

PIOTR DEHNEL

MIĘDZY ROZUMEM A DOŚWIADCZENIEM.
UWAGI O SCHELLINGAŃSKIEJ „SPÄT PHILOSOPHIE”
I SPRAWACH Z NIĄ ZWIĄZANYCH

*Im bardziej źródłowe jest myślenie, tym
bogatsze staje się to, co w nim niepomysłane*
M. Heidegger (*Was heißt Denken*)

W *Was heißt Denken* snuje Heidegger swoje wariacje na temat powiedzenia Parmenidesa: „Trzeba powiadać i myśleć, że byt jest”. Dokonuje próby jego przełożenia, dalekiej, jak stwierdza, od istotnej wykładni, raczej dopiero wytyczającej drogę do myślenia. Czytamy: „To, co powiadane tego zdania promieniowało kiedyś własną jasnością, tak że w tym świetle znikala pewna problematyczność. W następstwie osobliwego zaciemnienia, nie mającego nic wspólnego ze schyłkiem i zmierzchem Zachodu, jasność ta nie powraca”¹. To „osobliwe zaciemnienie” łączy się bowiem bardziej z początkiem Zachodu, niż jego końcem, to znaczy z początkiem zachodniego myślenia, które zaczęło się w momencie, gdy wyszło na jaw odróżnienie tego, *czym* coś jest (*τι ἐστίν*) od tego, że coś jest (*ὅτι ἐστίν*), istoty i bytu, esencji i egzystencji. Ta dystynkcja, znana już dobrze Arystotelesowi, zrodziła następne: rozdzielenie między tym, czym jest dana rzecz, a jej stosunkami z innymi rzeczami, rzeczywistością a pozorem, istotą a akcydensami, tym, co obiektywne, a tym, co subiektywne, podmiotem a przedmiotem, powinnością a bytem, racjonalnym a irracjonalnym, możliwym a koniecznym etc. Historia zachodniego myślenia to historia powiększania się intelektualnej przestrzeni, zdominowanej rozdarciem między „Co” a „Że”. „Pustynia roślin” – jak w nawiązaniu do słów F. Nietzschego charakteryzował Heidegger ów proces multi-

¹ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2000, s. 177.

plikacji dualizmów i podziałów, kulminujący „czasem światoo obrazu” i cywilizacją techniczno-naukowo-przemysłową. U jej źródeł tkwiła „metafizyka obecności” – myślenie zakładające jakiś początek, *arche*, podstawę, *cogito*, substancję, czysty rozum, istotę etc., którego zadaniem było dotarcie do tego, co stale obecne i ukryte w różnorodności form świata realnego, co zarazem pozwalałoby odnaleźć w tym świecie ład, harmonię i porządek. Ale takie doświadczenie bycia jako stałej obecności odwraca naszą uwagę od samego bycia, od samego „jest” na rzecz tego, co jest, na rzecz bycia czegoś. Dla Heideggera pytanie o „bycie” to pytanie o to właśnie „jest”.

Niepokoilo ono nie tylko samego autora *Bycia i czasu*, choć to on, jak nikt przed nim, tak wyraźnie i sugestywnie je postawił, wyczulając całe nasze filozoficzne myślenie na coś, o czym zapominało.² Późna filozofia F. W. J. Schellinga, która zaczyna się wraz z *Filozoficznymi badaniami nad istotą ludzkiej wolności*² z roku 1809, miała być podobnie rewolucyjnym zamierzeniem, jak heideggerowskie myślenie bycia, i podobnie jak ono chciała przekroczyć horyzont filozofii nowożytnej. To, co niepokoilo Schellinga, było w gruncie rzeczy tym samym, co poruszało myśl Heideggera: to zapomnienie „bycia”, owego „jest”, wobec którego filozofia, zamknięta w granicach racjonalistycznego dyskursu, doświadczała jak dotąd bezradności i niemocy. Świadomość tego sprawiła, że w pewnym momencie swej intelektualnej biografii Schelling porzuca dotychczasowe stanowisko, określone mianem filozofii negatywnej, czyli czysto racjonalistycznej. Przestało mu ono po prostu wystarczać do opisu tego, co chciał opisać. Zapytajmy tedy, co było celem Schellingańskiego namysłu, ku czemu tak nagle zwrócił on swą uwagę i jakie doświadczenia zawiodły go w nowe obszary myśli, pamiętając stale o słowach, które stanowią motto niniejszych rozważań, że mianowicie „im bardziej źródłowe jest myślenie, tym bogatsze staje się to, co w nim niepomyślane”.

* * *

W *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* przywołuje Schelling rozróżnienie na „Co” (*Was*) oraz „Że” (*Daß*). Pisze: „Dwiema całkowicie różnymi rzeczami jest wiedzieć, „Czym” (*Was*) jest to, co istnieje, *quid sit*, i „Że” (*Daß*) ono istnieje, *quod sit*. To pierwsze – odpowiedź na pytanie: „czym coś jest” – daje mi wgląd w *istotę* rzeczy, albo sprawia, że rzecz pojmuję, że posiadam o niej pojęcie albo jej zrozumienie, albo samą tę rzecz mam w pojęciu. Ale to dru-

² Pracy tej poświęcił Heidegger szczególną uwagę, uznając ją za „najwybitniejsze osiągnięcie Schellinga, a zarazem jedno z najgłębszych dzieł niemieckiej a tym samym zachodniej filozofii”. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen 1971, s. 2.

gie, wgląd, że ona istnieje, nie zapewnia mi samo tylko pojęcie, ale coś, co wykracza poza czyste pojęcie, to znaczy egzystencja.” [SW. XIII, s. 57/58]³. Tak więc pytanie o „Co” (*Was*), to znaczy pytanie o pojęcie, o istotę rzeczy, pozostaje zawsze sprawą rozumu, a raczej nauki opartej na rozumie (*Vernunftwissenschaft*). Natomiast, „Że” (*Daß*) dana rzecz istnieje – o tym może nauczać tylko doświadczenie. Schelling rozróżnia jakby dwa rodzaje poznania: poznanie pojęciowe oraz „poznanie rzeczywiste”. Pierwsze ma do czynienia z istotą, z pojęciem danej rzeczy; drugie z rzeczą samą. Jednak bliższe wyjaśnienie stosunku pomiędzy „*Was*” i „*Daß*”, fundamentalne dla całej Schellingiańskiej *Spätphilosophie*, nie jest rzeczą wcale łatwą, jeśli chce się uniknąć pewnych uproszczeń i utartych schematów interpretacyjnych. Takim obiegowym odczytaniem jest interpretacja, w myśl której przeprowadzając powyższe odróżnienie Schelling wprowadza dwa całkowicie odmienne sposoby rozpatrywania bytu: jeden czysto pojęciowy, racjonalistyczny, równoważny z idealizmem oraz drugi oparty na doświadczeniu, który ma do czynienia z prawdziwą egzystencją. Oczywiście ten drugi sposób ujęcia rzeczywistości nie ma nic wspólnego z empiryzmem J. Locke’a, czemu Schelling dał wyraz w *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*. Chodzi tu jednakże o pewien rodzaj wiedzy ugruntowanej w bezpośrednim doświadczeniu. Za sprawą takiej opartej na doświadczeniu nauki Schelling zamierzał, w myśl omawianej interpretacji, stworzyć na gruncie idealizmu niemieckiego nową koncepcję „filozofii rzeczywistości”, czy „filozofii światowej” (*Weltphilosophie*), która przewyciężyłaby przypisywaną idealizmowi formalną abstrakcyjność czystego myślenia.

Jeśli już poszukiwać tu jakiejś analogii, to „empiryzm” Schellinga jest bliższy Arystotelesowi, dla którego istnieje tylko jeden realny świat, w którym „że” spotyka „co”, i na odwrót, w którym „co” odnosi się do „że”. W ujęciu autora *Weltalter* rozum ma do czynienia z bytem realnym, tyle tylko, że z tym, co w nim ogólne i istotne. „Jeśli poznałem istotę, co (*das Was*) jakiejś rzeczy, na przykład rośliny, to poznałem to, co rzeczywiste, ponieważ roślina nie jest czymś nierzeczywistym, jakąś chimera, ale czymś, co istnieje i w tym sensie prawdą jest, że to, co rzeczywiste, nie przeciwstawia się naszemu myśleniu jako coś obcego i odosobnionego, niedostępnego, że pojęcie i byt są «jednym», że byt zawiera pojęcie w sobie, a nie poza sobą” [SW XIII, s. 60]. W myśl tych ustaleń nie można więc przyjąć jako słuszne twierdzenia mówiącego, że dla Schellinga istnieją dwie oddzielne nauki: jedna idealistyczna, oparta na rozumie (*Vernunftwissenschaft*), zwana też „filozofią negatywną”, oraz druga, mająca swe źródło w doświadczeniu

³ SW = F. W. J. von Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, I Abt., Bd. I-X; 2 Abt., I-IV (numerowane jako tom XI-XIV), Stuttgart 1856-1861.

(*Erfahrungswissenschaft*), określana z kolei jako „filozofia pozytywna”. To, co poznajemy dzięki doświadczeniu, jest tym, co osiągane na mocy rozumowego wglądu w istotę i co jest więc sprawą poznania pojęciowego. W. Schulz⁴ zauważa na przykład, że w całej filozofii późnego Schellinga nie można znaleźć miejsca, które świadczyłoby, jakoby prawdziwe poznanie wywodzone było z doświadczenia. Jest ono raczej ważne *a priori* przed wszelkim doświadczeniem i może być wyprowadzone z czystego rozumu. Czym bowiem byłoby poznanie pozbawione pojęć i pozostawione samemu tylko doświadczeniu? – Czystym „*Że*”, prostym stwierdzeniem faktu istnienia, które żadnego dowodu nie potrzebuje.

Wiedzieć o różnicy między „*Co*” a „*Że*” to jednak za mało. Schelling próbuje pozytywnie określić stosunek pomiędzy doświadczeniem a rozumem. Otóż rozum zakładać musi doświadczenie w tym mianowicie sensie, że to, co w sposób aprioryczny skonstruuje musi podlegać pewnej kontroli, która powinna wykazać, czy poznanie *a priori* nie jest po prostu czystą chimera. „Tą kontrolą (*Controle*) jest doświadczenie. Bowiem *Że* to, co skonstruowane, istnieje rzeczywiście, to mówi jedynie właśnie doświadczenie, nie rozum” [SW XIII, s. 62]. Twierdzenie o kontroli przez doświadczenie brzmi, trzeba przyznać, nad wyraz współcześnie i kojarzy się ze zgoła inną tradycją filozofowania. W istocie podobieństwo jest formalne. Kontrola, o której mówi Schelling, nie oznacza empirycznej weryfikacji prawd wytwarzanych przez rozum. Kontrola rozstrzyga natomiast, czy prawda została już ujawniona, czy nie. Może bowiem być i tak, że filozof się myli, a prawda pozostaje nie odkryta. Sam rozum w swej immanentnej logicznej konieczności nie może się mylić. Błądzić może jedynie filozof. Ale o tym decyduje jedynie doświadczenie i takie jest ostatecznie jego, *scil.* doświadczenia, powołanie⁵. Jednak problem kontroli nie jest jasny. Nie bardzo wiadomo, na czym miałyby polegać ustalenie, czy i kiedy prawda zostaje odkryta. Poza tym trudno pojąć, w jaki sposób pojęcia aprioryczne mogą być kontrolowane przez coś, co dopiero czynią one możliwym⁶. Łatwiej jest natomiast ustalić, czym doświadczenie nie jest. Schellingowi chodziło o to, że istnienie rzeczywistości zmusza niejako filozofa do liczenia się z nią, nawet w przypadku, gdy tworzy konstrukcje czysto racjonalne i spekulatywne. Świadomość istnienia świata jest tu jakby samokontrolą a jednocześnie daje poczucie pewności. Filozof czy uczony może na przykład snuć rozważania o mieszkańcach innych planet, ale nie może w sposób arbitralny dopisywać kolejnych planet do

⁴ Por. W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1975, s. 23.

⁵ Tak też interpretuje całą sprawę W. Schulz, *tamże*, s. 25.

⁶ Por. na ten temat D. Sollberger, *Metaphysik und Invention. Die Wirklichkeit in den Suchbewegungen negativen und positiven Denkens in Schellings Spätphilosophie*, Würzburg 1996, s. 158-160.

naszego Układu Słonecznego. Doświadczenie nie jest więc źródłem nauki, jak traktowała je po części ówczesna metafizyka, ale jej (*scil.* nauce) towarzyszy. „W ten sposób niemiecka filozofia zawierałaby w sobie samej empiryzm, któremu wszystkie inne narody europejskie wyłącznie składają hołd od co najmniej stulecia, empiryzmem przy tym nie będąc” [SW XIII, s. 62].⁴

Zdaniem Schellinga, niemiecki idealizm ukonstytuował się poprzez krytykę a zarazem spełnienie filozofii kantowskiej. Słabość filozofii autora *Krytyki czystego rozumu* tkwiła w pojęciu „rzeczy samej w sobie”, która rozumiana była jako rzecz istniejąca przed i poza doświadczeniem. Jednak o „rzeczy samej w sobie” nie możemy myśleć inaczej, jak o czymś istniejącym, *scil.* rzeczywistym, a zatem za pośrednictwem kategorii. W szczególności, ponieważ *Ding an sich* jest przedmiotem rzeczywistym, jesteśmy zmuszeni zastosować do niej kategorię przyczynowości. To jednak prowadzi do sprzeczności, albowiem „rzecz sama w sobie” powinna w myśl kantowskiego transcendentalizmu wyprzedzać wszelkie kategoryzacje⁷. Sprzeczność tę można usunąć jedynie wówczas, gdy wyeliminuje się „rzecz samą w sobie” jako coś względem rozumu zewnętrznego. To znaczy, jeśli się rozpozna, że nie może być on przez nic pobudzany, a „transcendentalna zmysłowość” jest po prostu rozumem samym w odniesieniu do tego, co zmysłowe. W ten oto sposób, na drodze konfrontacji z filozofią kantowską, powstawała, zdaniem autora *Filozofii Objawienia*, autonomia *ratio*, jako przez nic nie uwarunkowanej, absolutnej władzy poznania i działania. Stało się to między innymi za sprawą *Wissenschaftslehre* Fichtego, który z rozumu uczynił absolutną podstawę wszelkiego sensu. W *Grundlage der gesamten Wissenschaft* filozof na pytanie: Czym byłem zanim stałem się samowiedzą, odpowiada: „...nie byłem wcale, ponieważ nie byłem Ja. Ja istnieje o tyle, o ile jest ono świadome samego siebie”⁸. Pytanie uznał więc Fichte za źle postawione. Prehistoria rozumu nie istnieje, nie da się on wywieść z czegoś innego, nie ma nic „przed” ani „po”. Rozum jest absolutnym *prius*. Nie sposób więc za sprawą środków refleksji przekroczyć kręgu samowiedzy i dotrzeć do prerefleksyjnego doświadczenia bytu. Cały proces pokantowskiej filozofii prowadzi, zdaniem Schellinga, do nie uwarunkowanej nauki rozumowej, w której rozum poznaje sam siebie, jest jednocześnie poznającym i poznawanym. Odstaniając idealistyczne pochodzenie nauki racjonalnej, uświadamiamy sobie zarazem, że rozum nie stanowi prostego zbioru idei, ale do jego istoty należy to, co Schelling określa mianem „konstruowania”. Konstruowania za sprawą rozumu rzeczywistości pozarozumowej. Źródłem tego idealistycznego konstruowania, *eo ipso* założeniem racjonalizmu, było odseparowanie rozumu od rzeczywistości, „Co” od „Że”. Przy

⁷ Z analogiczną argumentacją wystąpił wcześniej Fr. H. Jacobi. Piszę na ten temat w książce *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 98-112.

⁸ *Fichtes Werke in sechs Bänden*, Bd. I, hrsg. von F. Medicus, Leipzig 1911, s. 249.

czym owego odcięcia się od świata dokonuje sam rozum, całkowicie świadomie, po to mianowicie, aby ująć i przedstawić genezę tego, co inne, a co w rezultacie okazuje się tym samym. Pytanie tylko, czy nie uczynił tego już Kant, czy nie założył istnienia „rzeczy samej w sobie” po to tylko, aby ją znieść, uznając za niepoznawalną. Przypomnijmy w tym punkcie młodego Schellinga, który wskazywał na zgodność pomiędzy transcendentalem idealizmem a świadomością naturalną czy też zdrowym rozsądkiem co do jedności przedstawię i rzeczy. Zdrowy rozsądek przyjmuje ową jedność niejako bezwiednie, idealizm transcendentálny natomiast ugruntowuje ją w jakiejś wyższej, transcendentalnej samowiedzy, konstruując ją, co wymaga uprzedniego rozróżnienia przedmiotu i podmiotu. Młody Schelling mówił o „ogłądzie” i „pojęciu”, stary o „Co” i „Że”.

To, co wydaje się tu najistotniejsze, to fakt, że pojęcia te są pojęciami, które wytwarza filozoficzne myślenie w momencie, w którym pragnie jako *ratio* pojąć siebie w swych poznawczych możliwościach, dystansując się wobec tego, co inne. Późny Schelling dokonuje tutaj ukształtowanej w idealizmie refleksji, ale takiej, która jest refleksją myślenia nad samym sobą. Polega ona na tym, że myślenie wznosi się od tego, co bezpośrednie i znosi je w pojęciu mocą zapośredniczenia, po to, by jako myślenie zapośredniczające, przeciwstawić się temu, co bezpośrednie⁹. Metoda ta najpełniej zrealizowana została, jak wiadomo, w systemie Hegla, gdzie myślenie w swym dialektycznym samoruchu zmierzało od bezpośredniej pewności zmysłowej ku samowiedzy. Czy Schelling natomiast pozostaje w granicach idealizmu, jak chce W. Schulz, czy jednak ten idealizm znosi, jak chce M. Theunissen¹⁰, to problem oddzielnego badania, jeśli w ogóle nie nowej interpretacji. Zasygnalizujmy jedynie, że u (późnego) Schellinga dialektyka rozumu i rzeczywistości, „Co” i „Że”, jest o tyle idealistyczna, o ile doświadczenie nie stanowi samodzielnego źródła poznania, ale ma za zadanie sprawdzenie tego, co wytworzy rozum. Jest zatem względem rozumu służebne.

Filozofia, wedle późnego Schellinga, ma więc za zadanie wyjaśnienie świata rzeczywistego poprzez konstrukcję istoty, pojęcia, „Co”, a następnie odniesienie tego do „Że”. Z uwagi na doświadczenie rozum może być pewny samego siebie, pewny tego, że ma przed sobą rzeczywistość, którą stara się wyjaśnić. Jego niepewność powstaje dopiero wówczas, gdy skonstruuje on coś, co w ogóle nie występuje w doświadczeniu, gdy poczuje się od niego wolny i niezależny. Zdaniem późnego Schellinga, może się to zdarzyć w jednym przypadku: „Ale przychodzi taki moment, w którym ów stosunek (*scil.* stosunek pomiędzy rozumem a doświadcze-

⁹ Szerzej na temat istoty idealistycznej refleksji pisze W. Schulz w pracy *Das Problem der absoluten Reflexion*, Pfullingen 1963.

¹⁰ Por. M. Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, „Philosophisches Jahrbuch” 83, 1976, s. 173-191.

niem – P. D.) przestaje istnieć, ponieważ w ogóle przestaje istnieć doświadczenie. Według Kanta Bóg jest ostatecznym, zamykającym wszystko pojęciem rozumu – również i to pojęcie rozum odnajduje sam w sobie, nie jako przypadkowe zwięźczenie, lecz konieczne – ale „Że Bóg istnieje, tego rozum nie może odesłać do doświadczenia, tak jak wszystkich innych a priori rozumianych pojęć” [SW XIII, s. 62].

W tym właśnie momencie docieramy do strukturalnie centralnego punktu całej *Spätphilosophie* Schellinga, mianowicie do Boga, nie do filozoficznego pojęcia Boga, ale prawdziwego Boga religii chrześcijańskiej. Chodzi więc tutaj o „Boga żywego” – jak się wyraził filozof jeszcze w *Freiheitsschrift* – nie o idealny, ale realny stosunek człowieka do Boskiego absolutu. Ale chodzi o to wszystko w sposób filozoficzny *tout court*. W tym samym bowiem stopniu, w jakim Bóg staje się dla filozofii problemem, dzieje się to także z rozumem. Myślenie, dotychczas pewne samego siebie, a zatem jakby nie zwracające na siebie uwagi, w swej pewności nie będąc dla siebie problemem, wytwarza bowiem coś, co być może jest tylko chimera, co nie znajduje potwierdzenia w doświadczeniu. Dopiero wówczas zwraca się do samego siebie, pyta o swoje uprawomocnienie, o to czym w rzeczywistości jest.

* * *

Doszliśmy więc do punktu, w którym myślenie wytwarza coś, to znaczy pojęcie Boga, co nie występuje w doświadczeniu. Ale co to w ogóle znaczy, że wytworzone przez filozofię pojęcie Boga nie występuje w doświadczeniu, i jak w ogóle to się dzieje, że filozofia racjonalistyczna sama dochodzi do tego pojęcia, sama go wytwarza.

W *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuerer Philosophie* Schelling przedstawił drogę kształtowania się pojęcia Boga w filozofii nowożytnej, wskazując przy tym wyraźnie na wyjątkową pozycję Kanta, który miał dokonać zasadniczego przewartościowania w relacji Bóg – rozum (*resp.* myślenie). W myśli przedkantowskiej pojęcie Boga było, zdaniem Schellinga, jakby zewnętrzne. To znaczy nie wynikało z filozofii samej, ale przenikało do niej jako powszechne wyobrażenie. Kartezjusz twierdził, że my wszyscy mamy wyobrażenie istoty najwyższej, do której pojęcia należy to, że istnieje. Kant natomiast pokazał, że idea Boga sama w sposób konieczny wynika z natury naszego rozumu. Nie może być tu wprawdzie mowy o poznaniu jego istnienia, lecz raczej o wyobrażeniu. Niemniej jednak nie jest to wyobrażenie dowolne; przeciwnie, w sposób konieczny i naturalny wynikające z rozumu. Dla naszych władz poznawczych natomiast pojęcie Boga jest pojęciem granicznym, regulatywnym, nie zaś konstytutywnym. Rozum wprawdzie dąży do Boga i wszystko stara się odnieść do niego, ale z drugiej strony Kant po-

kazuje, że idea istoty doskonałej nie może być usytuowana na początku jakiejś nowej nauki. Jednak autor *Krytyki czystego rozumu* nie rozwiązał, zdaniem Schellinga, postawionego przez samego siebie problemu. Wprawdzie rozpoznał, że Bóg jest krańcowym pojęciem rozumu, ale nie przedstawił tego, jak w ogóle rozum sam do swego końca dociera. Nie dokonał więc analizy samookreślenia się *ratio* w swej istocie. Dlatego Schelling mógł napisać: „Kant określił Boga jako pojęcie ostateczne, konieczne do zwieńczenia ludzkiego poznania. Ale właściwie zaczerpnął tę najwyższą ideę z samego doświadczenia, z tradycji, z powszechnej wiary ludzkości, krótko mówiąc, jako już istniejącą, nie dotarł do tej idei metodycznie” [SW XIII, s. 72].

Rozwinięcie zapoczątkowanych przez Kanta idei przyniósł dopiero niemiecki idealizm. Ponieważ we wczesnych pismach Fichtego Bóg właściwie nie istnieje, zatem późny Schelling punkt szczytowy wczesnego idealizmu widzi w swojej własnej „filozofii tożsamości”. Nie tylko zresztą idealizmu, ale i całej w ogóle filozofii nowożytnej. *Identitätsphilosophie* przedstawia rozwój wszystkiego, co istnieje, z jednej podstawowej zasady, którą jest „podmiot-przedmiot”. Ta zasada okazuje się na końcu procesu obiektywizacji Bogiem. W tym momencie, to znaczy z chwilą, w której absolutny „podmiot-przedmiot” po przebyciu rozwoju w świecie realnym (w przyrodzie) oraz idealnym (w historii) zyskuje samowiedzę i staje się Bogiem, filozofia osiąga swój kres. Kończy się pewien rozwój, w którym rozum dochodzi do pojęcia Boga własną drogą. Najistotniejsze momenty tego rozwoju dostrzegł Schelling w filozofii Malebranche’a, Spinozy a przede wszystkim, jak widzieliśmy, Kanta, który po raz pierwszy związał problem Boga z problemem rozumu. Dopiero jednak w idealizmie Bóg przestał być martwym przedmiotem, stał się natomiast świadomym siebie, wszystko przenikającym duchem. Od strony systematycznej proces ten oznacza, że pojęcie Boga jest końcowym rezultatem dla rozumu konstruującego prawdy idealne. Ale, jak powiedziane było wyżej, to, co skonstruuje rozum powinno być potwierdzone w doświadczeniu. Powstaje więc problem, w jaki sposób pojęcie Boga skonstruowane w filozofii nowożytnej, której ostatnim głosem był „system tożsamości”, ma się potwierdzić w doświadczeniu, a zatem w swym istnieniu, które przecież nie jest sprawą czystego myślenia.

W tym momencie docieramy do jednego z kluczowych zagadnień schellingiańskiego stanowiska, mianowicie do próby przekroczenia filozofii rozumu. Przekroczenia, co nie znaczy zanegowania czy odrzucenia. W *Wykładach Monachijskich* Schelling dostrzegając znaczenie swej *Identitätsphilosophie*, widzi także jej ograniczenia. Polegają one na tym, że filozofia ta trzymała się takiego pojęcia Boga, które nie występuje w rzeczywistości. „Jaką bowiem pozycję zajmował Bóg w filozofii ostatnio zaprezentowanej (*scil.* w «filozofii tożsamości» – P. D.) Początkowo pozycję wyłącznie *rezultatu*, najwyższej i ostatecznej, zamykającej wszystko my-

śli”¹¹. W „filozofii tożsamości” Bóg występował jako podmiot, który przeszedł całą przyrodę, całą historię, zaś sam ten proces przedstawiony był jako rzeczywisty ruch. Ale tu właśnie natrafiamy na trudności. Idea stającego się Boga jest sprzeczna z samym wyobrażeniem istoty najwyższej. Bóg nie może powstać, ponieważ to kłóci się z tkwiącą w jego pojęciu absolutnością. Przenikający wszystko podmiot jest już Bogiem od początku, zanim jeszcze zostanie – jako rezultat – ustanowiony jako Bóg. I w tym sensie powie filozof: „*Wszystko* jest Bogiem, że również podmiot przebywający przyrodę jest Bogiem, tylko nie *jako* Bóg, a więc jest Bogiem *poza* swoją boskością lub w swojej eksterioryzacji, czyli w swojej inności, jako inny *od siebie samego, jako taki* jest on bowiem dopiero na końcu”¹². Stawanie się Boga zakłada *implicite*, że go kiedyś nie było jako Boga. Poddaje się on temu stawaniu właściwie po to, aby ustanowić siebie jako Boga. Z konieczności więc trzeba przyjąć czas, kiedy Boga jako takiego nie było, co jest sprzeczne z powszechną świadomością religii chrześcijańskiej, sprzeczne z Objawieniem. Zdaniem Schellinga, nie pozostaje nic innego, jak albo zanegować istnienie takiego czasu Boskiej absencji, albo wyjaśnić ów ruch jako wieczne dzianie się. „Wieczne dzianie się nie jest jednakże żadnym dzianiem się. Całe zatem wyobrażenie tego procesu i tego ruchu jest iluzoryczne, właściwie nic się nie działo, *wszystko* rozegrało się tylko w myślach, cały zaś ten ruch był w istocie tylko ruchem myślenia”¹³. „Filozofia tożsamości” nie zdołała jednak tego rozpoznać. Nie zdołała, albo nie chciała, bowiem musiałaby wówczas przyjąć, że o egzystencji nic nie wie, a tylko o stosunkach, w jakie wchodzą przedmioty w samym myśleniu.

Z powyższych rozważań wyłania się kształt Schellingiańskiego podziału na filozofię negatywną i pozytywną. Otóż „filozofia negatywna” jest filozofią racjonalistyczną, która ma do czynienia z prawdami *a priori*, z „co”, istotą, w której myślenie rozpoczyna od samego siebie, w której Bóg jest jedynie pojęciem, a nie czymś rzeczywistym, czy też – jak mawiał Schelling – Bogiem żywym. „W nauce negatywnej wszystko, co zawarte jest pomiędzy początkiem a końcem jest prawdziwe jedynie relatywnie, a więc nie czymś na prawdę i w pełni prawdziwym, tym, co prawdziwe samo w sobie; każdy moment jest prawdziwy jako punkt na drodze ku temu, co prawdziwe, ale nie jest on tym, co prawdziwe, tym, co istniejące samo w sobie. Jako nauka, która prawdę ma tylko na końcu, nie jest ona sama filozofią prawdziwą, choć bynajmniej nie jest fałszywa [SW XIII, s. 150]. Taką właśnie filozofią był „system tożsamości”, w którym ruch myślenia okazał się ruchem kon-

¹¹ F. W. J. Schelling, *O historii nowszej filozofii. Z wykładów monachijskich*, w: F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, BKF, Warszawa 1979, s. 434.

¹² Tamże, s. 435.

¹³ Tamże, s. 436.

struowania wszystkiego, co było empirycznie możliwe i co można było odnieść do doświadczenia. Wszystkiego oprócz pojęcia Boga. Albowiem Boga nie spotykamy w doświadczeniu, tak jak spotykamy w doświadczeniu rośliny, zwierzęta, innych ludzi. Nietrudno zauważyć, że Schelling krytykując swoją „filozofię tożsamości” miał już całkiem dobrze ugruntowane pojęcie Boga. Był to Bóg Objawienia i religii, transcendentny i osobowy, Bóg stwórca, który istniał przed wszelkim stworzeniem, „Pan bytu”. Ten, który jest. A właśnie z takim pojmowaniem Istoty Najwyższej rozmijała się „filozofia tożsamości”, która przedstawia sobą naukę o stającym się Bogu. „Filozofia jest jednak po to filozofią – pisze Schelling – aby podtrzymać *powszechne* zrozumienie, przekonanie, a na tej podstawie zyskiwać powszechną aprobatę, i każdy, kto buduje teorię filozoficzną, ma tę ambicję”¹⁴.

Czym jest zatem „filozofia pozytywna”? Ma ona do czynienia z rzeczywistością samą, z egzystencją, Bogiem osobowym religii chrześcijańskiej, nie zaś z pojęciem bytu, pojęciem Boga, pojęciem egzystencji etc. W niej myślenie ma coś innego przed sobą i chce to inne poznać. Początkiem filozofii pozytywnej jest rzeczywistość poprzedzająca wszelką możliwość. Dla tej filozofii prawdziwa zasada nie jest nigdy rezultatem, lecz początkiem, nie „najwyższą ideą”, lecz czymś, co „rzeczywiście istnieje”.

* * *

Ponówmy zatem pytanie, jak to się dzieje, że rozum sam z siebie bez pomocy doświadczenia, bez żadnej wiedzy z zewnątrz dochodzi do pojęcia Boga¹⁵. Wraz z tym pytaniem wkraczamy w obszar czystego myślenia. W przeciwieństwie do rozumu kantowskiego, który był ulokowany w podmiocie i uwarunkowany jego budową, Schelling pojmuje rozum właśnie jako czyste myślenie. Jako taki obiektywny rozum jest on nieskończoną możliwością, czy też nieskończoną potencją poznania¹⁶. To znaczy, że zawiera on w sobie samym, zupełnie niezależnie od czegoś zewnętrznego, konieczność stania się bytem. Ponieważ wszelkiemu poznaniu odpowiada jakiś przedmiot, jakiś byt, tak więc nieskończona potencja poznania jest niczym innym jak nieskończoną potencją bytu, czy też nieskończoną możliwością stania się bytem (*Seinkönnende*). Jako możliwość poznania rozum stanowi zarazem możliwość bytu. Jest to, według Schellinga, bezpośrednia i pierwotna

¹⁴ Tamże, s. 435.

¹⁵ Schelling odrzuca wszelkie doświadczenie jako źródło wiedzy o Bogu, zarówno w sensie doświadczenia mistycznego teozofii czy mistyki, jak i w sensie drogi pośredniej od doświadczenia do Boga.

¹⁶ Zob. SW XIII, s. 62. Potencja oznacza tutaj łacińską *potentia*, która jest przeciwstawiona *actus*.

treść rozumu. Owa nieskończona potencia bytu nie jest samą tylko zdolnością do istnienia, ale bezpośrednim pojęciem bytu. To, co autor *Filozofii Objawienia* przedstawia tutaj za pomocą tych skomplikowanych kategorii jest po prostu tożsamością podmiotu i przedmiotu, z którą mieliśmy do czynienia w *Identitätsphilosophie*¹⁷. Przy czym odróżnia on tak ujmowaną treść rozumu, od średniowiecznego pojęcia *ens omnimodo indeterminatum* scholastyki, które było pojmowane jako to, co istniejące w ogóle. Wówczas jednak pojęcie *ens* nie miało w sobie nic dynamicznego, było czymś całkowicie martwym, co najwyżej pojęciem gatunkowym. Natomiast „nieskończona potencia bytu”, albo po prostu byt (*das Seyende*), zawiera w sobie moment ruchu, jest czystą aktywnością obiektywizowania się albo przejawianiem się samemu sobie.

Myślenie filozoficzne nie może pozostać wyłącznie przy potencjalności albo możliwości stania się bytem. Dzięki owemu dynamicznemu momentowi okazuje się myśleniem bezpośrednio w byt przechodzącym. Nie oznacza to oczywiście żadnego rzeczywistego stawania się rzeczy, jest to proces czysto logiczny. „Byt” jest tutaj pojęciem. Zatem owo przechodzenie w byt oznacza po prostu stawanie się czymś innym; na miejsce bytu (*das Seyende*) pojawia się to, co istniejące (*ein Seyendes*), albo po prostu coś. Ale to, co istniejące, jest takim samym pojęciem jak pojęcie bytu (*das Seiende*), albo jak pojęcie potencji. Byt jest czymś różnym od czegoś, co istnieje tylko *in actu* tak, jak roślina nie jest bytem, tylko czymś istniejącym, ale jako taka jest także wówczas, gdyby nigdy rzeczywiście nie istniała. Chodzi tu więc jedynie o pewien logiczny świat, w którym porusza się nauka racjonalna. Tak więc rozum zajmuje takie stanowisko, że on tylko *a priori* wie, czym byt jest albo czym może być. Dla rozumu „rzeczy są jedynie w nieskończonej, to znaczy w ogólnej potencji, szczególnymi możliwościami” [SW XIII, s. 66]. Schelling pyta następnie, co powoduje, że myślenie chce w swojej potencjalności przejść do czegoś innego. Zdaniem filozofa, rozum nie pragnie niczego jak siebie samego, to znaczy swojej źródłowej treści. Ale ta treść w swej bezpośredniości posiada coś przypadkowego. „Byt, istota, tak jak się ona przedstawia bezpośrednio w rozumie, jest bytem i nie jest – nie jest nim, o ile się porusza, bowiem wówczas zmienia się w jakiś byt przypadkowy. A zatem, prawdę mówiąc, nie *miałem* jej również w pierwotnym pojęciu bytu (...). Jednak ja jej pragnę, właściwie chcę tylko *tego prawdziwego* bytu, który nie może stać się już innym” [SW XIII, s. 66/67]. Nie można go osiągnąć za sprawą abstrakcji. Myśląc, rozum zawsze znosi ową bezpośredniość, to znaczy kiedy przedstawia ją w obiektywnej konstrukcji. Rozum więc, zdaniem Schellinga, nie chwyta siebie w swojej źródłowości, w swym źródłowym ustanawianiu. Tę jakby nieuchwytną potencjalność filozof nazywa *Seyende*

¹⁷ Zob. SW XIII, s. 77.

selbst. Niestety nie możemy w pierwotnym i bezpośrednim pojęciu wyeliminować owej możliwości-stania-się-innym (*Anders-werden-können*). „Muszę więc wykroczyć z istoty, opuścić samego siebie, przechodząc w byt przypadkowy; muszę odalić to, co przypadkowe, co pierwotnie zawiera treść rozumu, i poprzez to dotrzeć do tego, co najistotniejsze, i w ten dopiero sposób osiągnąć prawdę” [SW XIII, s. 67]. Zdaniem Schellinga, bezpośrednia treść rozumu nie jest w filozofii negatywnej czymś poznanym, czymś nieruchomym. Trzeba dopiero to odnaleźć, co stanie się możliwe wówczas, gdy wyeliminowane zostanie przypadkowość, to, co jak się wyraża Schelling, amfiboliczne w pojęciu nieskończonej potencji. „Amfibolia” – pierwotna dwuznaczność – polega na tym, że nieskończona potencja jest bytem, a więc tym, co jest, ale jednocześnie czymś, co się zmienia i wówczas jest nie-bytem. Prawdziwe zadanie dla rozumu to dotarcie do tego, co jest bytem samym (*Seyende selbst*) poprzez eliminację tego, co się zmienia.

Rozum pragnie swej źródłowej treści – to wielokrotnie powtarza Schelling. Ale ta treść zawiera w sobie coś przypadkowego. Potencja, która zmienia się w byt, o ile się jeszcze nie poruszyła, jest podmiotem bytu, tym co jest, ale ma tylko pozór tego, ponieważ przedstawia się jako to, czym nie jest, skoro stała się czymś innym. Albowiem to, co się staje, nie może być tym, co jest. Właśnie dlatego, że się staje. „Jest ona zatem – bezpośrednia potencja – jedynie materialnie, tylko istotowo, tzn. przypadkowo bytem (*das Seyende*), to znaczy, że ona nie może być tym co Jest” [SW XIII, s. 69]. Wedle Schellinga, potencja jest tylko bytem niejako prowizorycznie, tymczasowo. Jak długo się nie porusza. Skoro tylko opuszcza sferę możliwości, wówczas wkracza automatycznie w sferę stawania się. Przeto, jak mówi filozof, potencja jest „bytem i nie jest; tymczasowo albo *a priori* jest bytem, ale naprawdę nie jest” [SW XIII, s. 69]. Ale właśnie dlatego, że jest i nie jest ona bytem, nie może być rozumiana jako *Seyende selbst*, albo *αὐτό τό'Ον*. Tylko owo *Seyende selbst* może być. Według Schellinga, rozum dąży do owego *Seyende selbst*, ponieważ to jest tylko jego prawdziwą, gdyż nieruchomą, treścią. W tym momencie rozum dochodzi do pojęcia Boga, które dane mu jest wraz z *Seyende selbst*. „Ale on [*scil.* rozum – P. D.] nie może sam osiągnąć *bytu samego* – tego, co jest bytem samym, a nie tylko czymś, co ma jego pozór, i co może stać się innym, czymś, co może przejść w to, co dla rozumu obce, w przyrodę, doświadczenie itd. – on nie jest w stanie osiągnąć bytu samego inaczej jak przez eliminację tego, co inne, a co nie jest bytem samym” [SW XIII, s. 70]. To, co inne, jest jednakże pierwotnie nieodłączne od tego, co jest *bytem samym*. Tak więc rozum może dokonać eliminacji „innego” tylko poprzez jego oddzielenie od *Seyende selbst*, co oznacza wykroczenie poza sam byt i przejście do sfery tego, co inne. Po to uczynione, aby uwolnić prawdziwy byt, *ὄντως Όν*, od przypadkowości i przedstawić go w jego czystości. Inaczej osiągnąć się tego nie uda. Albowiem rozum może mieć o tym, co jest, o bycie samym, jedynie negatywne pojęcie, a więc pojęcie czegoś innego. Na-

sze myślenie okazuje się więc strukturalnie dualistyczne. Może coś pojąć jedynie na tle tego, co inne. Jest pierwotnie dzieleniem, czy też wykraczaniem poza źródłową jedność. Ideę tę wyraził już Hölderlin w znanym fragmencie *Urteil und Sein*: „Sąd (*Urteil*) jest w najwyższym i najściślejszym sensie pierwotnym rozdzieleniem (rozsądzeniem) podmiotu i przedmiotu najgłębiej połączonych w oglądzie intelektualnym, tym rozdzieleniem (rozsądzeniem), które dopiero umożliwia powstanie podmiotu i przedmiotu, jest prapodziałem (*Ur-teilen*)”¹⁸.

Schelling niemal od samego początku, podążając śladami Hölderlina, chciał ugruntować myślenie w czymś innym niż „sąd” i dotrzeć do prawdziwego bytu, który usytuowany byłby poza podziałem na podmiot i przedmiot. Stąd jego odwołania do koncepcji „oglądu intelektualnego” jako bezpośredniej wiedzy o absoluście. Ta wiedza nie mogła być jednak wiedzą obiektywną, dlatego filozof cały czas niecierpliwie poszukiwał jej zapośredniczeń, tworząc w rezultacie systematyczną konstrukcję myślową, określaną teraz mianem filozofii negatywnej. Wedle ogólnej charakterystyki Schellinga nauka ta wytwarza pojęcie „bytu samego” *via exclusionis*, to znaczy wykluczając wszystko, co nie jest bytem, a co *implicite* albo w potencji zawarte jest w ogólnym pojęciu bytu. W ten sposób osiąga ona jedynie pojęcie „bytu samego”. Tutaj, to znaczy dopiero na jej końcu, wyłaniająca się kwestia pozostaje pytanie, czy ona osiąga rzeczywiście to, co chciała.

Reasumując to, co dotychczas powiedzieliśmy o filozofii negatywnej, można przyjąć, że jest ona nauką czysto rozumową. Jako taka ma jedynie do czynienia z prawdami *a priori*, z „co” (*Was*), z istotą, możliwością, jest nauką, w której myślenie rozpoczyna od samego siebie, dla której to, co poznające i to, co poznawane, okazuje się tym samym. To właśnie odróżnia ją od innych nauk, dla których konstytutywna jest różnica pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania. Przedmiotem filozofii negatywnej, *resp.* czysto racjonalistycznej, jest byt jako taki, a nie to, co istnieje, bo to już rozdzieliły między siebie inne nauki. Filozofia negatywna w odniesieniu do samej siebie musi odnaleźć zasadę, która wyraża jedność podmiotu i przedmiotu, ale która zarazem w stosunku do innych nauk ustanawia ich różnicę. W tym sensie stanowi ona *prote philosophie*, od której zależą wszystkie inne nauki. Z drugiej strony, jest ona nauką najwyższą, ponieważ zasada, od jakiej wychodzi, musi być zasadą nie uwarunkowaną. Filozofia negatywna, czy też, jak ją czasami nazywa Schelling, „filozofia pierwsza” pyta zatem, czym jest byt, co oznacza zapytanie o jego zasadę. Jest więc „nauką poszukującą zasady” [SW XI, 296]. Przy czym zasada jest rozumiana przez Schellinga jako instancja, która dopiero byt umożliwia.

¹⁸ F. Hölderlin, *Urteil und Sein*, w: F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, wyd. cyt., s. XXVII, przyp. 12.

Od czego ma zacząć jednak filozofia, aby znaleźć tę zasadę? Przede wszystkim musi rozwiązać problem swojego początku, *resp.* początku myślenia jako takiego. Ani metoda indukcyjna, ani dedukcyjna nie jest tutaj właściwa. Ta ostatnia dlatego, ponieważ jako droga od ogółu do szczegółu, musi zakładać już jakąś zasadę, a tę powinna filozofia dopiero odnaleźć. Pozostaje więc droga indukcyjna. „Skąd jednak ma do nas przyjść to, co szczegółowe, od czego zaczyna się droga do tego, co ogólne?” [SW XI, s. 297] – pyta Schelling. Nie można na początku wychodzić od tego, co szczegółowe, ponieważ go w ogóle nie ma. Nawet jeśli się zaczyna, tak jak w powszechnie przyjętej metodzie indukcyjnej, od szczegółowych danych doświadczenia i dochodzi do zasad, to wnioskowanie odbywa się przecież na podstawie pewnych ogólnych (logicznych czy metodologicznych) reguł, które się zakłada. Wedle Schellinga, istnieje jednakże całkiem inna indukcja. To, co szczegółowe można czerpać albo z doświadczenia albo z myślenia. W tym drugim przypadku indukcja określona jest przez czysto myślowe możliwości i dokonuje się poprzez różne rodzaje bytu. Filozof nie zakłada więc tego, co szczegółowe w sensie pozytywistycznym, ale jako odnalezione w myśleniu logiczne *prius* zasady absolutnej. Należy przy tym zaznaczyć, że ta zasada posiada byt a nie na odwrót. Droga, którą, należy pójść zaczyna się od bytu skończonego jako logicznego *prius* i wiedzie do absolutnej i nie uwarunkowanej zasady.

Taką drogę nazwał Schelling „indukcyjnym aprioryzmem” i sądził, że znalazł wyjście z zamkniętego kręgu „pustego” myślenia o myśleniu. Jednocześnie filozof był świadom teoretycznych trudności, jakie wiązały się z jego, osobliwym skądinąd, rozumieniem indukcji. Schelling pojmuje drogę indukcji jako drogę czystego myślenia prowadzącą do zasady nie uwarunkowanej (*resp.* absolutnej). Także filozofia jest nauką dedukcyjną, to znaczy jej treść oraz formę, czyli systematyczne powiązanie między sobą poszczególnych twierdzeń, wywodzi z zasady naczelnej. Nie dochodzi do niej jednak w sposób dedukcyjny, lecz indukcyjny. Czyżby więc droga tej swoistej, gdyż w myślach przebiegającej, indukcji nie była drogą filozofii, tylko jakiejś innej (wyższej) nauki? I czy to jest droga nauki samej, czy tylko droga do nauki (*resp.* filozofii) prowadząca? Z jednej strony twierdzi Schelling, że droga wiodąca do zasady sama nauką nie jest; z drugiej natomiast, że gdyby ona nauką nie była, czym byłaby w końcu filozofia. I jeśli droga do zasady sama byłaby filozofią, to po co filozofii dedukcja? Wszystkie te pytania muszą pozostać bez odpowiedzi. Jedynie droga do zasady sama musi pokazać, czy i na ile jest filozofią.

Tak więc o „indukcyjnym aprioryzmie” można by powiedzieć, że jest aprioryzmem dlatego, ponieważ rozum zwraca się ku samemu sobie przed wszelkim doświadczeniem. Indukcyjnym natomiast dlatego, że nie wychodzi on od żadnej zasady, a dopiero ma ją znaleźć. Jak to robi, próbowaliśmy opisać wyżej. Zbierzmy to teraz i podsumujmy. Treścią rozumu jako czystego myślenia w ogóle jest nie-

skończona potencja bytu, albo jak to określa Schelling, nieskończone pojęcie bytu, co jest z kolei równoznaczne z tożsamością podmiotu i przedmiotu. Rozum pragnie poznać tę treść, ale nie może tego dokonać, ponieważ myśląc zawsze znosi ową bezpośredniość w obiektywnej konstrukcji. Nigdy więc nie ujmuje siebie tak, jakby chciał, to znaczy jako czystą potencjalność ustanawiania. Przywołując tu ponownie Hölderlina *Urteil und Sein*, nie może pomyśleć bezpośredniej tożsamości podmiotu i przedmiotu, ponieważ myślenie jest dzieleniem, rozłączaniem czy też prapodziałem owej pierwotnej jedności. Schelling nazywa ją bytem samym (*Seyende selbst*), bytem prawdziwym (*das wahrhaft Seyende*) albo *das Seyende seyende* (bytem bytującym). Jest to ontologiczny absolut, który wykracza poza rozum, okazuje się przez niego nie do uchwycenia. Jedność myślenia i bytu jest zatem gwarantowana nie przez *ratio*, ale właśnie przez ów absolut. Rozum sam nie może poznać siebie w swej źródłowości, nie może sam siebie uzasadnić. Swoje uzasadnienie ma poza sobą, w czymś innym. Mimo to dąży on do tego absolutu. Taka jest jego natura. „Rozum nie pragnie niczego, tylko swojej treści”, jak wielokrotnie podkreśla Schelling. Może to uczynić jedynie na drodze, którą opisaliśmy wyżej jako *via exclusionis*, czyli poprzez wykluczanie, eliminację tego, co inne.

Tak więc czyste myślenie dochodzi do punktu, w którym rozpoznaje, że zasada umożliwiająca pomyślenie bytu jako takiego, *scil.* umożliwiająca rozum jako taki, jest dla niego samego niedostępna. Myślenie nie potrafi ująć swej treści poprzez siebie samo, gdyż chcąc tego dokonać uprzedmiotawia ową treść. Czyni to w kategoriach, które mają charakter hipotetyczny. Nie można więc ustalić tego, co jest, tylko to, co może być. „Jeśli rozum jest sam dla siebie przedmiotem, jeśli myślenie kieruje się na treść rozumu, jak w filozofii negatywnej, wówczas jest to coś przypadkowego, w czym rozum nie występuje w swojej czystej substancjalności i istotności” [SW XIII, s. 165]. Myślenie jest myśleniem o czymś, o czymś co *jest*, i właśnie tego *jest* samo myślenie nie może uchwycić. Osiągnięcie absolutu w jego bezpośredniości okazuje się nie do spełnienia. Rozum dokonuje zatem jakby drogi okrężnej. I tu zaczyna się właśnie filozofia negatywna, *resp.* czysto racjonalna, która podąża *via exclusionis*¹⁹. Jest to droga negatywna, stąd pojęcie filozofii negatywnej. Rozbijając pierwotną jedność podmiotu i przedmiotu, filozofia ta, której najpełniejszą ekspozycją był dla Schellinga „system tożsamości”, przechodzi tym samym ze sfery *jest* do sfery *stawania się*. Przedmiotem tego stawania się jest absolut, ale rozumiany nie jako *Seyende selbst*, lecz jako pozór bytu. W przeciwieństwie do Parmenidesa, Schelling mógłby więc powiedzieć, że byt jest i nie daje się uchwycić w myśleniu, któremu może być dostępne tylko stawanie się.

¹⁹ Może być ona *mutatis mutandis* porównana z heglowskim pojęciem zapośredniczenia.

Dlatego mianowicie, że taka jest jego, *scil.* myślenia, natura. Polega ona, zdaniem Schellinga, na konstruowaniu, o czy była mowa wcześniej.

Strukturę całej filozofii negatywnej najpełniej bodaj przedstawił Schelling w *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*²⁰. Tutaj wskażemy tylko na najważniejsze momenty. Otóż filozof utożsamia pojęcie bytu z pojęciem tożsamości podmiotu i przedmiotu²¹. W tym ostatnim należy rozróżnić trzy momenty: 1. Podmiot, 2. Przedmiot oraz 3. Podmiot-przedmiot. Bezpośrednio, to znaczy bez żadnych założeń, może być pomyślany jedynie podmiot. To on sam właśnie jest założeniem, *subjectum* i *suppositum*. Przedmiot natomiast jest możliwy tylko z uwagi na podmiot. Trzeci człon, podmiot-przedmiot, zakłada oba poprzednie. Te wszystkie trzy momenty są w absolicie, w *Seyende selbst*, czymś jednym, ale my, aby je poznać musimy je rozróżnić. Momenty te nazywa Schelling potencjami²², czyli pojęciami czystego myślenia. Filozofia negatywna powinna je tak przedstawić, aby mogły być one ujęte jako samorozwijające się idee, których rozwój odpowiada rzeczywistości.

* * *

Rozum, który uczynił się swoim własnym przedmiotem, sam bez niczyjej pomocy dochodzi do pojęcia Boga. To on jest jego zasadą. Nazwał ją Schelling *Seyende selbst* albo *wahrhaft Seyende*. Podkreślmy tu jeszcze raz jedną z podstawowych tez późnego Schellinga: Bóg nie występuje w zewnętrznym doświadczeniu, jak to ma miejsce we wszelkich kosmologicznych i teleologicznych dowodach na jego istnienie, ani w doświadczeniu wewnętrznym tak, jak u mistyków, teozofów czy filozofów wiary. Rozum nie może poznać Boga, ponieważ ma o nim jedynie negatywne pojęcie, to znaczy uprzedmiotawiający sposób poznania, podczas gdy prawdziwe pojęcie Boga jest wedle Schellinga „żywe”. Krótko mówiąc, rozum w filozofii negatywnej osiąga rezultat aporetyczny. Myślenie dociera wprawdzie do swojej zasady, *scil.* do *Seyende selbst*, ale zarazem musi ją wyłączyć z obszaru własnej poznawalności. Istota Najwyższa nie występuje w sferze doświadczenia tak, jak rośliny, zwierzęta czy ludzie, a myślenie co do takich tylko przedmiotów może być pewne samego siebie. Z drugiej strony, Bóg nie jest dla myślenia problemem jako przebywający w niedostępnym wymiarze *mundus intelligibilis*. Gdyby tak było popadlibyśmy w dogmatyczną metafizykę. Jak trafnie zauważa

²⁰ Zob. SW XI, s. 386-572.

²¹ Zob. SW XIII, s. 77-78.

²² Na temat nauki o potencjach w późnej filozofii Schellinga zob. J. Schwarz, *Die Lehre von den Potenzen in Schellings Alterphilosophie*, „Kant-Studien” 40, 1935, s. 118-143.

W. Schulz²³, pytanie o Boski absolut nie przychodzi z zewnątrz, ale rodzi się z immanentną koniecznością wewnątrz rozumu. Wszak w naturze myślenia tkwi chęć rozpoznania swej własnej zasady, która w rezultacie okazuje się zasadniczo dla niego niedostępna. W związku a tym wspomniany już W. Schulz pisze: „Wczesny Schelling wiedział, że absolut jest nie do pomyślenia, ale ponieważ sądził, że jest jego pewny w sposób bezpośredni, wierzył, że można przejść od wewnętrznej jedności z absolutem do bytu. Że to się nie uda, to wie dopiero późny Schelling. Stoi on więc przed zadaniem podkreślenia faktu, wbrew własnej młodości, dyskontynuacji oglądu intelektualnego, oraz, wbrew Heglowi, niemożliwości pomyślenia absolutu”²⁴. Ale zapytajmy, co w takim razie pozostaje? Otóż myślenie dokonuje wewnętrznej transformacji polegającej na tym, że jeśli absolut okazuje się być niepoznawalny, to myślenie przez swoją negację robi miejsce absolutowi. Proces ten nazywa Schelling ekstazą, która formalnie odpowiada pojęciu „oglądu intelektualnego”. W ekstazie rozum ustanawia byt poza sobą (*Außer Sich*), w którym nie ma nic z pojęcia. Dzięki ekstazie myślenie ofiarowuje niejako absolutowi przestrzeń, by ten mógł siebie ustanowić w czystym myśleniu. Czy to się jednakże dokona, nie jest już sprawą poznania *a priori*, lecz sprawą faktu stania się bytem. Krótko mówiąc, rozum jest ekstatyczny w tym mianowicie znaczeniu, że zakłada Boga jako absolutny byt poza sobą, gdyż rozpoznaje, że nie może go pomyśleć. Przyjmuje tym samym, że jemu, *scil.* Bogu, należy się pierwsze miejsce, a myśleniu drugie. Taki absolut jest zawsze *przed* myśleniem jako czysta możliwość ustanawiania, którego myśl, *resp.* rozum, może przedstawić jedynie odtwórczo, jakoby w anamnezie. Należy jednak odróżnić pojęcie „ekstazy”, tak jak ono występuje w filozofii mitologii i objawienia, od tego, jakie występuje w tak zwanym *Erlangen Vorlesung*. Ekstaza była tam rozumiana jako ekstaza Ja, to znaczy jako proces przemiany wiedzy skończonej w absolutną²⁵. Natomiast w *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* ekstazy dokonuje nie Ja, ale rozum jako taki. Porównując pojęcie ekstazy z pojęciem „intelektualnego oglądu” można krótko rzecz całą ująć następująco: wczesny Schelling rozumie „ogląd intelektualny” jako bezpośrednią drogę do absolutu. W *Erlangen Vorlesung* stwierdza: „Właśnie dlatego ponieważ to wyrażenie [*scil.* ogląd intelektualny – P. D.] wymaga dopiero wyjaśnienia, lepiej jest odłożyć go całkowicie na bok. Można by raczej użyć dla określenia owej relacji [*scil.* relacji pomiędzy skończonym a absolutnym Ja – P. D.] wyrażenia *ekstaza*. Mianowicie nasze Ja ustanawia się poza sobą, to jest poza swoim obszarem. Jego

²³ Zob. W. Schulz, dz. cyt., s. 51.

²⁴ Tamże, s. 52.

²⁵ Zob. na ten temat Ch. Iber, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, Berlin-New York, s. 296.

miejsce jest miejscem bycia podmiotem. Teraz nie może ono być podmiotem wobec absolutnego podmiotu, albowiem ten nie może się zachowywać jak przedmiot. A więc musi on opuścić *miejsce*, musi się ustanowić poza sobą, jako coś, co jest całkowicie nieistniejące. Tylko w tym samowyrzeczeniu się może być mu dostępny absolutny Podmiot” [SW IX, s. 229].

W *Wykładzie Erlangenśkim* „skończone Ja” dokonuje ekstazy, gdy ustępuje miejsca Ja absolutnemu, to znaczy przestaje być wobec niego podmiotem. Powyższe rozumienie ekstazy można uznać za modelowe dla późniejszego rozumienia tego pojęcia na poziomie czystego myślenia, czyli na poziomie czystej ekstazy rozumu, w której rozum, pojmowany obiektywistycznie i ustanowiony poza sobą, doświadcza niepoznawalności absolutu. Tak więc myślenie nie może ujmować swej treści inaczej jak wyrzekając się siebie w ekstazie. Dochodzimy tutaj do podstawowej zasady filozofii negatywnej polegającej na tym, że powinna być przez nią pomyślana zasada rozumu, która zasadniczo jest nie do pomyślenia. Zasada rozumu może, według Schellinga, spełniać swoją funkcję uzasadniającą myślenie tylko wówczas, gdy zostanie z niego wykluczona²⁶ jako niemożliwa do pomyślenia, jako to, co inne. Dokonuje się tym samym bardzo ważny akt dla całej *Spätphilosophie* Schellinga, mianowicie separacja immanencji od transcendencji. Tutaj natrafiamy jednak na pewną trudność. Otóż to, co inne wobec myślenia, czyste „Że”, jest też kategorią i jako takie właśnie rozpoznane zostaje przez nic innego, jak sam rozum. A skoro tak, skoro jest rozpoznawalne, to nie może być jednocześnie czymś niepoznawalnym. Powtórzmy: to, co dla rozumu nie do pomyślenia jest jako takie myślane przez rozum właśnie. W jakiej mierze argument ten jest trafny? Otóż wszystko jest w zasadzie sprawą myślenia. F. Brentano i E. Husserl wyciągnęli z tego pewne wnioski, gdy mówili o intencjonalności świadomości. To, co inne wobec myślenia: przyroda, ciało, intuicja, Bóg, dane jest nam przecież w myśleniu czy poprzez myślenie, choćby przez medium języka. Ale rozum to nie po prostu myślenie, *resp.* świadomość, ale specyficzne myślenie, nie tylko uświadamianie sobie czegoś, ale refleksja. W refleksji rozum może snuć rozważania na temat siebie samego i tego, co inne. Tak jak mówimy o innych ludziach, o przyrodzie, innej niż my, o duchu innym niż ciało, o Bogu innym niż pojęcie Boga i o wielu podobnych rzeczach, które są inne niż my sami. I nie ma w tym nic sprzecznego. A przecież one wszystkie są rozpoznawalne, uświadamiane sobie przez nasze myślenie, co więcej to myślenie właśnie jest warunkiem tej inności w sensie *omni determinatio est negatio*. To, co inne wobec myślenia, samo jest pewną kategorią, która daje się zrozumieć jedynie jako desygnat „istnienia”. Tak też rzecz ujmuje R. Gasché w książce *The Tain of the Mirror*. Chodzi o to, że każda

²⁶ Schelling używa tutaj słowa „wypchnięcie” (*ausstoßen*).

próba zastąpienia absolutnej refleksji jakąś formą bezpośredniości musi w nieunikniony sposób zakończyć się niepowodzeniem. Powołanie się na to, co inne samo jest pewnym aktem refleksyjnym, tak że może być ono pojęte przez myślenie tylko w samoodniesieniu. R. Gasché pisze: „Przeciwieństwa (między rozumem a tym, co inne) nie są ostateczną przeszkodą do ujmowania samorefleksji absolutu, ponieważ wydają się one momentami samowiedzy jako procesu. To, co inne, które może poznać siebie samego, staje się zatem samoalienacją, jeszcze zanim ona rozpozna inne ponownie jako siebie samą”²⁷.

W. Schulz²⁸ w swojej klasycznej już interpretacji później filozofii Schellinga tłumaczy tę wyżej naszkicowaną antynomię rozumu w sposób pozytywny. Jego zdaniem, właściwym problemem całej *Spätphilosophie* jest problem możliwości samokonstytucji czystej subiektywności, tego, jak w ogóle subiektywność może sama siebie uzasadnić. U Hegla mamy do czynienia z problemem samokonstytucji rozumu z uwagi na byt znoszony w myśleniu i poprzez myślenie. Ale pytanie Schellinga wykracza poza taką perspektywę. Staje się ono w ogóle możliwe dopiero wówczas, kiedy rozum już całą rzeczywistość zniósł w pojęciu i ukonstytuował się jako całość. Dopiero wtedy pyta o samego siebie, to znaczy pyta czym jest to, co pcha go do działania, co jest jego zasadą, poprzez którą się zapośrednicza jako środek swojego samourzeczywistnienia. Jest to więc pytanie o to, czy rozum może sam siebie uzasadnić. „Warum ist denn überhaupt Vernunft” – pyta Schelling. Rozum, który chce sam się pojąć w możliwości swojego samouzasadniania, doznaje jednak porażki. Rozpoznaje bowiem niemożliwość samokonstytucji, ponieważ jego myślenie ciągle wyprzedzane jest przez czyste „*Źe*” (*Daß*). Rozum dowiadyuje się, że musi uprzednio założyć jakąś podstawę, która nigdy nie występuje w myśleniu sama w sobie. Myślenie pewne samego siebie doświadcza swej słabości z uwagi na nie dające się pomyśleć „*Źe*”. To znaczy, rozum myśląc samego siebie wyrzeka się pragnienia uprawomocnienia się w swoim istnieniu i właśnie w tym wyrzeczeniu widzi siebie jako uprawomocniony do swego istnienia. W. Schulz nazywa to „zapośredniczonym samozapośredniczeniem” i dostrzega w tym nie tylko istotę schellingiańskiej *Spätphilosophie*, ale spełnienie się całego niemieckiego idealizmu.

Nie wszyscy interpretatorzy zgadzają się z takim ujęciem²⁹. Przede wszystkim podkreśla się, że uczynienie z myślenia podstawowego tematu późnej filozofii Schellinga jest co najmniej problematyczne. Takie postawienie sprawy odsuwa na

²⁷ R. Gasché, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge 1986, s. 67.

²⁸ Zob. W. Schulz, dz. cyt., s. 7-8.

²⁹ Na przykład M. Theunissen, Ch. Iber, K. Hemmerle.

dalszy plan kontekst teologiczny, nie tylko filozofii pozytywnej, lecz także negatywnej. Na ten właśnie teologiczny kontekst zwraca także uwagę w swojej pracy W. Kaspar³⁰. Zdaniem tego autora, droga *Spätphilosophie* zostaje otwarta w momencie, w którym człowiek rozpoznaje, że stoi w fałszywym miejscu wobec absolutu, że jedynie poprzez ekstazę, a więc w wolnej decyzji, wyrzekając się bycia podmiotem wobec Boga, filozofia może zaczynać od nowa. Człowiek utracił kontakt ze światem, w tym sensie mianowicie, że nie może pojąć jego jedności, dlatego właśnie, że utracił łączność z Bogiem. Ustanowił siebie podmiotem, usytuował się w centrum, a Boga uprzedmiotowił i zamienił jego egzystencję w proces stawania się, który odbywa się po kole. Według W. Kaspara, filozofia negatywna kończy się żądaniem myślenia konkretnego, postulatem przejścia od konkretnego podmiotu do pojęcia ogólnego. Również tutaj pojawia się ukryty motyw teologiczny. Przejście do filozofii pozytywnej jest więc przejściem od Starego do Nowego Testamentu. od prawa do Ewangelii, od natury do ducha.

W dalszych partiach tekstu będę się starał zająć stanowisko wobec powyższych sporów interpretacyjnych. Tymczasem poruszymy jeszcze jeden problem, który wiąże się z „filozofią negatywną”. Chodzi mianowicie o pewne miejsce z *Einführung in die Philosophie der Offenbarung*³¹, gdzie mowa jest o kryzysie, w jaki popadła filozofia. Ów kryzys oznacza rzeczywisty koniec filozofii racjonalistycznej, chociaż pozostanie ona zawsze „filozofią pierwszą”. Schelling stale będzie podkreślał, że filozofia racjonalistyczna jest właściwym początkiem filozofowania, albowiem nie istnieje nic poza myśleniem, poza czystym myśleniem istoty, tak jak się ona przedstawia w rozumie. Pisze on: „Filozofia, jeśli pragnie opisać cały swój bieg, może uczynić to po prostu jedynie jako filozofia racjonalna [SW XIII, s. 148]. Przeznaczeniem tej filozofii jest jej kryzys i koniec. Kończy się ona w momencie, w którym osiągnie absolut jako podstawę możliwości bytu i rozpozna zarazem jego zasadniczą niepoznawalność. Wyjście poza obszar czystego myślenia jest dla niej niemożliwe. Ta filozofia prowadzi więc do pojęcia absolutu, któremu nie odpowiada nic rzeczywistego i tym samym nie może powstać żadna nauka, która by uczyniła z tej zasady realny przedmiot badania. Ten szczególny byt, zwany absolutem albo po prostu Bogiem, jaki wytwarza myślenie, nie może stać się przedmiotem żadnej nauki szczegółowej. Czy zatem jest przedmiotem jedynie filozofii jako „najwyższej” z nauk? Jak wielokrotnie wspominaliśmy, rozum jest w stanie dojść do pojęcia absolutu, ale w ogóle nie może odnieść go do doświadczenia. To w ta-

³⁰ Por. W. Kaspar, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, s. 111-115.

³¹ Zwraca na nie uwagę bardzo interesująco także A. Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Würzburg-Amsterdam 1992, s. 260-264.

kim razie gdzie? Najogólniejsza odpowiedź brzmi: W Biblii, w jej przypowieściach i ewangelich, w życiu Jezusa Chrystusa. Pytanie, na które, zdaniem Schellinga, należy odpowiedzieć i dzięki któremu omawiana wyżej aporia rozumu może zostać przezwyciężona, to pytanie „co powoduje owo wypchnięcie (*Ausstoßung*) z rozumu i odwrócenie – na czym polega owo przejście do filozofii pozytywnej?” [SW XI, s. 565]. Punktem wyjścia jest tutaj skończony duch, który doznając swej słabości jako duch, powraca do siebie, staje się wola, która chce Boga. „Musi istnieć pewna wola, od której zaczyna się wypadanie z rozumu, ten ostatni *kryzys nauki racjonalnej*, wola, która z wewnętrzną koniecznością domaga się, aby Bóg był nie tylko idea [SW XI, s. 565]. Ta wola nie jest niczym abstrakcyjnym, lecz wola konkretnego Ja, doświadczającego przepaści pomiędzy immanencją myśli a transcendencją bytu i dlatego dążyć pragnie do owej transcendencji właśnie, do Boga żywego i osobowego. „Chce osiąść Boga, który działa, w którym jest opatrność, który jako sam rzeczywisty może przeciwstawić się rzeczywistości odpadania, krótko mówiąc, który jest *Panem bytu*” [SW XI, s. 566]. Jako konkretne Ja obdarzone wola, człowiek pragnie Boga ze swojej wewnętrznej istoty. „Ta wola nie jest niczym przypadkowym, jest to wola ducha, która za sprawą wewnętrznej konieczności i w tęsknocie do uwolnienia siebie nie może pozostać w zamkniętości myślenia” [SW XI, s. 569]³². Tutaj właściwie dokonuje się, zdaniem Schellinga, przejście w inny wymiar, usytuowany jest początek nowej nauki. Przy czym należy zwrócić uwagę, że wyjście poza myślenie do Boga nie jest ani dedukcją rozpoczynającą się od pojęcia bytu absolutnego, ani teoretycznym skokiem od tego, co skończone ku temu, co nieskończone. Filozof dokonuje zwrotu od jedynie racjonalnie wywiedzionej skończonej egzystencji do istniejącej realnie. W tym sensie można powiedzieć, że nie ma żadnego teoretycznego przejścia od filozofii negatywnej do pozytywnej. „Okazało się, że potrzeba posiadania Boga poza rozumem (nie tylko w myśleniu albo w idei) powstaje dla człowieka całkowicie praktycznie” [SW XI, s. 569]. Autor *Systemu transcendentnego idealizmu* stwierdza bardzo wyraźnie, że filozofia pozytywna jest filozofią wolnego wyboru: „kto jej nie chce, może ją porzucić” [SW XIII, s. 132].

Tak więc droga woli niekoniecznie jest drogą rezygnacji, jak chce W. Schulz. Zdaniem tego autora, przejście do filozofii pozytywnej realizuje się według ściśle idealistycznej metody negacji negacji. Negacją rozumu jest tutaj ekstaza – ustanowienie się poza sobą, zamilknięcie rozumu, a tym samym ukonstytuowanie bezpojęciowego bytu po to, aby ponownie zostać zanegowanym. A to dokonuje się

³² W związku z tym A. Franz zauważa, że w przypadku Schellinga nie może być mowy o filozofii czysto racjonalnej jako filozofii rozumu, skoro rozum od początku opanowany jest przez pierwotną wolę, która uwalnia rozum od samego siebie, dla nie go samego pozostaje jednak nieosiągalna. Zob. A. Franz, dz. cyt., s. 264.

w momencie, w którym pytanie o „Co” (*Was*) kierowane jest wobec tego, co nie daje się pomyśleć, kiedy rozum ponownie chce zmienić transcendencję w immanencję. Wedle W. Schulza, negacja dokonuje się tylko po to, aby być ponownie zanegowana. Nigdy nie jest więc końcem, ponieważ myślenie jako zapośredniczenie przekracza każdą negację. Jest ona tylko stopniem na drodze prowadzącej z powrotem do początku. Negowany jest tutaj rozum jako bezpośrednia możliwość poznania absolutu. Z tego negatywnego rezultatu myślenia możemy wyciągnąć wnioski mówiące, że kiedy rozum neguje siebie, ustanawia niejako wstępny warunek pytania o zapośredniczenie. Myślenie, *resp.* rozum, które dowiedziało się, że nie może się samo uzasadnić, oddaje się niejako w sposób wolny czystemu samozapośredniczeniu absolutu. Negacja myślenia bezpośredniego prowadzi do uznania samozapośredniczenia jako samoustanowienia absolutu. Chodzi tutaj o to, że jeśli chcemy pojąć absolut takim, jakim on jest sam dla siebie, to wówczas otrzymujemy owo samozapośredniczenie jako refleksję absolutu nad samym sobą. Absolut musi być więc ujęty jako istota dokonująca samorefleksji. Ale przez to dana jest nam w absolutie pewna różnica, która odróżnia od czystego aktu istoty jako warunek tego aktu – właśnie czyste samozakładanie. W tym procesie coś się istotczy, staje się istotą. To coś jest właśnie Bogiem. Cały schemat tego procesu, w którym osiągamy Boga od strony filozofii negatywnej, można przedstawić następująco: myślenie myśli byt i dociera do jego zasady, czyli absolutu, następnie absolut myśli sam siebie i dociera do swojej zasady, czyli Boga. W ten sposób Bóg okazuje się istotą absolutu.

Czytając interpretację W. Schulza, ma się wrażenie, jakby za wszelką cenę chciał on uniknąć uwzględnienia elementu woli w akcie przechodzenia do filozofii pozytywnej. Przejście powyższe naświetla on tylko z jednego punktu widzenia, to znaczy z punktu widzenia idealistycznej refleksji. Naszym zdaniem nie daje się tego zrobić przekonująco bez uwzględnienia elementu egzystencjalnego, jaki zawarty jest w problematyce woli. Dla filozofii negatywnej Bóg jest zawsze subiektywnym Podmiotem-Przedmiotem. Jeśli jednak chciałoby się go poznać w jego prawdziwym istnieniu, wówczas nie pozostaje nic innego jak wyjść od tego absolutu i uczynić go początkiem nowej nauki. Ale właśnie tutaj potrzebny był element woli. Filozofia negatywna dochodzi w sposób dedukcyjny do pojęcia Boga, i czyni to całkiem prawidłowo, jako do najwyższej istoty, subiektywnej jedności Podmiotu i Przedmiotu. Krótko mówiąc, filozofia ta pokazuje drogę od immanencji do transcendencji, ale właśnie w tym wytworzonym w obszarze filozofii racjonalistycznej pojęciu Boga nie jest nam dany Bóg żywy ponieważ zadaniem absolutu było uzasadnienie samego rozumu, a nie Boga. Dlatego Bóg musiał się ustanowić poza myśleniem, co było krokiem czysto negatywnym tylko z uwagi na rozum i jego pragnienie bezpośredniego poznania absolutu. Schelling podkreślał różnicę między Bogiem a absolutem. Utożsamienie tych dwóch pojęć, tak jak

stało się to na przykład w systemie Spinozy, było dla niego błędem. „Zadowolono się nazwaniem Boga istotą koniecznie istniejącą, ale to nie jest dokładnie tak. Prawdziwy stosunek jest taki: istota najwyższa (coś najwyższego co może być, która jest także najwyższą potencją), jednym słowem Bóg, jeśli on istnieje, może być tylko tym, co koniecznie istniejące. Wyrażenie to pokazuje, że Bóg jest nie tylko tym, co koniecznie istniejące, ale że jest tym, co *koniecznie* koniecznie istniejące” [SW XIII, s. 151]. W poznaniu, że Bóg jest czymś w sposób konieczny istniejącym zawarte jest już ograniczenie poznania rozumowego. Zdanie: „Bóg istnieje” okazuje się granicą dla rozumu nieprzekraczalną. Jeśli bowiem predykat „istnieje” przysługuje Bogu jako podmiotowi, to mamy tutaj do czynienia z stosunkiem podmiotu do jego predykatu, ale o istnieniu samego podmiotu nie wiemy nic.

* * *

Na zakończenie jeszcze jeden topos. *Spätphilosophie* Schellinga chcieliśmy tu interpretować przede wszystkim w horyzoncie samorefleksji rozumu. Pytanie rozumu o samego siebie postawił, jak twierdzi W. Schulz³³, po raz pierwszy właśnie późny Schelling. Było ono w ogóle możliwe w momencie, kiedy rozum, tak jak u Hegla, całą rzeczywistość zniósł w pojęciu i ukonstytuował się jako totalność. Dopiero wówczas pyta on o samego siebie, o to, czym jest to, co sprawia, że działa, co jest jego zasadą, poprzez którą zapośrednicza się jako środek swego samourzeczywistnienia. W istocie chodziło więc o pytanie dotyczące możliwości samoustanowienia się czystej subiektywności. Odpowiedzią Schellinga była tak zwana filozofia pozytywna, w której rozum w akcie ekstazy robi miejsce dla rzeczywistości, egzystencji, pozytywności. Krytyka idealizmu jako filozofii negatywnej pozwala na nowo przemyśleć początki epoki postheglowskiej. Filozofia ta bowiem zaczyna także od „rzeczywistości”, czy to będzie egzystencja w sensie Kierkegaarda, „wola mocy” Nietzschego czy *Dasein* Heideggera. We wszystkich tych przypadkach chodziło więc o coś rzeczywistego i konkretnego, co jest pierwotne wobec myślenia, refleksji, systemu, o coś, co myślenie i system warunkuje i określa oraz jest – co ważne – pewną formą subiektywności. I to był właśnie nowy początek. Czy był to początek filozofii *Existenz*, jak chce H. Arendt³⁴, czy może początek postmetafizycznej epoki w ogóle, to kwestia do osobnego rozważenia. Samowiedza tego początku ujmowana jest najczęściej w postaci wykluczających się opozycji: to, co szczegółowe, przeciwko temu, co ogólne, egzystencja

³³ Por. W. Schulz, dz. cyt. s. 7 nn.

³⁴ Por. H. Arendt, *Czym jest filozofia Existenz*, „Literatura na Świecie” nr 6 (167), 1985, s. 68-80.

przeciwko esencji, wolność przeciwko konieczności, konkret przeciwko abstrakcji, system przeciwko myśleniu rozproszonemu. Schellingiańska *Spätphilosophie* pytając o możliwość samostanowienia się czystej subiektywności, a tym samym o granice idealistycznej refleksji, pozwala inaczej spojrzeć na ów początek, przemyśleć go na nowo i w konsekwencji zreinterpretować tożsamość postnowoczesnej epoki. ↵