

AUTOPREZENTACJE

PIOTR DEHNEL

**Antynomie rozumu.**

**Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku**  
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998

Przedmiotem tej pracy są dzieje filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku. W ich ramach próbuję opisać stosunek rozumu i tego, co inne – przyrody, cielesności, egzystencji, doświadczenia, uczucia, wiary, Boga. Słowo „rozum” nastrecza wiele skojarzeń i nie jest łatwe w użyciu. Być może filozofia to ostatnia dziedzina, gdzie ono jeszcze coś znaczy, chociaż i tutaj wypierane jest przez kategorię „racjonalności”. Stosowniejsze i bardziej zgodne z antymetafizycznym charakterem współczesnego myślenia wydaje się bowiem mówienie o zdolnościach, predyspozycjach czy kompetencjach podmiotu, niż o rozumności samego świata. Obojętnie jednak, czy „rozum” będziemy pojmować w sensie metafizycznym, jak heraklitejski *logos* – zasadę porządku świata, trwałą i wieczną strukturę rzeczywistości, czy w sensie epistemologicznym jako pewną porządkującą zdolność poznającego podmiotu, problem tego, co inne wobec rozumu, zachowa swą ważność. Albowiem to, czym tak naprawdę rozum jest, w każdym z jego historycznych wcieleń, tkwić będzie tak długo w cieniu niedookreśleń, jak długo nie będzie współpomyślany także nierozum.

Książka składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale pierwszym pt. „Rozum i niebo” mowa jest o kosmogonii I. Kanta. Zamiarem Kanta było odtworzenie na podstawie praw fizyki Newtona mechanicznego procesu powstawania wszechświata, w szczególności naszego Układu Słonecznego. Tak więc Kant zakłada pierwotny stan materii, z której powstały planety i Słońce. Była ona początkowo rozproszona równomiernie i składała się z cząstek o jednakowych właściwościach. Jednakże z jednorodnej i podzielonej równomiernie materii nie mogłoby nic po-

wstać, dlatego też Kant zmuszony jest przyjąć w sposób aprioryczny, że cząsteczki różniły się między sobą ciężarem oraz gęstością. Główną tezę Kanta jest jednak teza mówiąca, że przyroda obdarzona jest dwoma podstawowymi siłami: przyciągania i odpychania. Za pomocą siły przyciągania cząstki o większej gęstości grupują się w duże całości, które z kolei przyciągają do siebie cząsteczki mniejsze. Samo prawo grawitacji jednak nie wystarcza, ponieważ grawitacja w cząsteczkach jest zbyt mała, żeby mogły powstać większe nagromadzenia materii. Dlatego też Kant przyjmuje, że pierwotny proces tworzenia się *uniwersum* dokonał się w oparciu o zwyczajne prawa łączenia. Przy czym nie wyjaśnia, o jakie prawa chodzi. Okazuje się zatem, że pierwotny stan materii nie jest wcale taki pierwotny, to znaczy prosty. Jest w nim założona gęstość i ciężar, dalej siły przyciągania i odpychania, następnie bliżej nieokreślone prawa łączenia.

Spośród wszystkich założeń Kanta na szczególną uwagę zasługuje twierdzenie o istnieniu w przyrodzie dwóch przeciwstawnych sobie sił przyciągania i odpychania. Za ich pomocą wyjaśnia filozof zarówno genezę naszego Układu Planetarnego, jak i jego stan obecny. Wprowadzając jednak siłę odpychania, Kant spekulatywnie rozszerza fizykę newtonowską i przekracza ufundowany na niej paradygmat racjonalności. Trudno też było Kantowi udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o pochodzenie repulsji. Nie mógł on podać żadnych fizycznych przyczyn jej istnienia. Wyjaśnienie tego problemu możemy znaleźć, jeśli potraktujemy kantowską teorię jako fizykę ciała własnego (*Leib*), a nie ciała fizycznego (*Körper*). Wówczas repulsja okazuje się mechanizmem obronnym ciała przed oddziaływaniem z zewnątrz. Kant dokonuje więc generalizacji potocznego doświadczenia oporu. Jednakże ciało (*Leib*) jest dla rozumu niewidoczne i zostaje usunięte poza granicę dyskursywnego sensu, staje się strukturą nieświadomą. Za sprawą ciała (*Leib*) przedostaje się do kosmogonii Kanta pewien kontekst kulturowy. Ten właśnie, który wskazuje na doświadczenie własnej cielesności w zetknięciu się z ciałem zarażonym, chorym, brudnym, obłąkanym, martwym. Takie ciało wytwarza repulsywną atmosferę, budzi odrazę i strach, odpycha i wytwarza zarazem mechanizmy obronne.

W ostatnim rozdziale *Allgemeine Naturgeschichte* Kant snuje wizje o mieszkańcach innych planet i gwiazd. Zagadnienie to, które poruszali wcześniej tacy myśliciele jak: Huygens, Fontenelle czy Swedenborg, miało swe źródło nie tylko w imaginatywnej aktywności towarzyszącej poznaniu nieskończonych przestrzeni, ale przede wszystkim zdominowane było metafizycznym, a poniekąd i teologicznym, planem doskonałości stworzenia. Kant nie bez zdumienia zauważa, że fantazje wyłożone na kartach *Arcana coelestica* Swedenborga są w niektórych punktach zbieżne z rezultatami, do jakich on sam doszedł wyłącznie drogą rozumowania. Te podobieństwa dotyczyły przede wszystkim spekulacji na temat wielości światów oraz mieszkańców innych planet. Ale istniała jeszcze bardziej niepokojąca

zbieżność, ta mianowicie, która odnosiła się do podstawowej tezy kantowskiej kosmogonii, to znaczy do twierdzenia o istnieniu w przyrodzie dwu przeciwstawnych sił: przyciągania i odpychania. Oto więc rozum i szaleństwo w jakiś tajemniczy sposób spotykają się ze sobą. Ta bliskość właśnie skłoniła Kanta do postawienia pytania o granice naszego poznania, formułując tym samym program filozofii krytycznej. Można więc powiedzieć, że samookreślenie się rozumu dokonywało się w konflikcie z tym, co inne i nierozumne.

Rozdział II „Nihilizm jako konsekwencja idealizmu” został poświęcony filozofii F. H. Jacobiego. Centralnym problemem jest tutaj krytyka filozofii transcendentalnej. Jacobi był jednym z pierwszych myślicieli, którzy dokonali konfrontacji z filozofią Kanta. Główny zarzut Jacobiego przeciwko teoretycznej filozofii Kanta dotyczył pojęcia „rzeczy samej w sobie”. Z jednej strony, Kant musi przyjąć istnienie pewnej rzeczywistości w postaci „rzeczy samej w sobie”, aby w ogóle uczynić zrozumiałą tezę o pobudzaniu zmysłowości przez obiektywnie istniejący przedmiot. Z drugiej jednak strony, to przyjęcie okazuje się być sprzeczne z twierdzeniem, które jest dla całego przedsięwzięcia krytycyzmu fundamentalne, mianowicie z twierdzeniem, że to, czemu przypisujemy rzeczywistość, o czym w ogóle możemy mówić w kategorii rzeczywistości, to są wyłącznie „zjawiska”, a nie „rzeczy same w sobie”. Wydaje się jednak, że Jacobi w swojej krytyce eksponuje tylko jeden, tzn. metafizyczny sens pojęcia *Ding an sich*, pomijając przy tym jego sens transcendentalny. Jacobi poddał również krytyce kantowskie pojęcie czasu i przestrzeni, które rozumiał jako rodzaj organów zmysłowych zapośredniczających wszelki byt, oraz teorię sądów. Krytyka teorii poznania Kanta była w dużej mierze uwarunkowana wcześniejszym zetknięciem się Jacobiego z empiryzmem (Ch. Bonnet, G. Berkeley, D. Hume, Th. Reid). Wszystkie te zależności odnajdujemy w pracy *David Hume*, gdzie Jacobi rozpatrywał przede wszystkim problem idealizmu i realizmu. To przeciwstawienie było dla niego równoznaczne z przeciwstawieniem abstrakcja – intuicja. Dlatego też do idealistów mógł zaliczyć zarówno Arystotelesa, jak i Locke’a. Również transcendentalizm był jedną z form idealizmu. Jacobi twierdził, że Kantowska teoria poznania jako teoria idealistyczna bynajmniej nie prowadzi do poznania realnych przedmiotów, gdyż neguje ich ujęcie intuicyjne, tzn. bezpośrednio, i przyjmuje poznanie dyskursywne oparte wprawdzie na postrzeganiu zmysłowym, ale całkowicie odniesione do predykatów, które nie są realne, lecz mają charakter idealny – są wynikiem kategoryjalnej syntezy intelektu. Dla idealisty termin „realny” oznacza więc tyle co „pomyślany”.

Jeszcze bardziej idealistyczna od filozofii Kanta była *Wissenschaftslehre* Fichtego, która konstruuje swój przedmiot całkowicie w myśli. Jest znoszeniem w pojęciu wszystkiego, co istnieje poza nim. Fichteańskie Ja jest, zdaniem Jacobiego, czystą konstrukcją myślową, która wszystko poza sobą przemienia w nic. Dlatego też jest nihilizmem. Zarzut nihilizmu kieruje Jacobi zarówno wobec *Wissenscha-*

*ftslehre* Fichtego, jak i wobec krytycyzmu Kanta. W polemice z Fichtem Jacobi odrzuca koncepcję filozofii jako nauki, która charakteryzuje się tym, że całą swoją treściową zawartość dedukuje z jednej zasady. Dlatego też dla swojej własnej filozofii, opartej na intuicji i wierze, zarezerwował nazwę „niefilozofii”.

W rozdziale III pt. „Widzenie w słowach” mowa jest o J. G. Hamanna krytyce rozumu. U źródeł twórczości Hamanna tkwi głębokie przeżycie religijne, którego owocem była praca pod tytułem *Biblishe Betrachtungen*. Hamanna spotkanie z Biblią było przede wszystkim spotkaniem ze słowem Boga. Tylko ten, kto podąży za tym słowem i otworzy się na głos w nim zawarty, kogo udziałem będzie „widzenie w słowie”, ten zrozumie prawdziwy sens przyrody i historii. Już więc niemal od samego początku na plan pierwszy wysuwa się u Hamanna motyw języka, który odegra bardzo istotną rolę w jego polemice z Kantem. Należy przy tym zauważyć, że Hamann nie stworzył żadnej zwartej i całościowej filozofii języka. W gruncie rzeczy istotę języka pojmował on bardzo szeroko, czasami posługiwał się różnymi wykluczającymi się sformułowaniami. I tak np. istota języka polega, według niego, na przekazywaniu czegoś, co jest ponadzmysłowe, jakiegoś transcendentalnego sensu, w formie obrazowej i alegorycznej. Spotkać też można w jego pracach inne, bliższe tradycji oświeceniowej, rozumienie języka, zgodnie z którym był on narzędziem wynalezionym przez człowieka w celu wzajemnego porozumiewania się. Zaslugą Hamanna może być raczej to, że w ogóle dostrzegł rolę języka w filozoficznej refleksji.

Drugim obok Biblii ważnym źródłem filozofii Hamanna była myśl Sokratesa. Hamann skupia się przede wszystkim na sokratejskiej niewiedzy, którą interpretuje w sensie egzystencjalnym jako nieskończoną otwartość na prawdę i przeciwstawia niewiedzy sceptycznej, opartej na racjonalnym dowodzeniu. Centralnym punktem tego rozdziału jest krytyka Kanta. Przede wszystkim Hamann zakwestionował uniwersalistyczne roszczenia transcendentalnego rozumu. Jest on dla niego w istocie konstrukcją sztuczną, oczyszczoną z naturalnego używania języka. To sprawia między innymi, że Kant mówi o zmysłowości i intelekcie jako niezależnych władzach poznawczych, podczas gdy za tym filozoficznym rozróżnieniem kryje się prefilozoficzna (spontaniczna) jedność przekazana przez językową tradycję. Dla Hamanna bowiem język jest stale na nowo realizującą się w akcji mówienia jednością materii i formy, tego, co duchowe i tego, co zmysłowe. Główny zarzut Hamanna polega na tym, że kantowski rozum jako władza wyprowadzania tego, co szczególne z tego, co ogólne nie zdołał spełnić swojego zadania, tzn. zapośredniczyć ogład i pojęcie, zmysłowość i intelekt, ponieważ ogólność umieścił w podmiocie i nadał jej funkcję metodologiczną. Zwracając się w stronę języka, Hamann chce pokazać, że jest on prerefleksyjną jednością zmysłowości i intelektu, że wszelkie kantowskie podziały są z uwagi na ową jedność wtórne i sztuczne. Kategorie intelektu są bowiem słowami języka potocznego, mają swe głęboko za-

korzenione znaczenie, a może wiele znaczeń, które już przedokreśliły ich sens. Symbole, słowa, figury języka wyprzedzają, zdaniem Hamann, wszelkie najbardziej wysublimowane rozważania metafizyki oraz stanowią dla niej pewien rodzaj językowego *a priori*.

Ostatni IV rozdział pt. „Rozum – absolut – Bóg” omawia początki i strukturę późnej filozofii F. W. J. Schellinga. W pewnym momencie swojej intelektualnej biografii Schelling dokonuje dość radykalnego zwrotu. Polegał on na przekroczeniu filozofii racjonalistycznej, którą Schelling nazwał filozofią negatywną i której najdoskonalszą postacią był jego *Identitätssystem*, w stronę tzw. filozofii pozytywnej, czyli filozofii mitologii i objawienia. Według Schellinga, filozofia negatywna, czyli *Vernunftphilosophie*, ma do czynienia jedynie z istotą, w której Bóg jest jedynie pojęciem, a nie czymś rzeczywistym. Taka filozofia ma za zadanie wyjaśnienie świata rzeczywistego poprzez konstrukcję istoty, a następnie odesłanie tego, co skonstruowane, do rzeczywistości. Z uwagi na doświadczenie rozum może być pewny samego siebie, pewny tego, że ma przed sobą świat. Przychodzi jednak taki moment, w którym rozum konstruuje coś, co nie występuje w doświadczeniu. Tym czymś jest Bóg. Wobec Boga myślenie racjonalistyczne traci swoją pewność. Filozofia negatywna rozpoznaje wprawdzie swoją własną zasadę w absolutie, ale zarazem rozpoznaje i to, że nie może jej poznać w sensie pozytywnym. W tym momencie myślenie dokonuje wewnętrznej transformacji polegającej na tym, że myślenie robi miejsce absolutowi. Proces ten nazywa Schelling ekstazą. Rozum staje się ekstacyjny, to znaczy zakłada Boga jako absolutny byt poza sobą, gdyż rozpoznaje, że Bogu przysługuje pierwszeństwo wobec myślenia. Wraz z problemem ekstazy rozumu dokonuje się przejście do filozofii pozytywnej, które Schelling próbował wielokrotnie wyeksplikować. Wydaje się, że nie istnieje możliwość teoretycznego przejścia od filozofii negatywnej do pozytywnej. Konieczny jest tutaj element woli. Filozofia pozytywna wychodzi od tego, co naprawdę istnieje, od bytu, który znajduje się poza wszelkim myśleniem i doświadczeniem. Nie jest więc ani racjonalizmem, ani empiryzmem. Ten aspekt rozważań Schellinga jest bardzo trudny. Filozof próbował wytłumaczyć stosunek filozofii pozytywnej do doświadczenia w ten sposób, że filozofia ta nie wychodzi od doświadczenia, ale do niego dochodzi. Czym w takim razie różni się od filozofii negatywnej? Tym, że dla tej ostatniej doświadczenie jest potwierdzające, a dla tej pierwszej okazujące (*erweisend*). To sformułowanie nie jest jednak zadawalające. Podobne trudności pojawiają się, gdy Schelling usiłuje rozwinąć treściowo strukturę filozofii pozytywnej. Jej urzeczywistnienie w formie pewnej „filozoficznej religii” pokazuje, że nie da się utrzymać pierwotności bytu nad myśleniem, albowiem przedstawienie rzeczywistości Boskiego objawienia, jego kategoryzacja, musi z konieczności dokonać się za sprawą struktury pojęciowej filozofii negatywnej, zakłada więc rozum jako teoretyczną podstawę. Schelling z jednej strony chce pozostać w paradygmacie

myślenia idealistycznego, z drugiej pragnął paradygmat ten przekroczyć w kierunku filozofii egzystencji, życia, osobowości. Widać to wyraźnie w jego krytyce Hegła. Na tle filozofii heglowskiej można dostrzec, że Schelling chciał pokazać nową drogę w filozofii. Właściwie zgadzał się z Heglem co do tego, że rozum nie może pojąć rzeczywistości inaczej jak poprzez pojęcia. Ale według Hegła, myślenie rozumiane jest jako pewien proces obiektywny i konieczny, który nic za sobą nie pozostawia. Wszystko wchłania i znosi w pojęciu. Schelling natomiast pragnie swoją filozofią być-w-świacie (*in-der-Welt-sein*), co oznacza także i to, że myślenie powinno w swej najgłębszej intencji wyzbyć się formy systemu, gdyż jako myślenie konkretne nigdy nie jest zamknięte. Zawsze mogą pojawić się nowe doświadczenia, które zmodyfikują dotychczasowe punkty widzenia.

*Piotr Dehnel*