

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

STRUMIEŃ I WIRY
PRODUKTYWNOŚĆ PROCESU PRZYRODNICZEGO
WEDLE SCHELLINGA*

Filozofię przyrody Schellinga odkrywamy dzisiaj – w dwieście lat po jej powstaniu – krok po kroku na nowo jako filozofię prowokującego i pobudzającego wyzwania. A przy tym dopiero uczymy się sylabizowania tej najbardziej samowolnej formy wyrosłej z ducha niemieckiego idealizmu, biorąc za podstawę ją samą. Już dziś wszakże mamy przeczucie, że drzemie w niej coś, co może pomóc nam w przewyciężaniu naszej wypaczonej postawy wobec przyrody – zadanie, z którym musimy się pilnie uporać, my i następne pokolenia, w ciągu następnego stulecia.

Aby wprowadzić w kontekst myślowy filozofii Schellinga, rozpocznę od genezy problemu w jego rozwoju myślowym, a następnie zarysuję proces przyrody w jej potęgującej się produktywności, by z kolei dodać jeszcze tezę otwierającą dalszą perspektywę.

1. Geneza problemu w rozwoju myślowym Schellinga

Przed pięcioma laty – w dwieście lat po jego napisaniu w 1794 roku – opublikowano po raz pierwszy manuskrypt rozprawy Schellinga *Timaeus*. Dziewiętnastoletni Schelling wiedzie w nim spór z Platonem, a spór ten zdradza wyraźne

* Referat wygłoszony w trakcie obrad II Kongresu Internationale Schelling-Gesellschaft, „*Das Dunkelste aller Dinge ist die Materie*”. Schellings *Naturphilosophie*, Leonberg, 7-10 października 1998.

ślady jego wcześniejszego zainteresowania *Monadologią* Leibniza i *Krytyką władzy sądzienia* Kanta. Manuskrypt ten stanowi więc wprawdzie nie moment narodzin filozofii Schellinga, ale jednak wczesne świadectwo tropów prowadzących do jej zasadniczej problematyki.

Platon zastanawia się w *Timajosie* nad powstaniem świata, przy czym nie chodzi mu o mityczną historię stworzenia, ale – jak usiłuje pokazać Schelling – o konstytutywny problem poznania. Do pojętej przezeń problematyki nie można zresztą filozoficznie podejść ani jej rozwiązać inaczej, w przeciwnym razie bowiem popadamy w podwójną aporię i albo musimy zakładać byt przed myśleniem, albo myślenie przed bytem, nie mogąc przy tym powiedzieć, co to właściwie znaczy. Platon, który – co podkreśla Schelling – jest świadomy powiązania tych kwestii, pojmuje „cały świat jako *zoon*, tzn. jako zorganizowaną istotę” (T. 33), której konstytutywnymi momentami poznania i rzeczywistości są materia, forma i ich zapośredniczenie. Wskazując na Kantowską *Krytykę władzy sądzienia*, Schelling tak oto rozwija ten wątek: „Musimy zastanowić się nad tym, że zgodnie z subiektywnym urządzeniem naszej władzy poznawczej nie możemy w ogóle pomyśleć sobie inaczej powstania istoty zorganizowanej niż poprzez przyczynowość pojęcia, idei, która wszystko, co zawiera się w tej istocie, musi określić *a priori*. A zatem, podobnie jak poszczególne części istoty zorganizowanej wyłaniają się wzajemnie i tym samym całość, tak i odwrotnie, trzeba z kolei ideę całości pomyśleć jako wyprzedzającą i *a priori* określającą formę oraz części w ich harmonii” (T. 33).

W zarysowanym tu obrazie wzajemnego nakładania się problemu powstania świata i konstytucji poznania, jasno widać, w jaki sposób Schelling – idąc śladem Leibnizowskiej przedustanowionej harmonii – próbował zinterpretować i rozwiązać postawiony przez Platona problem powstania świata: „W ogóle badając Platonską teorię idei musimy cały czas mieć przed oczami to, że Platon mówi o nich zawsze jako o ideach boskiego intelektu, które mogłyby być możliwe tylko dzięki intelektualnej wspólnotcie człowieka ze źródłem wszystkich istot w jego intelekcie” (T. 37).

Kilka miesięcy, a może nawet tylko kilka tygodni, po spisaniu manuskryptu *Timaeus* Schelling dostaje do rąk rozprawę Fichtego *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794). Powierzchniowo rzecz biorąc, przedstawia swoje rozważania całkowicie na tory Fichteńskiej problematyki absolutnej świadomości. A jednak – jak wiadomo – od początku widoczne są znamienne różnice wobec Fichtego, które wyrażają się właśnie w tym, że Schelling od początku włącza do kwestii konstytucji poznania zarazem kwestię powstania świata. Tak więc w piśmie *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) mówi – tym razem wyłącznie z perspektywy transcendentualno-filozoficznej – o tym samym, co rok wcześniej rozpatrywał na przykładzie *Timajosa* Platona:

„Jeśli jednak same przedmioty uzyskują realność dzięki absolutnemu Ja i dlatego istnieją tylko *w* i wraz z empirycznym Ja, to każda przyczynowość empirycznego Ja (...) jest zarazem przyczynowością przedmiotów, które swoją realność zawdzięczają również tylko sumie (*Inbegriff*) **wszelkiej** realności, czyli Ja (...). A zatem ostateczną zasadą, ku której prowadzi wszelka filozofia, nie jest zasada obiektywna, ale **immanentna** zasada wprzód ustanowionej harmonii, w której to zasadzie wolność i przyroda są tożsame, a ta zasada to nic innego, jak absolutne Ja, które przyjęła za punkt wyjścia cała filozofia” (I, 241).

Przesuńmy się teraz do roku 1797, czyli o dwa lata dalej. Zgodnie ze swą rok wcześniej przyjętą dewizą: „Chciałbym teraz naszej fizyce, mozolnie kroczącej i powolnej w eksperymentach, znów dodać skrzydeł” (*Briefe und Dokumente* I, 69), Schelling zagłębia się intensywnie w ówczesne badania przyrodnicze i kończy właśnie książkę *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797). We wprowadzeniu do niej na nowo – w nawiązaniu do Leibniza i Kanta oraz w niewielkim wskazaniu na Platona – podejmuje podstawową problematykę, tym razem jako kwestię pojmowania organizującej siebie całości przyrody, i na koniec wprowadza programowe sformułowanie: „Przyroda powinna być widzialnym duchem, duch niewidzialną przyrodą. **Tutaj** zatem, w absolutnej tożsamości ducha *w* nas i przyrody *poza* nami musi zawierać się odpowiedź na pytanie, w jaki sposób możliwa jest przyroda poza nami. Dlatego ostatecznym celem dalszych badań jest ta idea przyrody...” (II, 56).

Dwoma więc odrębnymi liniami, linią transcendentально-filozoficznego rozwoju ducha z przyrodą i linią przyrody, czyli rozwoju przyrody w ducha, usiłuje teraz Schelling przybliżyć się do jedności ducha i przyrody. W napisanym kilka miesięcy później, latem 1797 r., artykule dla „*Philosophisches Journal*” Schelling zarysowuje kontury swego transcendentального idealizmu, który w dojrzałej formie przedłoży w początku 1800 r. jako *System transcendentального idealizmu*. Znowu kilka miesięcy później, jesienią 1797 r., Schelling rozpoczyna pracę nad rozprawą *Von der Weltseele* (1798), za którą w krótkich odstępach czasu następują *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* oraz *Einleitung zu dem Entwurf* (obydwa pisma z 1799 r.) jako właściwe uzasadnienie podstaw swego filozoficznego myślenia. W 1797 r. w toku pracy nad ukazaniem obydwu linii pojawia się po raz pierwszy obraz nieskończonego strumienia (*Strom*). Raz służy on opisaniu ducha, który przebijając się poprzez wszystkie swoje wytwory w świadomości zawraca w siebie, a innym razem strumieniem tym jest przyroda. Co wszakże pozwala Schellingowi tak łatwo przeskakiwać od obrazu ducha jako nieskończonego strumienia w obrębie swego transcendentального idealizmu do filozofii przyrody i zawartego w niej obrazu przyrody jako nieskończonego strumienia? W przedmowie do *Systemu transcendentального idealizmu* (1800) Schelling sam, jakby dokonując retrospektywy, gdyż potem modyfikuje swoje postępowanie, opisał stosunek wzajemny obydwu dyscy-

plin filozoficznych jako paralelizm, ponieważ osiągnięcie jedności ducha i przyrody „nie jest możliwe ani dla filozofii transcendentальной, ani dla filozofii przyrody, ale jedynie dla **obydwu nauk**, które właśnie z tej racji muszą być dwiema naukami wiecznie przeciwstawnymi i nigdy nie mogą przekształcić się w jedność” (s. 6).

Wyrażenie „paralelizm” jest trafne tylko wtedy, kiedy przez nie rozumiemy nie dwie obok siebie biegnące linie, ale dwa ruchy po kole, lub jeszcze dokładniej: jeden wracający do siebie ruch po kole rozważany z dwóch różnych stron. Raz z wewnętrznej strony ducha, niejako wzdłuż wewnętrznej ściany okręgu, przebiegając treści świadomości kolejnymi stopniami całości **doświadczenia** przyrody, historii i sztuki, innym razem zaś, niejako wzdłuż zewnętrznej ściany okręgu, śledząc ustopniowanie: przyroda, historia i sztuka jako postaci samej rzeczywistości. To, co widziane od wewnątrz, przedstawia się jako wzbierający wir ducha, nieustająca mobilność przenikająca totalność treści jego świadomości; to, co rozważane z zewnątrz okazuje się wzbierającym wirem egzystencji pośród jej ustawicznego poruszenia przenikającego totalność jej rzeczywistych tworców kształtów.

Jednakże nie mówmy tu obrazami, lecz spróbujmy wyjaśnić filozoficznie wskazywany przeskok. Aby móc jak najszybciej dojść do jądra problemu, chciałbym wydobyc paralelę i różnicę wobec centralnego zdania z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*: „Aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia” (A 111). Również tę wypowiedź można wyrazić za pomocą obrazu okręgu. Jednakże mamy oczywiście świadomość doniosłych różnic. Przez doświadczenie Kant nie rozumie tego, co się zazwyczaj rozumie przez to słowo, ale ma na myśli określone poznanie, ściślej, poznanie naukowe. Z tego punktu widzenia Kant jest całkowicie konsekwentny, kiedy podkreśla, że przez przedmioty doświadczenia chce rozumieć nie rzeczy same w sobie, nie rzeczywistość samą w sobie, ale zjawiska, tzn. to, co przejawia się zmysłowo, w jego określoności przedmiotowej.

Schellingowi natomiast od początku chodzi o to, co jest konstytutywne dla naszego rzeczywistego doświadczenia – różni to jego transcendentálny idealizm od Kantowskiego, Fichteńskiego i w końcu także od Heglowskiego. *Implicite* było to już zawarte w wyjściowej tezie jego rozprawy *Von Ich als Prinzip der Philosophie* (I, 162). Dlatego, w odróżnieniu od Kanta i Fichtego, Schelling nie pyta o pewność poznania, o ewidentność naszej wiedzy, ale o „prapodstawę wszelkiej rzeczywistości”, czyli pewność istnienia naszej wiedzy.

Jeżeli jednak pada pytanie o pewność istnienia, to wykluczone jest przeciwstawianie – jak to czyni i czynić musi Fichte – Nie-Ja, czyli całkowicie pozbawionego rzeczywistości przedmiotu poznania, oraz Ja. W ludzkiej świadomości bowiem – Schelling ciągle to podkreśla – pewność własnego istnienia łączy się nierozdzielnie z pewnością istnienia czegoś na zewnątrz. Jednakże w tej podwojonej pewności tkwi tylko jedna i ta sama pewność rzeczywistości, cechująca świadomość

absolutną; inaczej mówiąc, należy wyjaśnić współprzynależność pewności istnienia oraz jej rozdzielenie na Ja i świat jako immanentne momenty ducha. Zanim w ogóle będziemy mogli w naukowym poznaniu przystąpić do obiektywnego określenia przedmiotów poznania, należy wprzód w postępowaniu transcendentalno-filozoficznym odsłonić nieświadomą prehistorię i głęboką strukturę świadomości. Wypełnia to całą pierwszą część główną *Systemu transcendentalnego idealizmu*, traktującą o doświadczaniu – lub przeżywaniu – przyrody. Schelling stawia więc takie zasadnicze pytania: W jaki sposób można transcendentalno-filozoficznie pojąć, że przyroda jawi się świadomości, jakby jeszcze przed jej własnym samouswiadomieniem, jako istniejąca już zawsze? Jak można ogarnąć rozumem to, że całe nasze przeżywanie ma strukturę czasową, a doświadczana rzeczywistość – przestrzenną? Jak należy wyjaśnić to, że zanim otworzą się niejako oczy naszego nabywania samowiedzy, ożywioną przyrodę pojmujemy jako samą przez siebie zorganizowaną pojęciowo?

Skoro – jak podkreślamy – transcendentalny idealizm Schellinga usiłuje wyjaśnić doświadczenie, czyli przeżywanie przyrody – aby ograniczyć się wyłącznie do tej pierwszej dziedziny – niejako od wewnętrznej strony kręgu, to znaczy, że dla niego przyrodniczo-filozoficzna koncepcja zewnętrznej strony kręgu nie ma na myśli tylko zjawisk, ale ujmuje rzeczywistość samą w sobie, zaś poszukiwanie czegoś rzeczywistego poza nią byłoby nonsensem, myślą wynaturzoną – w tym względzie zresztą Schelling i Hegel są ze sobą całkowicie zgodni.

Kantowskie zdanie nie wymaga zatem przeformułowania, ale w ustach Schellinga znaczy coś zupełnie innego: warunki możliwości doświadczania przyrody są zarazem – postrzegane z innej perspektywy – warunkami możliwości przyrody jako rzeczywistości samej w sobie. To, co przy Fichteńskim punkcie wyjścia wydaje się niemożliwe do pomyślenia, a mianowicie przejście od transcendentalnej teorii wiedzy do filozofii rzeczywistej przyrody samej w sobie, okazuje się – widziane ze stanowiska Schellinga – czymś niemal oczywistym, a mianowicie niewielkim skokiem myślowym od wewnętrznej do zewnętrznej strony tego samego krążącego strumienia.

Podstawę dla tego małego kroku myślowego tworzy ogląd intelektualny. W przeciwieństwie do Fichtego, u którego ogląd intelektualny wyraża samou pewnienie się, że Ja jestem Ja, u Schellinga oznacza on wyprzedzającą wszelkie zmysłowe doświadczenie jedność odniesienia świadomości i istnienia, myślenia i egzystencji, rozumu i rzeczywistości. Istnienie (*Dasein*) jest horyzontem wszelkiej świadomości, tylko w ten sposób przebiega transcendentalna prehistoria warunków możliwości wszelkiego rzeczywistego doświadczania przyrody i osiąga tam, gdzie doświadcza siebie jako samowiedzę, siebie samą jako istniejącą w istniejącym świecie. Tam, gdzie zakłada się i gdzie można zakładać jedność tego odniesienia, potrzeba tylko odwrócić je nieco, aby zrozumieć, że doświadczana

przyroda jest zarazem rzeczywistością samą w sobie, zawsze już mającą rozumną strukturę. Kolejność stopni jej powstawania można przy tym prześledzić aż do pojawienia się świadomej istoty przyrodniczej, którą jesteśmy my, czyli ci, co zazwyczaj pojmować przyrodę w jej rozumnej rzeczywistości.

2. Proces przyrodniczy i jego potęgująca się produktywność

Możemy zatem rozpocząć od filozofii przyrody Schellinga takiej, jaką przedstawił podczas swego pierwszego wykładu w Jenie w 1798 r. Ponownie zajmuje się w nim problematyką *Timajosa* Platona, powstaniem i utrzymywaniem się świata w jego zwartości, usiłuje jednak uniknąć błędu Platona. U Platona pojawia się demiurg, który sięga po to, co przededniejące, materię i formę, aby je zmieszać w coś trzeciego. My natomiast musimy – jak dowodzi Schelling – pomyśleć przyrodę jako „bezwarunkową realność” bez odwoływania się do niczego poza nią (*aus sich selbst*). Jeśli chcemy pojmować przyrodę jako „bezwarunkową realność”, to musimy mieć na uwadze dwa wstępne warunki: jej „autonomię” – „przyroda jest swą własną prawodawczynią”, i jej „autarkię” – „przyroda jest samowystarczalna”. W rękopisie wykładu z 1799 r. Schelling dodaje wyjaśnienie: „Przyroda ma swą realność z siebie samej, czyli jest całością zorganizowaną samą z siebie i samą siebie organizującą” (III, 17).

Nie zapominajmy jednak, że we wszystkich tych wypowiedziach Schellingowi chodzi o filozofię przyrody, tzn. że Schelling nie chwyta gdzieś jakiegoś procesualnego rozwoju, aby go przedstawić jako proces samoorganizacji i opisać, ale pyta, w jaki sposób można by filozoficznie pomyśleć i pojąć przyrodę jako „bezwarunkową realność”. W tym punkcie więc, kiedy pytamy o proces stawania się przyrody, chodzi zarazem o takie podjęcie tego problemu, jaki realizuje Kant w *Krytyce* teleologicznej *władzy sądzienia*, czyli jako konstytutywny problem poznania przyrody.

Do wyobrażenia przyrody, która wyłania siebie we wszystkich swych kształtach i która utrzymuje się poprzez wszystkie swoje kształty i poprzez nie wciąż się odnawia, można dojść w ogóle tylko wtedy, kiedy potrafimy wyodrębnić trzy momenty, które jedynie we współdziałaniu stanowią o tym, co nazywamy przyrodą w jej procesualnych związkach i zależnościach.

Po pierwsze, przyroda jest nieskończoną produktywnością. Możemy nawet zetknąć się z nią empirycznie, wprowadzić nie w jej nieskończoności, ale poprzez to, „co staje się nieskończeniem”. Wszędzie tam, gdzie stykamy się z przyrodą, doświadczamy tego, że ona wciąż odnawia się w produktywnym i niez mordowanym trudzie. Gdyby jednak istniał tylko ten jeden moment absolutnej produktywności,

przyroda nie mogłaby powstać, a tylko zachodziłaby nieskończenie szybka i w sobie nieukształtowana ewolucja, temu bowiem pierwszemu momentowi brakuje jeszcze momentu przeciwnego, który zmierza ku określonej kształtowaniu.

Wszędzie tam, gdzie stykamy się z przyrodą, doświadczamy, że przybiera ona określone kształty. Stwierdzając to, zbliżamy się do drugiego momentu. Jeśli bowiem chcemy zrozumieć to, czego doświadczamy jako przyrody, musimy nieskończonej produktywności przeciwstawić jako drugi moment równie nieskończone hamowanie produktywności. Ten drugi moment nie daje się nam uchwycić w podobny sposób jak pierwszy; jedynie drogą pośrednią na podstawie określonych uformowań przyrody możemy wnioskować o sposobie jej działania. Do tego drugiego momentu nie docieramy więc nigdy wprost, zawsze tylko poprzez skutki jego działań.

Możemy zatem bardzo dokładnie podać, jak powinniśmy myśleć, aby w ogóle móc pojąć przyrodę jako całość produkującą samą siebie. Przede wszystkim – co jest wręcz oczywiste – nie możemy podstaw przyrody poszukiwać poza nią samą. Hamowanie produktywności bowiem, jak i sama produktywność, jest podstawową siłą samej przyrody. W związku z tym hamowanie przeciwdziała produktywności absolutnie i nieskończenie. Obrazowo można by to opisać tylko tak, że produktywności działającej od chwili początkowej eksplozji niejako ze wszystkich końcowych peryferii przeciwstawia się z równą siłą jakaś produktywność ją negująca, w związku z czym w każdym dowolnym punkcie uniwersum obydwie siły występują przeciwko sobie z tym samym natężeniem. Wreszcie można też o momencie hamowania powiedzieć, że wszystko, co w przyrodzie ma charakter jakościowy, musi w nim mieć podstawę. Samego hamowania uchwycić więc wprost niepodobna, a jedynie poprzez wyłonione przezeń jakościowe okoliczności.

Same te dwa nieskończone przeciwstawne momenty wciąż jednak nie wystarczają, byśmy mogli w pełni ogarnąć rzeczywistą przyrodę, z jaką stykamy się w doświadczeniu. Obydwa one bowiem – jako afirmacja (*Position*) i negacja – równie silne – skierowane przeciw sobie wyłumiałyby siebie wzajemnie, gdyby nie było jeszcze momentu trzeciego, który umożliwiłby wzajemne zapośredniczenie w każdym poszczególnym wytworze przyrody. W każdym poszczególnym kształcie, jaki przybiera przyroda, produktywność i hamowanie nieprzerwanie unicestwiają się i odnawiają i właśnie to nasze doświadczenie nazywamy przyrodą. „Żaden wytwór w przyrodzie nie jest więc **utrwalony na stałe**, ale w każdym momencie reprodukowany siłą całej przyrody (widzimy właściwie nie to, co trwale istniejące [*das Bestehende*], ale ustawiczne reprodukowanie wytworów przyrody)”. (III, 18).

Teraz dopiero osiągnęliśmy w **pojęciu** to, co stanowi też treść naszego codziennego przeżywania przyrody rzeczywistej i powstającej: proces wytwarzania, który odnawia się permanentnie poprzez wszystkie swoje uformowania. Tu oto,

eksplikując tę podstawową koncepcję, mówiącą, w jaki sposób należy pomyśleć naturę jako samopowstającą i siebie wytwarzającą rzeczywistość, Schelling urabia wyobrażenie przyrody jako wiru stawania się, które chciałbym zacytować w klasycznym ujęciu z 1799 roku. „Wyobraźmy sobie strumień (...). Tam, gdzie napotyka on opór, tworzy się wir, ten wir nie jest niczym stałym, ale czymś zanikającym w każdym momencie, w każdym momencie znów powstającym (...). W każdym takim punkcie strumień załamuje się (produktywność ustaje), ale w każdym momencie przychodzi nowa fala, która to miejsce wypełnia” (III, 289).

Zastanawialiśmy się dotychczas tylko nad ideą przyrody jako rzeczywistości produkującej samą siebie jako całość. Teraz wypada rozumnie zrekonstruować proces przyrodniczy w przyjmowanych przezeń konkretnych kształtach. Podstawowa idea filozofii przyrody polega – mówiąc w uproszczeniu – na tym, że te trzy momenty, które dotychczas wprowadziliśmy jako myślowe przesłanki idei natury, teraz muszą się dowodnie okazać również momentami samej przyrody. Jako momenty rzeczywistej przyrody przestają one być już tylko zasadami myślenia. Są teraz aktywnymi mocami samej przyrody, które Schelling nazywa potencjami (*Potenzen*). Potencjami, które oddają całą naturę jako wszystko, co do niej konkretnie należy (*Gesamtheit*), są materia, światło i organizm. Każdą z tych potencji jako określoną postać przyrody można z kolei pomyśleć jedynie na podstawie owej potrójnej określoności, tzn. nie jest ona czymś po prostu danym, ale postacią, która w każdym przypadku reprodukuje samą siebie. Z drugiej strony jednak każda z tych potencji okazuje się dominującą siłą sprawczą (*Wirkmacht*): materia w gwiazdnej sferze zdarzeń niebieskich, światło w dynamiczno-jakościowym wymiarze procesów magnetyczno-elektryczno-chemicznych oraz organizm w dziedzinie procesów życiowych.

Chciałbym tu choćby hasłowo objaśnić kilka podstawowych problemów oraz sposób, w jaki filozofia przyrody Schellinga do nich podchodzi. Jednym z największych problemów jest pytanie o rozpoczynanie od materii: „Najbardziej ciemną spośród wszystkich rzeczy, a nawet samą ciemnością (...) jest materia (...)” (1806) (II, 359). Problem, wobec którego staje tu Schelling, polega na tym, że nie może on – jak Platon i Arystoteles – rozpoczynać od materii, chodzi mu bowiem o to, by pojąć stawanie się przyrody we wszystkich jej postaciach z niej samej. Nie może więc założyć, że materia jest czymś, co już było, zanim zaczął się proces powstawania. Po drugie zaś, wszystko, co pojawia się w procesualnym powstawaniu przyrody, ma być podporządkowane wskazywanym wyżej trzem momentom. Oznacza to, że samej materii nie można już ujmować jako czegoś zupełnie prostego, ona bowiem też jest procesem reprodukującym siebie mocą dwóch ustawicznie się w niej znoszących i odnawiających podstawowych sił.

Już w *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* Schelling eksponuje problem ze zdumiewającą dobitnością: „Cała przyroda (...) powinna być równa

wciąż stającemu się produktowi. Wszystko w przyrodzie (*die gesamte Natur*) musi więc być objęte nieustannym tworzeniem (...). Wszystko, co jest przyrodą, trzeba uważać za coś, co powstało (*Gewordenes*). **Żadna materia przyrody nie jest prymitywna**, istnieje bowiem nieskończona różnorodność pierwotnych akcji [drugi, przeciwstawnie działający moment] (...) Dlatego całą naturę musi przenikać **powszechna presja łączenia** [*Zwang zu Combination*] (...) W każdej materii więc zachodzi łączenie, żadna zatem nie jest prymitywna” (III, 33 n.).

Nam dzisiaj łatwiej jest prześledzić wywód Schellinga sprzed dwustu laty, niż było to w jego czasach. Chciałbym tu w skrócie, mając przed oczami uzyskany wynik, objaśnić to, co on krok po kroku konstruuje na temat potencji materii w odniesieniu do ciał niebieskich: Gdziekolwiek natykamy się na naturę, znajdujemy ją jako w sobie ruchomą; np. jako obracające się wokół własnej osi ciało niebieskie. To obracające się ciało niebieskie jest zawsze określonym wynikiem gry dwóch w nim przeciwstawnie działających sił, niejednorodnych, ale ustawicznie dążących w nim do unicestwienia się i odnowienia. (Wyobraźmy sobie dwa ładunki o przeciwnych znakach, które tak są skierowane przeciwko sobie, że nie tracąc przeciwieństwa nie mogą się od siebie oderwać i w związku z tym popadają w rotację, w której jednocześnie szukają siebie i uciekają od siebie, dzięki czemu rotacja permanentnie trwa.)

No, ale przecież istnieje nie tylko jedno ciało niebieskie obracające się wokół własnej osi. Wynikiem kosmicznego powstania materii, który oglądamy na wygwieżdzonym niebie, jest nieskończona różnorodność ciał niebieskich, a wszystkie poruszają się wobec siebie w ramach kompleksu o jakiejś strukturze. Ten przykład zapewne wyraźnie wskazuje, co Schelling ma na myśli mówiąc, że ten całościowy kompleks można uchwycić jedynie jako wynik dwóch, jak afirmacja i negacja (*Position und Negation*) przeciwnie działających sił kosmicznych, siły ekspansji i siły przyciągania, jak też ich syntezy. Te dwie siły kosmiczne i ich synteza nie są wszakże nam dostępne wprost. Możemy tylko pośrednio doświadczać ich poprzez wynik, w którym się skonkretyzowały. „Owe trzy momenty mianowicie, których istnienie założyliśmy w konstytucji materii, nie istnieją odrębnie w rzeczywistej przyrodzie; jedynym procesem, spośród tych, które nazywam **procesami pierwszego porządku**, sięgającym swoim zjawiskiem aż do sfery doświadczenia, jest proces ciężenia. W rzeczywistości da się pokazać nie owe pierwsze cechy, a tylko ich powtórzenie w przyrodzie **reprodukującej ich produkowanie**.” (IV, 43).

Po pierwsze, jak właśnie była mowa, możemy doświadczać ciężenia przenikającego cały wszechświat – czyli systemu grawitacyjnego – i łączącego ze sobą wszystkie ciała niebieskie, „powszechnego szepienia się wszelkiej materii” (IV, 29). Po drugie, mamy również dostęp do światła, będącego przecież, jak Schelling dobitnie podkreśla, tylko przejawem pewnej aktywności, której nie możemy doświadczać jako jej samej i dla której też nie mamy nazwy (*Begriff*).

Obydwie te pierwotne siły kosmiczne pozostają w pewnej korespondencji z czasem i przestrzenią, które nie są niczym materialnym, a tylko formami je umożliwiającymi. Dokądkolwiek sięga wypełniająca przestrzeń grawitacja, jest przestrzeń; dokądkolwiek wnika rozpinające czas światło, jest czas. A więc wszelka poruszająca się materia mieści się w nieskończonym zapośredniczeniu przestrzeni i czasu jako formy umożliwiającej uniwersum. Nie istnieje żaden rodzaj ograniczenia uniwersum, bowiem przestrzeń i czas jako formy umożliwiające nie mogą stworzyć żadnego ograniczenia.

A mimo to istnieje przecież pewne ograniczenie tego, co materialne, ono zaś leży w wystąpieniu drugiej potencji światła, ewentualnie owych akcji, które mogą przejawiać się poprzez światło. Dotychczas obserwowaliśmy proces przyrody tylko w warunkach dominacji potencji materii. Rozważana w ten sposób materia w sferze uniwersum nie ma żadnych ograniczeń. Ograniczenie ma zatem charakter wewnętrzny, jest to zaktywizowanie się drugiej potencji, którą Schelling rozpatruje przede wszystkim na przykładzie dynamicznego procesu magnetyzmu, elektryczności oraz procesów chemicznych. Wszystkie te procesy nie zawieszają bynajmniej materialnego zachodzenia grawitacji w zakresie pierwszej potencji, ale zaczynają przyporządkowywać materię, wychodząc od jej wewnętrznych jakości, nowym dynamicznym dominacjom, zmieniającym stany materii. „Jeśli, jak dowiedziono, światło jest konstruującą czynnością drugiej potencji, to musi być możliwe wykazanie wszystkich owych momentów drugiej konstrukcji tak w wytworach, jak też w samej czynności konstruującej, a mianowicie, ponieważ konstruowanie (jako czynność) jest przeciwstawiane temu, co skonstruowane, to można je będzie w czynności konstruującej odróżnić najczęściej tam, gdzie w konstrukcie (w wytworach) nie można ich uchwycić” (IV, 59).

Schelling chce w ten sposób powiedzieć nie tylko to, że w wytworach przyrody najczęściej nie widać ich jakościowych właściwości, że trzeba je dopiero poddać różnym procesom, aby niejako zmusić je do mówienia, a ponadto chciałby on jeszcze podkreślić, że w całej tej sferze materia pod postacią światła ewentualnie akcji skrytych za światłem pozostaje pod dominacją procesów – tym, co dominuje, nie jest tutaj materialność, ale procesualność (*das Prozessierende*).

Od początku swej filozofii przyrody Schelling żywi przekonanie, że dynamiczne procesy magnetyzmu, elektryczności i chemii pozostają ze sobą w systematycznym związku, przy czym w zestawieniu z pierwszymi dwoma biegunowo wykluczającymi się procesualnościami procesy chemiczne, cechujące się ustawicznym obopólnym unicestwianiem i odnawianiem materialności, wyrażają nieskończoność procesualności dynamicznej.

Również tutaj procesy dynamiczne, podporządkowujące materialność jakościowym prawom procesu, trwają w nieskończoność i nie znają żadnego innego ograniczenia, oprócz tego, które im narzuca narastająca dominacja trzeciej po-

tencji. Trzecia potencja jest wracającą do siebie samej reprodukcją produktywnością, którą nazywamy organizmem. Również tutaj trzecia potencja nie znosi poprzednich, a tylko w swoim obszarze podporządkowuje je swemu dążeniu do reprodukcji. Materia i procesy dynamiczne zostają w ten sposób zaprzęgnięte do utrzymywania ciągle odnawiającego się procesu życia poprzez poszczególne indywidualne wytwory i do tego zadania przystosowane.

Ta spotęgowana produktywność reprodukcji zakłada jednak w sposób konieczny, po pierwsze, przyrodę pozostającą na zewnątrz niej, albowiem tylko wymiana z przyrodą wobec niej zewnętrzną pozwala organizmowi na reprodukcję. Ta wymiana następuje poprzez obydwie formy pobudzania, ustawiczną możliwość reagowania organizmu na zewnętrzne bodźce oraz wrażliwość (*Sensibilität*), czyli ustawiczne nastawienie wewnętrznej aktywności na zewnętrzną. „Jednakże organizm jest wszystkim, czym jest, tylko w opozycji do swego świata zewnętrznego. To, że ‘w organizmie winna być pierwotna dwoistość’ znaczy więc – i jest to wniosek konieczny – tyle co: organizm ma mieć podwójny świat zewnętrzny” (III, 147). Później zaś objaśnia to Schelling w przypisie: „Dla organizmu przyroda, do której należy, staje się tylko dlatego światem zewnętrznym, że zostaje z niego jakby wyjęty i podniesiony do wyższej potęgi (...) Organizm ma świat zewnętrzny tylko dlatego, że w nim istnieje pierwotna dwoistość” (III, 154).

Po drugie, organizm jest wszak w sumie procesem, który nie może reprodukcją utrzymać się w jednym wytworze, ale tylko wskutek permanentnej odnowy całościowego procesu poprzez indywidualne wytwory gatunków. W świecie zwierzęcym i roślinnym odbywa się to poprzez dualną polaryzację płci i ich zapośredniczenie w rozrodczości. „Odmiennosc płci naszym zdaniem jest zatem właściwym i jedynym powodem tego, że (organiczne) wytwory przyrody w ogóle wydają się przybierać trwały kształt. (Ale one **nie są** przecież czymś trwałym. Indywiduum przemija, zachowuje się tylko **gatunek**, dlatego przyroda nigdy nie ustaje w aktywności. Przyroda tylko dlatego, że jest nieskończenie czynna, i że ta nieskończona czynność musi się prezentować poprzez skończone produkty, musi wracać do siebie nieskończonym obiegiem.) (III, 53).

Obydwa te procesy umożliwiające reprodukcję organizmu – ustawicznie odnawiana wymiana z przyrodą zewnętrzną oraz wewnętrzna reprodukcja gatunku poprzez indywidua – są w swym potęgującym się zapośredniczeniu podstawowymi warunkami kolejności ustopniowania procesu organizacyjnego, czyli tego, co dziś nazywamy ewolucją. Schelling uważa przy tym za rzecz bardzo ważną, by podkreślić, że czynnik napędzający ewolucyjny proces kształtowania nie wytwarza się w produktach, ale bierze się z samej organicznej produktywności, czyli ze spotęgowanej produktywności swych sprzecznych ze sobą momentów czynności. „Produktywność przyrody jest absolutną ciągłością. Nie będziemy wobec tego również owego ustopniowania organizacji zestawiać mechanicznie, ale dynamicz-

nie, tj. nie jako stopniową kolejność produktów, ale jako ustopniowanie produktywności.” (III, 54).

Trzy momenty, które składają się na produktywność przyrody jako całości w spotęgowanej produktywności organizmu występują również w swoistym kształcie. Poprzez wszystkie trzy przyroda wytwarza sobie i reprodukuje w swej trojako nieskończonej produktywności jako powstawanie materii, jako proces dynamiczny i jako organiczna ewolucja, czyli, jak mówi Schelling, „produktem produktywności [przyrody] jest [każdorazowo] nowa produktywność.” (III, 324).

Równocześnie jednak przyroda zmierza ku wykraczaniu poza siebie, o ile z kolei sam organizm dąży ku postaci, która nie jest już postacią przyrody, choć wszystkie warunki określające możliwości jej powstania, zakorzeniają ją bez reszty w organizmie. Chodzi tu o ludzką świadomość i jej absolutną wolność wobec przyrody. Również w odniesieniu do tego cytowane wyżej zdanie, że „produktem produktywności [przyrody] jest nowa produktywność”, zachowuje swój sens. Od wystąpienia pochodzących z przyrody, jednak całkowicie od niej niezależnych potencji świadomości: poznania, woli i twórczości rozpoczyna się zupełnie nowy szereg procesów historii. Sięgając po skrótowy i swobodny język analogii, możemy stwierdzić, że nowy szereg procesów historii rozpoczynającej się wraz z ludzką świadomością ma się tak do przyrody jako całościowego procesu jak światło do materii. Ma to wyrażać dwie sprawy: Po pierwsze, że przyroda i historia są sobie przeciwstawne tak, że się zasadniczo wykluczają; a po drugie, że właśnie dlatego potrzebny jest jeszcze trzeci, zapośredniczający je obydwie wymiar. Dla Schellinga – w tamtych latach – jest to wymiar twórczości artystycznej. Dopiero te trzy wymiary filozofii przyrody, historii i sztuki wypełniają cały zakres jego filozofii rzeczywistości.

3. Człowiek i przyroda – teza prospektywna

W swym polemicznym starciu z Fichtem w 1806 r. Schelling zwracał uwagę na problemy i niebezpieczeństwa związane ze stosunkiem człowieka do przyrody. Ludzka świadomość wraz ze swymi potencjami poznania, woli i twórczości, jest absolutnie wolna od natury, a przecież – podkreśla Schelling – łączy się nierozdzielnie z przyrodą, poczęła się z niej i ma w niej trwałą podstawę życiową. W wolności ludzkiej świadomości wobec przyrody zawiera się *implicite* niebezpieczeństwo, że ona o tym związku z przyrodą zapomni i uwierzy, iż jest absolutnie wolna, że konstytuuje się sama z siebie. To niebezpieczeństwo objawia się w ustanowionej jako absolutna podmiotowości nowożytnej racjonalności, tej właśnie, która jednego ze swych głównych rzeczników znalazła w Fichtem. Fichte bowiem udziela swego fi-

lozoficznego błogosławieństwa temu, co od Descartes'a i Newtona przyrodoznawstwo i technika zawsze już robią, ogłaszając, że przyroda jest jedynie obiektem ludzkiego poznania i eksploatacji, materiałem dla celów obieranych przez ludzi. Schelling ostrzega przed tym wszystkim i wypowiada słowa wręcz profetyczne. Jeśli ludzie w ten właśnie sposób naukowo i technicznie usadowią się na tronie absolutnej subiektywności, to popadną w śmiertelną sprzeczność ze swą własną podstawą, czyli naturą stworzenia. W 1809 r. Schelling mówi dosłownie tak: „Zło zawiera w sobie tę wciąż siebie niszczącą i unicestwiającą sprzeczność, że [absolutnie ustanowiony podmiot] wciąż dąży do tego, by mieć naturę stworzenia (*creatürlich werden*). Właśnie niszcząc więź łączącą go ze stworzeniem i myśląc zuchwale, że jest wszystkim, spada w niebyt” (VII, 390 n.).

Już od dawna trudno uznać tę kontrowersję za abstrakcyjny spór dwóch filozofów u początku XIX wieku. Od kilku dziesięcioleci bowiem obserwujemy coraz gwałtowniej postępujące zniszczenie przyrody wskutek naszej naukowo-technicznej i ekonomicznej postawy wobec przyrody. Już dziś możemy wysoko szacować katastrofalne skutki, jakie ta nasza postawa, jeśli nie zaczniemy jej zmieniać, będzie mieć dla przyszłych pokoleń, a nawet dla życia na Ziemi w ogóle. Przyrodoznawstwo i technika nie rozwiążą tego problemu, bo przecież u podstaw naszego nastawienia do przyrody leży ich absolutnie ustanowiona obiektywistyczna racjonalność.

Stańliśmy przed pilnym zadaniem przemyślenia na nowo i zasadniczo naszego stosunku do rzeczywistej przyrody, której częścią sami jesteśmy. Jest to z pewnością nie tylko zadanie dla filozofii przyrody, ale także praktyczny obowiązek krytycznej filozofii społeczeństwa. Co się zaś tyczy filozoficznego aspektu problemu, który musimy rozwiązać wchodząc w następne stulecie, to ważnych wskazówek może dostarczyć nam, między innymi, filozofia przyrody Schellinga.

Z języka niemieckiego przełożyła
Krzyszyna Krzemieniowa