosi się to do trzeciej jej kategorii, czyli wzajemnego oddziaływania. Okazuje się bowiem, że jest ona typem trzeciej kategorii wszystkich pozostałych klas kategorii. Kategorii stosunku nie można zatem uważać za pierwotne nie tylko w stosunku do klasy kategorii matematycznych. To samo tyczy się również ich stosunku do dynamicznych kategorii modalności w tej mierze, w jakiej wyrażają one jedynie odniesienie przedmiotu do całości władz poznawczych i tym samym już zakładają transcendentalną abstrakcję. Naszkicowana dedukcja pierwotnej formy wiedzy styka się, jeśli chodzi o rezultat, z dedukcją przeprowadzoną w rozprawie *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* z 1794, tylko uzasadnienie jest inne, teraz bowiem mechanizm kategorii jest odczytywany jako

⁹ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, BKF, PWN, Warszawa 1949, s. 215-248.

¹⁰ Tamże, s. 215 n.

¹¹ Tamże, s. 216.

trójczłonowy proces uwalniania czasu zatrzymanego w refleksji. Postępowanie od pierwszej do trzeciej kategorii inscenizuje każdorazowo zniesienie transcendentalnej abstrakcji przez schematyzm czasu. Pierwsza i druga kategoria mają się do siebie jak wielkości negatywne. Druga kategoria znosi to, co ustanowiła pierwsza, obydwie jednak – upożytywnione – pojawiają się w trzeciej kategorii w formie wzajemnego oddziaływania w czasie.

Analogiczne temporalne osadzenie zyskuje również teoria sądów (*Urteilstheorie*). Transcendentalna abstrakcja powoduje tutaj logifikację oglądu i pojęcia w formie podmiotu i orzecznika; transcendentalny schematyzm czasu natomiast umożliwia za pośrednictwem sądu realne przeciwieństwo (*Realrepugnantz*) podmiotu i orzecznika i restytuuje tym samym utraconą relację przestrzeni i czasu.

Z perspektywy wytwórczości okazuje się więc, że formy sądu i kategorie są formami przedstawiania pierwotnego wzajemnego oddziaływania przestrzeni i czasu. Ono zaś z kolei, jak się okazuje, nie jest niczym innym jak tylko stosunkiem czasu do siebie, skoro bowiem Schelling definiuje przestrzeń jako „czas powstrzymany w biegu”¹², to przestrzeń jest wytworem czasu i tym samym czaso-przestrznią. Wynika stąd jasno, że stanowiska wytwórczości i refleksyjności, jako realnie przeciwstawne wektory czasu, oznaczają zarazem dwa komplementarne sposoby obcowania z czasem – poza które myślenie nie wykracza. Tak więc osadzone w horyzoncie czasu, myślenie samo staje się realizacją (*Vollzug*) czasu. Sposób, w jaki organizowane są w nim *modi* czasu, może teraz służyć nawet za kryterium rozróżniania systemów. W zależności od tego, czy czas jawi się jako aktualny upływ, czy też jako czas zatrzymany, czyli jako przestrzeń, system przybiera inną formę. Paradygmatem dla systemu ostatniego typu jest system Spinozy, w którym, jak się wydaje, nie ma czasu, a tylko przestrzeń; paradygmatem systemu pierwszego typu jest wyraźnie ten system, do którego dąży sam Schelling. Wytwórczość i refleksyjność są zatem sposobami wiedzy o przeciwstawnym indeksie czasu. Wytwórczość realizuje przyszłość jako szereg nieskończony, a refleksyjność realizuje przeszłość jako zamkniętą przestrzeń¹³. A skoro ich wzajemny stosunek jest stosunkiem wielkości negatywnych, są zarazem na siebie skazane: jedna forma myślenia staje się świadoma siebie tylko w stosunku realnego przeciwieństwa wobec drugiej. Pojawia się tyle refleksji, ile da się zatrzymać przyszłości, i tylko tyle wytwórczości, ile uda się udostępnić przeszłości.

W tej sytuacji powstaje oczywiście pytanie, czy w ogóle przedstawienie zasady wiedzy jest jeszcze możliwe. Skoro z pozoru może się ujawnić tylko albo jeden, albo drugi ruch myślenia, każdy ruch myślowy wzięty odrębnie jest jako forma

¹² Tamże, s. 234.

¹³ Wniosek o pokrywaniu się przeszłości i przestrzeni Schelling wyciąga *explicite* w rozprawie *Philosophie und Religion*, por. I/6, s. 46.

przedstawienia swojej zasady nacechowany deficytem. Jeśli interpretować stosunek obydwu ruchów myślowych w znaczeniu negatywnych wielkości – ku czemu, jako pokazano, są uzasadnione powody – to możliwym rozwiązaniem dylematu wydaje się przede wszystkim następujące: obydwu uczynić w myśleniu równie silnymi, a mianowicie tak, że jeden znosi całkowicie skutki drugiego, przy czym obydwu nie przestałyby z tego powodu oddziaływać jako w każdym przypadku pozytywne (choć nie przejawiające się jako takie) wielkości. Kiedy obydwu negują się wzajemnie w swym oddziaływaniu, wynikiem tego ich wzajemnego oddziaływania staje się zasada indyferencji.

Logicznie możliwe są dwie formy przedstawienia tej indyferencji. (1) Można położyć akcent na rodzaj stosunku jej momentów. Wskutek natury tego przeciwstawnego stosunku, opisywanego przez wymienione momenty, uzyskujemy indyferencję jako wzajemną, niejako „podwójną” negację. Ten sposób konceptualizacji zasady, zresztą przy redukcji różnych sposobów myślenia do refleksyjności, zrealizował, jak wiadomo, Hegel. (2) Niekorzystnego efektu tej formy przedstawienia, czyli zaciemnienia pozytywności każdego z momentów, unika druga forma przedstawienia, odślaniając relacyjny charakter tychże momentów i uwidaczniając ich pozytywność, tak żeby zgadzały się ze sobą. Każdy bowiem moment, zarówno $-A$, jak $+A$, jeżeli pominiemy ich negatywne odniesienie do siebie, wynikające jedynie ze stanowiska refleksji, $= A$, jednakże ze stanowiska samej refleksji z uwagi na jego przeciwstawność wobec drugiego stanowiska w tym samym podmiocie $= 0$.

Jest rzeczą ewidentną, że ta forma przedstawienia jest właśnie formą, którą wprowadził Schelling do swego systemu tożsamości. Wnikliwsze jego rozpatrzenie prowadziłyby nas za daleko; tu wymienimy tylko punkty, które zmusiły w końcu Schellinga do jego rewizji. Po pierwsze, przedstawienie indyferencji jako 0 zbliża się fatalnie do owej nocy, w której wszystkie krowy są czarne; po drugie, zerowy punkt indyferencji $-A$ i $+A$ prowadzi do pytania o podstawę ich egzystencji i tym samym do pytania o możliwość ich określenia jako stosunku (*Verhältnisbestimmung*). Jak wiadomo, pierwszy aspekt Schelling rozpatrywał jak „odpadnięcie” podmiotowości od pierwotnej tożsamości (zwłaszcza w *Philosophie und Religion*); drugi aspekt prowadzi wprost ku tematowi wolności w horyzoncie indyferencji, czyli ku *libertas arbitrii*, której to przed Schellingiem usiłował nadać pewne ujęcie Schiller, gdy mówił o stanie estetycznym jako równowadze sił popędu materialnego i popędu formalnego i umożliwianej przez to wolności woli.

Węzłowy punkt w rozwoju Schellinga polega na tym, że konceptualizacja tożsamości jako indyferencji sama z siebie popycha ku praktycznemu przeformułowaniu pojęcia wolności. Wyjaśnienia bowiem wymaga, po pierwsze, dlaczego w ogóle 0 ma być różnicą $+A$ i $-A$, oraz, po drugie, w jaki sposób dochodzi do faktycznej przewagi $+A$ lub $-A$ nad pozostałym momentem. Pojęcie wolno-

ści może wyjaśnić jedno i drugie. Jeśli indyferencja ma nie być 0, to musi *chcieć* ujawnienia siebie jako różnicy przeciwstawnych momentów. To wszakże oznacza zarazem, że dzieli się ona na przeciwstawne ruchy myślowe, które ze swej strony opisują przeciwstawne wektory czasu. Wymienione komponenty problemu zostały zanalizowane w rozprawie *O istocie ludzkiej wolności* oraz w *Weltalter*. Rozprawa *O wolności* rozpatruje problem wolności w wiedzy jako możliwość alternującego określenia stosunku konstytutywnych dla wiedzy momentów wytwórczości i refleksyjności¹⁴. *Weltalter* (*Epoki świata*) przenoszą problem wolności w horyzont czasu: wolność w wiedzy implikuje czasowość myślenia.

4. Dylemat formy *Weltalter*, na przykładzie *Wprowadzenia* do pierwszej wersji drukowanej (1811)

Związek wolności i czasu w myśleniu stanowi centralny temat *Weltalter*. Jak poświadcza zapis w Dzienniku Schellinga z 1813 r., skomponowanie *Weltalter* określają dwie przesłanki: (1) ufundowanie myślenia w czasie i (2) ufundowanie czasu w wolności¹⁵. Obydwie przesłanki są rozważane we *Wprowadzeniu* do pierwszej drukowanej wersji *Weltalter* (z 1811 r.), pierwsza *explicite*, druga *implicite*. Tym samym zainicjowany przez filozofię przyrody ruch temporalizacji filozofii prowadzi poprzez rozważaną tu temporalizację kategorii w *Systemie idealizmu transcendentnego*, poprzez teorię czasu jako źródła skończoności w filozofii tożsamości¹⁶ i poprzez wynikającą stąd konieczność wyjaśnienia związku indyferencji i wolności na koniec do programu temporalnie ufundowanej ontologii w *Weltalter*. W dal-

¹⁴ Odsyłam tu do S. Peetz, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt/M. 1995.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher*. Aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben v. H. J. Sandkühler u.a. Bd. 180-9-1813. *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, hg. von L. Knatz, H. J. Sandkühler und M. Schraven, Hamburg 1994, s. 93:

„Wstecz

1. Wstecz na koniec. Pytanie czy B podporządkowało się dobrowolnie? Cofnąć się przy tym, jak w ogóle od wolności. Według druku p. 169-186. Do tego zakończenie całości.

0. Przeszłość

2. Przedtem rozdział o czasie. a) Najpierw ogólna dedukcja czasu, b) potem, że czasy, potem c) że w nich filozofia, d) że filozofia historycznie, e) dlaczego jeszcze nie? (wprowadzenie, tu również mistycy), f) że jednak w naszym czasie powstaje taka możliwość i na tym oparto się to dzieło, g) następstwo czasów czyli genealogia czasu h) następstwo poszczególnych systemów; albo w wewnętrznym pomieszeniu albo oddzielnie – prawdziwy system wraz z refleksją nad nim”.

¹⁶ Tę teorię, którą Schelling rozwinął w latach 1802-1804 dobrze wyłożył Marquet. Por. J.-F. Marquet, *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris 1973.

szym toku rozważymy konsekwencje, które z wymienionych przesłanek wynikają dla formy filozofii.

Już pierwsze, dobrze znane, zdania z *Wprowadzenia* do pierwszej wersji drukowanej *Weltalter*: „O rzeczach przeszłych wiemy; terażniejsze poznajemy; przysze przeczuwamy. O tym, co wiadome, opowiadamy; poznawane przedstawiamy; przeczuwane przepowiadamy”¹⁷ – dążą do zróżnicowania form wiedzy jako wniosku z rozpoznania temporalności myślenia. Schelling jest więc konsekwentny, gdy domaga się reformy wyobrażenia o nauce, w której nie należałoby jak dotychczas upatrywać „luźnego następstwa i rozwoju własnych pojęć i myśli”¹⁸, ale raczej „rozwój żywej rzeczywistej istoty, która się w niej prezentuje”¹⁹. Zgodnie z „raz obudzonym dynamicznym duchem” – mówi Schelling – odtąd każdemu filozofowaniu zaleca się wychodzenie od tej istoty. Schelling określa ją jako coś pierwotnie żywego, co się rozwija i swobodnie, i na gruncie natury. Tymi to kilkoma posunięciami szkicuje dotychczasowy tok swego myślenia. Skrótowa formuła o „dynamicznym duchu” przypomina filozofię przyrody, słowa o wolności na gruncie przyrody są znamienne dla jego stanowiska w rozprawie *O istocie ludzkiej wolności*, w której bezskutecznie usiłował ustawić system tożsamości na podstawie naturalnie ufundowanej wolności wyboru w wiedzy. Faktyczne niepowodzenie tej próby staje się widoczne – czym tutaj nie możemy się dłużej zajmować – w drugiej połowie rozprawy w tym, że Schelling nie utożsamia już wolności z wolnością wyboru, ale z jej drugą alternatywą działania, tj. dominacją tożsamości nad podmiotowością. Ta opcja wszakże, która tworzy już dalej niekwestionowaną przesłankę *Weltalter*, tylko odsuwa problem wolności na dalszy plan, bynajmniej go nie rozwiązując. Jeśli bowiem wolność jest utożsamiana z dominacją tożsamości nad podmiotowością, to fakt tej różnicy musi mieć wyjaśnienie w absolutnej tożsamości. I nie jest to wcale rozwiązanie łatwiejsze niż penetrowana przedtem możliwość, zwłaszcza że ponadświatowa zasada, według własnego wyjaśnienia Schellinga, ma być obecna w samej duszy ludzkiej. O tyle więc sytuacja problemowa jest nadal taka sama jak w rozprawie *O istocie ludzkiej wolności*. Chodzi o organizację stosunku przeciwstawnych ruchów myślowych. To, co w *Weltalter* jest programowo nowe, polega na tym, że Schelling dokonuje teraz ekstrapolacji *temporalności* tych ruchów myślowych. Jeśli jako cel *Weltalter* wymienia przedstawienie rozwoju tego, co przywotne, to po stronie wiedzy odpowiada to dokładnie stanowisku wytwórczości, ewentualnie oglądowi w filozofii przyrody. Umieszczone w perspektywie temporalnej stanowisko to staje się teraz tożsame z ruchem dążącym naprzód, czyli ku

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*. In den Urfassungen von 1811 und 1813, hg. V. M. Schröter, München 2 1979, s. 3.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

przyszłości. Podobnie jak w filozofii przyrody stanowisko oglądu łączyło się ze stanowiskiem refleksji, tak teraz Schelling postrzega „ponadświatową zasadę”²⁰, w której leży „wszystko bez rozróżnienia, jednocześnie, jako Jedno”, w powiązaniu z czymś innym mniejszym, w którym może ona „to, co jest w nim jednym, uczynić rozróżnialnym, wypowiedzieć, rozłożyć”²¹. Intencją Schellinga jest rozdzielenie obydwu zasad, aby w ten sposób pierwsza – wiedząca – zasada stała się samowiedna, a druga – niewiedząca – zasada, walcząca o jasność w wiedzy pierwszej zasady, została wprowadzona w stan spoczynku. Instrumentem tego rozdzielenia jest krytyczne postępowanie dialektyki, której niezbędność Schelling podkreśla właśnie w odniesieniu do założeń teozoficznych. Rezygnując bowiem z dialektyki, wyrzekają się one miary i pewności swoich wypowiedzi, a tym samym ambicji, by je filozoficznie traktowano z całą powagą.

Co się zaś tyczy formy swej filozofii, teraz wprowadzonej w horyzont temporalności, to Schelling uważa, że znalazł się w sytuacji analogicznej wobec zadań historyka. Podobnie jak historyk dzięki krytyce swych źródeł odstawia ich rzeczową zawartość, aby ją potem przedstawić w formie narracji, tak filozof powinien dzięki dialektyce odstąpić zasadę myślenia i od niej wychodząc opowiedzieć jego historię. Paradygmatem takiej historycznej filozofii jest dla Schellinga Platon, „który w całym szeregu swoich dzieł jest dialektyczny, ale historyczny staje się u szczytu i w ostatnim punkcie rzucającym światło na wszystkie”²².

Wszystko to wydaje się sugerować dwudzielność filozofii na dialektykę i narrację, a Schelling sam wydaje się to przypuszczenie potwierdzać takimi zwłaszcza sformułowaniami, jak np. „za żadną cenę nie można rezygnować z tej zewnętrznej zasady”²³ (tzn. dialektyki) lub „przez dialektykę musi przejść wszelka nauka”²⁴. Zarazem jednak okazuje się, że on wzmacnia tak dialektykę tylko po to, by ją następnie przewyciężyć, ograniczając jej rolę do „przygotowania”²⁵ jakiejś historycznej filozofii, w której nie powinno „już być różnicy między światem myśli i światem rzeczywistości”²⁶. Dialektyka występuje tu zatem jako coś, co pod dyktando panujących okoliczności czasu jest nieodzowne, ale merytorycznie stanowi przejściowe stadium myślenia. Znamienne jest np. to, co mówi się o czasie teraźniejszym: „Jest on jeszcze czasem walki. Jeszcze cel badania nie jest osiągnięty; jeszcze jak rytm mowę, tak dialektyka musi nieść naukę i jej towarzyszyć.

²⁰ Tamże, s. 4.

²¹ Tamże, s. 4 n.

²² Tamże, s. 8.

²³ Tamże, s. 7.

²⁴ Tamże, s. 8.

²⁵ Tamże, s. 9.

²⁶ Tamże.

Nie narratorami możemy być, ale tylko badaczami, ważącymi za i przeciw wszelkiego mniemania, aż ustali się to właściwe, niewątpliwe, na stałe zakorzenione”²⁷. Konsekwencję przygotowawczej roli dialektyki dla formy *Weltalter* Schelling charakteryzuje w najwcześniejszym zapisie koncepcji *Weltalter* tak oto. Dialektyka – wywodzi tutaj – spełnia jedynie funkcję doprowadzenia czytelnika na stanowisko, „z którego jedynie może ona (przeszłość) stać się dla niego zrozumiała. A ponieważ tutaj nawet materiał po większej części nie jest dany z zewnątrz, to nawet z jądra historii nie będzie można usunąć wszystkiego, co dialektyczne, choć będą od razu usuwał, o ile to możliwe, omawiać je we wprowadzeniach, wstawkach i uwagach”²⁸.

Okazuje się zatem, że z jednej strony, z uwagi na zamierzaną opowieść należy dialektykę przewyciężyć. Schelling jednak nie daje żadnych wyjaśnień co do tego, pod jakimi warunkami ma się to wszystko odbywać i do czego doprowadzić. Z drugiej strony dialektyki nie da się w ogóle uniknąć, czego świadectwem jest jedyna zrealizowana część *Weltalter*, księga o przeszłości. To, co właściwie powinno być opowieścią – o wszystkim, co minione się opowiada – jest całkowicie dialektyczne. Wynika stąd jednak, że nie tylko zamierzone przewyciężenie dialektyki nie dochodzi do skutku; bez dialektyki cel narracji też okazuje się jawnie niemożliwy do zrealizowania. Choć faktyczną funkcję, jaka przysługuje tutaj dialektyce, można jeszcze jakoś uzgodnić z programowaną zapowiedzią Schellinga, ponieważ przypisywane dialektyce charakterystyczne znamiona tymczasowości i niezbędności nie muszą sobie przeczyć, to jednak należy stwierdzić, że rola dialektyki w koncepcji Schellinga pozostaje niejasna. Z jednej strony ma ona tylko przygotować opowieść, a potem należałoby ją od tej opowieści odsunąć, z drugiej strony faktycznie zajmuje jej miejsce. Jej rola programowa implikuje tym samym dwudzielną filozofii, jej rola faktyczna natomiast sprawia, że ta dwudzielną jest chyba zbędna.

Jeśli projekt *Weltalter* z uwagi na rolę, jaką ma w nim odgrywać dialektyka, wydaje się swoiście pozbawiony wyrazistych konturów, to z uwagi na zamierzaną formę opowieści jest sprzeczny sam w sobie. Skoro bowiem opowieść o epokach świata ma *treściowo* objąć przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a z drugiej strony obowiązuje metodyczna zasada, że opowiedzieć można tylko to, co minione, to obydwa postulaty można traktować łącznie tylko wtedy, kiedy założymy jakieś stanowisko poza czasem. Tylko bowiem z takiego stanowiska, dla którego czas *jako całość* jest czasem minionym ewentualnie zamkniętym, byłby możliwy zamierzony projekt *Weltalter* jako opowieść. Nie sposób wiedzieć, czy Schelling brał

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 193.

pod uwagę taką możliwość opowiadania poza czasem, która nie odsyłałaby filozofii do poezji. Jeżeli tytułem eksperymentu przyjęlibyśmy możliwość zajęcia stanowiska nieformalnego, to okazałoby się natychmiast, że zróżnicowanie temporalnych form wiedzy, którego domaga się Schelling dla takiego stanowiska, jest wręcz pozbawione sensu (pomijając to, że również opowieść o czasie minionym ze stanowiska wieczności instaluje w nim samym ponownie temporalność).

Naszkiecowany tutaj dylemat metodyczny daje się negatywnie opisać jako fakt nieusuwalnej sprzeczności z jednej strony między faktycznie zamierzaną wolną od czasu opowieścią o czasie, a z drugiej strony związanymi z czasem możliwościami jej realizacji. Ten dylemat ma jednak również swój pozytywny rewers. Metodycznie postulowana bowiem temporalność form wiedzy, kontruje wprawdzie faktycznie zakładane ponadczasowe stanowisko absolutu, zarazem jednak umożliwia – wbrew własnej intencji Schellinga – odkrycie swoistej czasowości samego myślenia. Z kolei jej odpowiednikiem może być tylko podwójne przedstawienie, które realizuje ontologiczną realną sprzeczność wymiarów czasu: z jednej strony dialektycznie refleksyjny ruch myślenia w kierunku zasady, z drugiej strony wytwórczo-progresywny ruch myślenia wychodzący od zasady²⁹. W ten sposób jednak zamyka się krąg. Dotarliśmy bowiem znów do problemu skrzyżowania przeciwstawnych ruchów myślowych wytwórczości i refleksji, przedstawionego wyżej na przykładzie filozofii przyrody i przejścia do filozofii tożsamości – z tą wszakże ważną różnicą, że obydwa te ruchy Schelling odczytuje teraz z całym naciskiem temporalnie: rotacja refleksyjności realizuje wymiar przeszłości, ewolucja wytwórczości realizuje przyszłościowy wymiar myślenia. Przedstawienie absolutu ukazuje się teraz jako zadanie unaocznienia absolutnej indyferencji w formie znoszenia na zmianę przeszłości i przyszłości. Tym samym więc do temporalnego odczytywania stosunku wytwórczości i refleksyjności, czym okazują się być *Weltalter*, także odnosi się pojęcie negatywnych wielkości. Przedstawienie czasowości absolutnej indyferencji odślania się więc jako realizacja realnej sprzeczności myślenia stosownie do formuły $0 = -A + A$.

A zatem dla adekwatnego przedstawienia leżącej u podstaw myślenia i od niego różnej indyferencji nieodzowna jest realizacja obydwu ruchów. *Wprowadzenie* do pierwszej wersji drukowanej *Weltalter* wskazuje, że dialektyka i narracja są komplementarnymi wektorami czasu. Wynika stąd dwudzielność filozofii, której Schelling uczynił zadość stosunkowo późno, a mianowicie wyodrębniając filozofię pozytywną i negatywną w wykładzie *Weltalter* z 1827/28 r. Figury myślowe, które

²⁹ Por. na w tym kontekście wywody Schellinga w drugiej drukowanej wersji *Weltalter*, tamże, s. 122. Wskazywany stan rzeczy upraszcza M. Frank, który zakłada pełną zgodność dialektyki i czasu i dlatego przeocza dylematyczny wymiar czasowości myślenia. Por. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein, Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt/M. 1945, s. 255.

ten dwudzielność antycypowały lub poddawały refleksji, jak np. mowa o „kole narodzin”, bądź modele boskiej ironii lub trójcy ekonomicznej, można odczytać jako struktury dopiero w świetle realnej sprzeczności (*Realrepugnantz*) wytwórczości i refleksyjności czyli uprzytamnianych przez nie wektorów czasu w myśleniu.

Konsekwencję metodologicznego dylematu *Weltalter* można by więc określić następująco. Indyferencja jest możliwa do przedstawienia tylko w formie wielkości negatywnych, tj. jako zmienna negatywność biegunów i sił. Ta negatywność wszakże, co wydaje się wynikać z lektury Schellinga, to nic innego jak jeden czas przyrody i myślenia, czyli: czas Wszystkiego i Ja.

Z języka niemieckiego przełożyła
Krystyna Krzemieniowa