

TOMIO NISHIKAWA

O „ONTOLOGII – ŻE” U PÓŹNEGO SCHELLINGA  
I LOGICE ŁĄCZNIKA U NISHIDY  
O BLISKOŚCI DWÓCH DALEKICH SOBIE FILOZOFÓW\*

1. Recepcja Schellinga w Japonii po roku 1945

W recepcji filozofii Schellinga po zakończeniu drugiej wojny światowej można ogólnie wyróżnić dwie tendencje.

Po pierwsze, można tu przywołać nurt duchowy, który z pozycji egzystencjalistycznych podnosi wartość późnej filozofii Schellinga, dochodzącą do głosu w takich jego pismach, jak *Philosophie und Religion*, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności* i *Weltalter*. Ten nurt duchowy ma zapewne istotny związek z doświadczeniami życia w powojennej Japonii.

Po drugie, można stwierdzić rosnące zainteresowanie filozofią przyrody młodego Schellinga. Wywoływał je dorobek międzynarodowych kongresów Schellingańskich z 1979 i 1982 r., które skupiły uwagę właśnie na filozofii przyrody.

Ja sam zetknąłem się z Schellingańską koncepcją wolności w atmosferze intelektualnej okresu powojennego, nasyconej zainteresowaniem filozofią egzystencji. Interpretacja ludzkiej wolności u Schellinga wydawała mi się wolnością otwartą nie tylko na dobro, ale i na zło, podczas gdy wolność w ujęciu Kanta rozumiałem jako wolność jedynie ku czynieniu dobra<sup>1</sup>. Ponadto usiłowałem rozważyć ontologię Schellinga z *Weltalter* z pozycji egzystencjalistycznych<sup>2</sup>.

W obrębie pierwszego z wyżej wymienionych nurtów obraz Schellinga uległ

---

\* Referat wygłoszony podczas Konferencji zorganizowanej przez Internationale Schelling-Gesellschaft w październiku 1995 r. w Gargnano we Włoszech.

<sup>1</sup> Zob. moją książkę *Studia Schellingańskie*, Kyoto 1960, rozdz. II.

<sup>2</sup> Zob. tamże, rozdz. IV.

z biegiem czasu wyraźnej zmianie. Zaprzestano pojmować filozofię Schellinga wyłącznie jako ogniwo przejściowe między Fichtem i Heglem<sup>3</sup>. Zaczęto go cenić dla niego samego: kiedy Hegel dotarł do szczytu rozwoju niemieckiego idealizmu, Schelling – twierdzono – rozwinął w pełni własną, konkurencyjną filozofię. Ta nowa ocena filozofii Schellinga wyznacza ważną cezurę w jego powojennej recepcji w Japonii.

Co do drugiego duchowego nurtu, to – jak powiedziałem – za symptomatyczny można uznać wzrost zainteresowania filozofią przyrody Schellinga. W tej duchowej sytuacji, kiedy to zainteresowanie ludzi na całym świecie skupia się na problemach środowiska, wiele uwagi przyciąga Goethe i Schelling. Schelling bowiem, podobnie jak Goethe, dążył do skonstruowania pojęcia „natury żywej”, w przeciwieństwie do pojęcia „martwej” mechanistycznej przyrody w nowożytnym świecie. To właśnie wyjaśnia, dlaczego filozofia przyrody Schellinga, choć z racji swego spekulatywnego charakteru zniknęła z pola widzenia, dziś znów przyciąga uwagę.

Zainteresowanie filozofią przyrody, które ujawniło się w toku dwóch kolejnych międzynarodowych kongresów poświęconych Schellingowi, inspirowało również japońskich schellingianistów do badań nad tą filozofią. Od tego czasu pojawiają się rozprawy na temat filozofii przyrody Schellinga i wydaje się, że to głównie ona jest siłą sprawczą jego renesansu. Oparcie dla tego nurtu stanowi w Japonii „Zespół badania problemów filozofii przyrody”<sup>4</sup>.

Jeżeli chodzi o mnie, to w swej pierwszej książce (1960) nie umiałem jeszcze odkryć głębszego sensu filozofii przyrody Schellinga. Ostatnio staram się wyjaśnić ten sens wychodząc z dwu następujących założeń<sup>5</sup>.

Po pierwsze, formułuję pytanie o możliwość metafizyki przyrody. Chodzi mi o to, że np. u Kanta bierze się ona z pytania o możliwość samego doświadczenia. Natomiast Schelling próbuje do niej dojść przez spekulatywną i aprioryczną konstrukcję przyrody. W obecnej sytuacji filozofii uważam spekulatywną metafizykę przyrody za całkowicie sensowną. Wydaje mi się bowiem, że w dwudziestym wieku została ona wyparta pod wpływem naukowego pozytywizmu. Dlatego zasługuje, by na nowo do niej nawiązać. Chciałbym przy tym filozofię przyrody Schellinga

<sup>3</sup> K. Fujita, *Naturalizacja i przywrócenie panowania zasad w filozofii nowożytnej*, Tokio 1957. Wielki wpływ wywierała wówczas w Japonii książka prof. W. Schultza, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Syntetycznie i całościowo stara się zarysować nowy obraz Schellinga praca *Wprowadzenie do filozofii Schellinga*, Tokio 1994, której autorami są Nishikawa, Takayama, Fujita i Matuyama.

<sup>4</sup> Uczestniczą w tych pracach prof. prof. Kato, Matuyama, Nagashima, Isaka, Watanabe, Nishikawa i in. Pismo filozoficzne „Badania nad filozofią przyrody” jest ukazującym się regularnie rocznikiem. Ponadto chciałbym wymienić dwie książki: (1) J. Matuyama, *O niemieckiej filozofii przyrody i naukach przyrodniczych w czasach nowożytnych*, Tokio 1994; (2) Isaka, Nagashima i Matuyama (red.), *Filozofia przyrody w rozwoju niemieckiego idealizmu*, Tokio 1994.

<sup>5</sup> Nishikawa, *Dalsze studia Schellingiańskie*, Kyoto 1994.

pojmować nie jako filozofię naukową, ale jako metafizykę przyrody.

Po drugie, staram się z oglądu przyrody u Schellinga wydobyć nowe kosmologiczne pojęciowe wyposażenie, za pomocą którego można by określić właściwe miejsce ludzkiej egzystencji w kosmosie. W kosmogonii nowoczesnych czasów, według której człowiek ma prawo sądzić, że może technicznie i arbitralnie zawładnąć kosmosem, cierpi on, jak mówi Heidegger, z powodu swej bezdomności.

W tym kontekście skupiam uwagę na fakcie, że młody Schelling krytykuje mechanistyczne i zredukowane pojęcie przyrody w nowoczesnym świecie. Jego zdaniem przyroda, którą nowoczesne nauki pojmują mechanistycznie i redukcjonistycznie, jest abstrakcyjna i martwa. Dlatego ważnym zadaniem wydawało mu się – i to go łączy z Goethem – przywrócenie wyobrażenia przyrody jako przyrody żywej. Myślę, że z „żywej przyrody” w spekulatywnej fizyce Schellinga można wyczytać nowy postmodernistyczny ogląd natury, który potrafi ująć przyrodę teleologicznie i holistycznie jako model samoorganizacji<sup>6</sup>. To właśnie pytanie, bez wątpienia ważne, motywowało mnie do badania metafizyki przyrody.

## 2. Faktycyzm w „ontologii – że”

Niniejsza konferencja podejmuje problem filozofii historii Schellinga. Nie mogę tego tematu podjąć wprost. Jednakże mogę się do niego zbliżyć zastanawiając się, w jaki sposób późny Schelling opisuje ontologiczną strukturę tego, co dzieje się, co działa się lub co będzie się dziać.

W jednej z wcześniejszych prac charakteryzowałem już ontologię Schellinga jako „ontologię – że”<sup>7</sup>. Przez owo znamię „że” w „ontologii – że” rozumiem faktyczność tego, co się dzieje, co się działo lub co się będzie dziać, a mianowicie faktyczność temporalnego dziania się tego, co istniejące w świecie. Moim zdaniem, jest rzeczą zupełnie sensowną, że u Schellinga „ontologia – co” – przez którą rozumiem ontologię istotnościową (tzn. eidetyczną) panującą od Arystotelesa – przechodzi w „ontologię – że”. Jak mówi sam Schelling, pytamy wtedy nie o „quid sit”, ale o „quod sit”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Np. M. Luise Heuser-Kessler, *Die Produktivität der Natur*, Berlin 1986.

<sup>7</sup> Nishikawa 1960, rozdz. IV.

<sup>8</sup> F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Münchner Vorlesungen (1829) (SW, 10, 125, 143); Pierwsza Księga *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (Schröter-Ausgabe, 6 Ergänzungsband). Na ss. 57 nn oraz 65 nn znajdujemy sformułowanie ważnej różnicy: (a) czym jest to, co istniejące – „quid sit”, i (b) że ono jest – „quod sit”. [Tu i w dalszym ciągu skrót SW oznacza wydanie: F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart – Augsburg 1859; cyfra pierwsza wskazuje tom, następne – strony.]

Ontologiczne pytanie o faktyczność dziania się świata w czasie łączy Schellinga z Nishidą w Japonii, ale także z A. N. Whiteheadem. Chociaż Nishida, zważywszy na odległość w przestrzeni, był filozofem mu dalekim, nieoczekiwanie pojawia się w jego pobliżu. Dziś chciałbym z ontologicznej perspektywy popatrzeć na tę bliskość, tzn. na cechy łączące obydwu filozofów.

„Naszym punktem wyjścia jest to, co poprzedza wszelkie myślenie, to, co istniejące bezwarunkowo”. Tym zdaniem zaczyna się artykuł późnego Schellinga *Andere Deduktion der Prinzipien der Positiven Philosophie*. Ujęcie bytu poprzedzającego wszelkie logiczne myślenie jest właściwym zadaniem pozytywnej filozofii Schellinga.

Ontologia w logice Hegla pojmuje wszystko to, co jest, jako czyste myślenie. W panlogizmie Hegla to, co istnieje przed czystym myśleniem, faktyczność tego, co się dzieje, jest pozostawiona poza ramami logiki. Dlatego Schelling mówi: „Hegel musi dojść do rzeczywistości” (SW, 10, 153). Jego zdaniem natomiast, rzeczywistości należy szukać poza czystym pojęciem, a więc pozalogicznie, i w dzianiu się tego, co istniejące. Od czasów Arystotelesa pada pytanie o istotę (*οὐσία*) tego, co istniejące. Pytając o *τὸ ὄν*, usiłowano w rzeczywistości opowiadać o *τὸ τὶ εἶναι*, o *being – what – it – is* (*byciu tego, co istniejące*). „Co” (istotna cecha) czegoś istniejącego ujawnia się w tym, że to, co istniejące, jest określane za pomocą uniwersaliów predykatywnych. Tę ontologię nazywam „ontologią – co”. Jeśli w ontologicznym ujęciu tego, co istniejące, które sam Schelling nazywa filozoficznym (lub metafizycznym) empiryzmem, zostanie ona przekształcona w faktycyzm, to wtedy pojawia się „ontologia – że”. Tym samym pojęcie „co” w ontologicznym ujęciu bytu ustępuje na dalszy plan.

U P. Tillicha „ontologia – co” jest charakteryzowana jako esencjalizm, a „ontologia – że” jako egzystencjalizm.

We *Wprowadzeniu do filozofii pozytywnej*, którą Schelling wykładał przez kilka semestrów począwszy od 1830 roku, nazywa on ten wykład także „przedstawieniem filozoficznego empiryzmu”.

Przez faktycyzm rozumiem ontologię, która coś, co dzieje się w świecie, usiłuje strukturalnie ująć jako fakt, aby ją odróżnić od tzw. empiryzmu. Oznacza to zarazem zmianę ontologicznego instrumentarium pojęciowego potrzebnego do ujmowania bytu w obrębie nowoczesnej metafizyki poczynając od Descartes’a.

### 3. Ontologiczna konstrukcja tego, co się dzieje

Według Schellinga filozofia powinna być nauką aprioryczną (Peetz, XVI)<sup>9</sup>. W filozofii przyrody postępowanie myślowe Schellinga polegało na tym, by fakt przyrodniczego dziania się konstruować spekulatywnie czyli apriorycznie. Wydaje mi się, że dotyczy to również pozytywnej filozofii późnego Schellinga. O tyle jest on filozofem, który przez swój sposób myślenia należy jeszcze do niemieckiego idealizmu.

To, co jest u niego przedmiotem konstrukcji, nie jest niczym innym, jak właśnie tym, co się dzieje, co się działo i co się dziać będzie. Kategorię zaś zastosowaną w konstrukcji nazywa on potencją. Ontologiczna konstrukcja w logice Hegla mieści się zawsze w granicach czystego myślenia. Natomiast Schellingiańska konstrukcja kieruje się na faktyczność bytu, który jest przedmyślowym *prius* w stosunku do czystego myślenia. „Dlaczego istnieje właśnie coś? Dlaczego raczej nie ma nicości?”<sup>10</sup> Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sobie wyjaśnić właściwy pierwotny stan tego, co istniejące, a mianowicie, co dzieje się, co się działo i co będzie się dziać. To właśnie przy wykorzystaniu ontologicznej konstrukcji zostaje wywiezione dzięki pojęciu potencji.

Schellingiańska koncepcja przewiduje trzy fazy potencji.

W teorii wolności są nimi:

1. zasada ciemna – realna moc, zasada matki, czyli rodząca tęsknota;
2. zasada rozświetlająca – idealna moc, zasada ojca, nazwana wolą samą siebie objawiającą, itd.;
3. wreszcie, trzecią zasadą jest miłość, która wiąże ze sobą ojca i matkę.

„Miłość bowiem ani nie polega na indyferencji, ani nie ma jej tam, gdzie łączą się przeciwstawności, które muszą się połączyć, by stanowić byt; tajemnica miłości polega bowiem na tym, że łączy ona takie przeciwieństwa, z których każde dla siebie może być, a przecież nie jest i nie może być bez innego” (SW, 7, 408) Tak pisał Schelling. Właśnie dlatego miłość należy rozumieć jako akt zapośredniczenia obydwu zasad.

W *Filozofii mitologii* odnajdujemy ten sam schemat myślowy. Schelling mianowicie odróżnia tam:

- jako pierwszą potencję – to, co może być;
- jako drugą potencję – to, co musi być;
- jako trzecią potencję – to, co powinno być<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, Münchner Vorlesungen 1827/1828, in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hrsg. und eingeleitet von Siegbert Peetz, Frankfurt/M 1990; por. 19. 21 Vorles.

<sup>10</sup> *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, 1-ste Vorl., s. 7.

<sup>11</sup> M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling*, München 1979. W części drugiej, rozdz. I,

Te trzy fazy potencji u Schellinga są zupełnie czymś innym niż dialektycznym rozwinięciem pojęć „byt – nicność – stawanie się” u Hegla. Schelling krytykuje Hegla, stwierdzając, że u niego nic nie może się rozpocząć od czystego bytu. Przejście nie jest u niego niczym innym jak tylko przejściem tego, kto myśli czysty byt i kto nie może pozostać w czystym bycie.

Schelling ujmuje negującą siebie wzajemnie i wzajemnie siebie zapośredniczającą fazę potencji tak, jak to zarysował w tajemnicy miłości. Mówi on: „wszelkie życie musi przejść przez ogień sprzeczności; sprzeczność jest siłą napędową życia i tym, co najbardziej zewnętrzne. Sprzeczność, tutaj pojmowana, jest źródłem wiecznego życia; konstrukcja tej sprzeczności jest najwyższym zadaniem nauki” (SW, 8, 321)<sup>12</sup>. U Schellinga sprzeczność jest czymś zupełnie innym niż sprzeczność logiczna u Hegla. To, co się działo, ma jako istniejące i żywe tylko dlatego charakter pierwotny (*urständlich*), że zawsze mieści się w nim sprzeczność. Chcecie, o ile jako prabyt jest jeszcze amorficzne, wskazują na pierwotny stan tego, co się działo. Zasada rodzącej matki jest jako wola formy (*εἶδος*) podłożem, podmiotem (*ὑποκείμενον*). Ujmując rzecz kategorialnie, jest ona tym, co może być (*Seinkönnende*).

W *Darstellung des Naturprozesses* (*Przedstawieniu procesu przyrody*; jest to fragment wykładu o zasadach filozofii, wygłoszonego w Berlinie zimą 1843/44 r.) mówi Schelling, że założywszy pojęcie nauki, i to nie relatywnie, ale absolutnie apriorycznej, nie można cofnąć się głębiej niż do absolutnej indyferencji, która nie jest niczym innym jak tylko bezpośrednim wyrazem rozumu i sama przez siebie obejmuje w sobie to, co może być, i jego przeciwieństwo, czyli to, czego nie może być (SW, 10, 343). Tutaj przyjmuje on „to, co może i nie może być” jako początkową zasadę w konstrukcji bytu w dzianiu się przyrodniczym. Pierwotny stan tego, co się dzieje, kryje się w absolutnej indyferencji „tego, co może być i nie być”. Znajdując się w indyferencji „tego, co być może i nie może”, to, co się dzieje, jest pierwotnie w trwodze. Mówiąc za Heideggerem: trwoży się. To, co istniejące, jako zdarzenie znajduje się w położeniu (*Befindlichkeit*) trwogi. Dlatego musi się wydobyć z trwogi absolutnej indyferencji. Ekstaza (*ἔκστασις*) z pierwotnego stanu znaczy, że opuszczając swoje początkowe miejsce i zmieniając je na zewnętrzne, to, co się dzieje, dochodzi do siebie samego. Ponieważ nie może pozostać w trwodze, musi koniecznie (*in Not-Sein*) wydobyć się z indyferencji na zewnątrz. Dlatego druga potencja jest określona jako to, co musi być.

---

zawiera się streszczenie teorii potencji (s. 154-173). W *Darstellung des philosophischen Empirismus* znajdują się następujące definicje:

- 1-a potencja – to, co istniejące tylko przypadkowo;
- 2-a potencja – to, co samo w sobie konieczne;
- 3-a potencja – to, co powinno być (SW, 10, 24 i n).

<sup>12</sup> F. W. J. Schelling, *Weltalter*, Bruchstück (1813).

Pierwszą fazą jest to, co egoistycznie może być. Łączy się z nim jeszcze pewien deficyt bytu. Ale choć jeszcze nie istniejące realnie, jest już istniejące<sup>13</sup>. Dlatego usiłuje przyciągnąć do siebie byt. Nie jest to *οὐχ ὄν*, ale istnieje jako *μη ὄν*. W pierwszej fazie potencji to, co się dzieje, stoczyło się w *μη ὄν*. Głębia, otchłani *μη ὄν* jest bezgruntem. To, co się dzieje, musi w nim przyciągnąć do siebie byt, aby mogło zarazem z głębi otchłani *ἐκ* (na zewnątrz) wystąpić. Tak więc to, co być musi, stanowi drugą fazę potęgowania.

W pierwszej fazie potęgowania to, co się dzieje, powstaje jako podmiot (*ὑποκείμενον*). W drugiej objawia się ono przez to, że przyciąga do siebie byt, czyli obiektywizuje się jako podmiot. To, co się dzieje, polega wtedy na tym, że jako podmiot jest zarazem zobiektywizowane, mianowicie stanowi podmiot = przedmiot (S = O).

Jest to równoznaczne z rozpoznaniem, że sąd („S jest P”) ma sens pierwotnego podziału (*Ur-teilens*) (por. Hölderlin: *Urtheil und Sein*). Przy tym łącznik „jest” to nic innego jak topos, w którym byt jest przyciągany do tego, co się dzieje. Innymi słowy, łącznik „jest” stanowi topos, w którym absolutny byt występuje z siebie na zewnątrz.

W jaki sposób absolutny byt występuje z siebie na zewnątrz? Byt to dla Schellinga trudny problem, który pojawił się już w filozofii tożsamości.

Kiedy podmiot jako *ὑποκείμενον* obiektywizuje się w drugiej fazie potęgowania, zarazem absolutny byt jest relatywizowany jako „jest”. Jest to rozpoznanie, iż to, co się dzieje, w pierwotnej swej trwodze przyciąga do siebie byt. Kiedy zaś przyciąga byt i się obiektywizuje, powstaje S = O. Tutaj nie jest już on czystą tożsamością jak w negatywnej filozofii. Jako faza, w której to, co się dzieje, zdarza się faktycznie, jest on już trzecim stopniem potęgowania. „Pan bytu” ma podlegać potęgowaniu?<sup>14</sup> Trzecia faza potęgowania więc nazwana jest tym, co powinno być. Absolutny byt jest bowiem relatywizowany jako „jest”, gdy jednocześnie to, co się dzieje, mocą konieczności i przeznaczenia przyciąga do siebie byt. Dlatego trzecią fazą potęgowania jest to, co powinno być.

Potęgowanie jest także „wiecznym powrotem”, ponieważ ono powtarza się zawsze wtedy, kiedy to, co się dzieje, zawsze w otchłani *μη ὄν* staczając się na dno, zawsze przyciąga do siebie byt. Tam, gdzie wieczne „teraz” określa się w czasie, powstaje fakt dziania się. Proces dziania się w świecie jest zawsze rotacyjny, zawsze zaczyna się i nigdy nie dochodzi do końca<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> F. W. J. Schelling, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, SW, 10, 283.

<sup>14</sup> Można „trzy aspekty w Bogu” odróżnić w taki sam sposób, w jaki odróżnia się „trzy aspekty, których zdolność okazywania ma sam byt” (SW, 10, 269). Bóg mianowicie również jako Pan bytu podlega procesowi potęgowania.

<sup>15</sup> *Weltalter* (1813), por. VII, 229. Schelling pojmuje fakt tego, co dzieje się w świecie także jako „wieczną terażniejszość” lub „ustawiczne teraz” (VIII, 260). Mówi także: „Nie ma życia bez

Te trzy potencje nie rozwijają się, jak u Hegla, w logicznej kolejności. Potencje wzajemnie przeciwstawne krzyżują się ze sobą. W skrzyżowaniu łączy się pierwsza potencja z drugą. Pierwsza i druga potencja nie są żadnym „rzeczywistym przed i po”, „musimy je obydwie pomyśleć jako ustanowione równocześnie” (SW, 12, 50); fazą natomiast, w której obydwie potencje są połączone, zmierzając w przeciwstawnym kierunku, jest faza trzeciej potencji. Schelling objaśnia ten stosunek po pitagorejku jako stosunek *μονάς* i *δυάς* (SW, 10, 244nn). Według pitagorejczyków „*δυάς* staje się *δυάς* dopiero poprzez udział w *μονάς*” – mówi Schelling (SW, 10, 245)<sup>16</sup>. I odwrotnie, można by powiedzieć, ojcowska *μονάς* staje się *μονάς* dopiero poprzez udział w żeńskiej *δυάς*. Toposem, w którym się one ze sobą zapośredniczają, jest właśnie miłość. W języku ontologii jest to łącznik, więź. Zgodnie ze schematem, którym chętnie posługuje się Schelling,  $A + A = \pm A$ <sup>17</sup>. Łącznik jest toposem<sup>18</sup>, w którym podmiot jako *subjectum* (*ὑποκείμενος*) zostaje podporządkowany orzecznikowi, czyli toposem, w którym on, obiektywizując się, przyciąga do siebie byt, przez co powstaje „S jest P”.

Mówiąc językiem teorii potencji: w trzeciej fazie potęgowania dwie pierwsze przeciwstawne potencje są ze sobą wzajemnie zapośredniczone. Topos zapośredniczenia jako trzecia potencja nazwany jest tym, co być powinno. „Pan bytu”, czyli „to, co jest”, nie jest substancjalny, lecz stanowi *actus purus*. *Actus purus* polega na stosunku zapośredniczenia<sup>19</sup>. W nim relatywizowany jest absolutny byt, czyli

---

równoczesnego umierania” (tamże). To, co dzieje się w świecie, jest kontrastem życia i umierania, powstawania i przemijania. Taka myśl jest bliska Nishidzie. Nishida bowiem także sądzi, że faktyczność dziejowego procesu świata jako tożsamość sprzeczności polega na „ustawicznym teraz”.

<sup>16</sup> *Darstellung des Philosophischen Empirismus*.

<sup>17</sup> Tamże, SW, 10, 269; *Darstellung des Naturprozesses*, SW, 10, 305 nn. To potęgowanie, „-A, +a, +A”, Schelling nazywa także „trimorfia” (SW, 10, 269).

<sup>18</sup> O ile mogłem prześledzić, sam Schelling nie używa słowa „topos”. Ale (SW, 10, 264) pisze np.: „A jest B = znaczy: A nie jest niczym samym przez się, jest tylko nośnikiem, tzn. podmiotem B”. Można by tu pomyśleć, że łącznik stanowi topos, w którym podmiot A niesie orzecznik B.

<sup>19</sup> Schelling mówi: „Bóg właśnie nie jest niczym samym w sobie; on nie jest niczym więcej jak odniesieniem i tylko odniesieniem, bowiem jest tylko panem; wszystko, co nadto i oprócz tego dodajemy, czyni go tylko substancją” (SW, 10, 260). I jeszcze: „On [Newton] mówi dalej: *Deitas est dominatio Dei* (czyli boskością w Bogu; to, dzięki czemu jest on Bogiem, co, krótko mówiąc, ogólnie nazywamy istotą Boga, polega nie na jego substancji, ale na jego *dominatio*, na akcie jego panowania)” (SW, 10, 261).

W piśmie *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności* (tłum. Bogdan Baran, Interesse, Kraków 1990) mówi Schelling: „Indyferencja (...) jest własną odcięcią od wszelkich przeciwieństw istoty, na które się one załamują, nie jest niczym innym, jak właśnie ich niebytem i dlatego nie posiada żadnego określnika oprócz nieokreśloności, choć nie jest z tego względu niczym lub niedorzecznością” (s. 117). Ta indyferencja jest ustanowiona „w poprzedzającej wszelką podstawę bezpodstawności” (tamże). O tyle znaczy ona, że to, co się dzieje, mieści się w stanie pierwotnym jako „tym, co może być lub nie być”. Prastan dwoistości znaczy również znajdowanie się w trwodze, jak pisze Schelling w *Darstellung des Naturprozesses*. Sposób, w jaki w *Philosophie der Mythologie* mówi on o boskości w Bogu, każe ją widzieć również w stanie trwogi. Dlatego

„to, co jest”. Wtedy coś, co jest, zdarza się temporalnie w rzeczywistości. Jest to odpowiedź na pytanie: w jaki sposób absolutny byt występuje z siebie? Był to trudny problem, z którym borykał się Schelling od czasu filozofii tożsamości.

Pisze on (w *Weltalter*, VIII, 213): „Prawdziwy sens każdego sądu, np. A jest B, może być tylko taki: to, co jest A, jest tym, co jest B, albo to, co jest A i to, co jest B, jest tym samym. (...) A w tym sądzie nie jest A, ale czymś, co = X, które jest A; zatem B nie jest B, ale czymś, co = X, które jest B, i nie te (nie A i nie B same dla siebie), ale X, które jest A, i X, które jest B, są czymś jednakowym, mianowicie tym samym X”. W demonstrowanym zdaniu zawierają się właściwie trzy zdania. Pierwsze: „A jest = X”; drugie: „B jest = X”, skąd wynika trzecie: „A i B jest tym samym, czyli X”.

Późny Schelling stara się zbadać prawdziwą faktyczność świata. To ważny temat jego „filozoficznego empiryzmu”. Oczywiście jego empiryzm różni się od angielskiego. Empiryzm Schellinga należy rozumieć metafizycznie lub filozoficznie. Chciałbym przez to rozumieć pewien faktycyzm w ontologicznym ujmowaniu bytu. Faktyczność tego, co się dzieje, chciałem wyjaśnić za pomocą teorii potencji. Wtedy można by powiedzieć, że „że” w „ontologii – że” polega na fakcie tego, co istnieje, co dzieje się w świecie jako „ustawiczne teraz” (*υυυ*).

#### 4. Logika łącznika w ontologicznym myśleniu Nishidy

Dotychczas usiłowałem objaśnić ontologiczne znaczenie pojęć, jak miłość, więź, topos i łącznik. Moim zdaniem, w oparciu o teorię potencji można by schellingiańskie myślenie o bycie nazwać logiką toposu lub logiką łącznika. W tym właśnie upatruję bliskość (ew. wspólnotę) dwóch filozofów, którzy żyli tak daleko od siebie.

Od czasu, kiedy Nishida w *Studium dobra* (1911) uchwycił prawdziwą realność świata jako „czyste doświadczenie”, w którym podmiot i przedmiot nie uległy jeszcze rozdwojeniu, przez całe swoje życie zadawał pytanie o realność świata. Czyste doświadczenie nie jest pojęciem empirycznym, ale pojęciem wskazującym na realność tylko metafizycznie lub ontologicznie; inaczej mówiąc, czyste doświadczenie jest takim pojęciem, któremu przysługuje realność wyłącznie metafizyczna lub ontologiczna. Horyzont czystego doświadczenia ujawnia się nam intuicyjnie (w oglądzie intelektualnym), nie zaś dyskursywnie. W tej intuicji czystego doświadczenia otwiera się realność świata przed rozdwojeniem na podmiot

---

przyciąga do pomocy byt. Boskość jako Pan bytu, „To, co Jest”, polega na „braku określnika”, a przecież nie jest „niczym lub niedorzecznością”. Jest to bowiem *actus purus* w czynności przyciągnięcia bytu, czyli przyzwolenia na orzekanie o sobie (SW, 10, 32-34).

i przedmiot – podobnie jak wcześniej u Hölderlina i Schellinga, którzy upatrywali realność w pierwotnym stanie poprzedzającym „pra-podział na podmiot i przedmiot”.

W wyniku długiego procesu zmagani myślowych Nishida doszedł wreszcie do „logiki samo-tożsamości sprzeczności”. Przez logikę rozumie tu on „formę, w jakiej objawia się prawdziwa realność świata”, i próbuje ją ująć jako „logikę łącznika”.

Według Nishidy logika występuje w trzech formach jako:

1. logika podmiotu, którą wyklada Arystoteles w swojej *Metafizyce*;
2. logika orzecznika, która występuje w Platonijskiej teorii bytu;
3. logika łącznika, którą to nazwę Nishida wybiera dla własnej logiki realności<sup>20</sup>.

System świata jako całość jest dla niego wprawdzie systemem samo-reprezentacji, jak u Leibniza. Ale w jego systemie to, co jest, występuje jako jednostkowy i nie powtarzający się w czasie fakt<sup>21</sup>. Chociaż realność, którą Nishida pojmuje jako czyste doświadczenie, jest faktem dla czystej świadomości, ten zaś fakt jest obiektywnie uważany za fakt, faktyczność dziania się w świecie mimo to nie jest ani empiryczna, ani idealna, tylko realna, choć jest to realność – wyłącznie spekulatywnie – konstruowana i ujmowana ontologicznie<sup>22</sup>. Aby ontologicznie wyjaśnić

<sup>20</sup> Nishida, *Wprowadzenie do filozofii*, wykłady z lat 1910-1928 w Uniwersytecie Tokijskim. Por. Załącznik IV, wprowadzony do wykładów z 1924 r. Nishida powtarza stale, że odczuwał potrzebę spójnego połączenia logiki Platona i Arystotelesa.

<sup>21</sup> Nishida uważa, że to, co w rzeczywistości jest istniejące (*das Seiende*), określa samo siebie faktycznie jako kontrydiktoryjna samotożsamość. M. Kosaka analizuje znaczenie tego, że Nishida w swej pracy *Świadome określenie nicości* wprowadził pojęcie faktu. Por. M. Kosaka, *Życie i myśl Nishidy*, Tokio 1947, s. 203, 207 nn. Kluczowym słowem jest u Nishidy „samookreślenie”. Abe przetłumaczył je jako *self-awakening*. Nie użył natomiast terminu *self-consciousness*, gdyż na ogół jest on rozumiany psychologicznie lub epistemologicznie. Por. Nishida, *An Inquiry into the Good*, transl. by M. Abe and Ch. Ives, Yale University Press, 1990, s. XXI. Zgadza się ze sposobem tłumaczenia przyjętym przez Abe. Dlatego mówię „nicość budząca się z siebie” lub „samookreślenie się nicości”. Pojęcia „nicości” u Nishidy nie należy rozumieć substancjalnie. Oznacza ono funkcjonowanie albo funkcję zapośredniczenia wzajemnie negujących się bytów (*der Seienden*). Topos jest miejscem funkcjonowania tego, co istniejące. W języku gramatyki lub logiki toposem jest *copula*, łącznik. Funkcjonowanie nicości budzącej się z siebie oznacza także „widzenie bez tego, kto widzi”. Bez widzącego podmiotu, a więc także bez widzianego przedmiotu, funkcjonuje tylko *actus purus*. Zgodnie z definicją Nishidy znaczy to, że funkcjonowanie nicości przyjmuje jakąś formę (*εἶδος*). Dlatego mówi on: Przez samookreślenie budzącej się z siebie nicości zostaje określony jednostkowy byt tego, co dzieje się w świecie, jako kontrydiktoryjna tożsamość (czyli absolutnie sprzeczna samotożsamość). Nazywa to rzeczywistym światem faktu. Ja zaś chciałbym w tym widzieć faktycznym jego ontologii.

<sup>22</sup> „Topos”, „miejsce, w którym”, „pole”. Nie jest łatwo wybrać termin właściwy. Używam tu tymczasem „toposu”, ponieważ można przezeń rozumieć miejsce logiczne. O „jest”, czyli o łączniku, np. w zdaniu „A jest B”, Schelling mówi: „A jest B” znaczy tyle, co: „A jest dla B podmiotem”, tzn. A nie jest samo, ani ze swej natury B (w tym przypadku zdanie byłoby pustą tautologią), ale: A jest tym, co również może nie być B. Gdyby w zdaniu A nie mogło być tym, co stoi w miejscu orzecznika, to zdanie to byłoby bez znaczenia, niczego by nie orzekało (SW, 20, 53) Należy wziąć pod uwagę, że łącznik jest toposem, w którym dopuszcza się, by podmiot A „mógł być tym, co stoi w tym miejscu”. W takim pojmowaniu Nishida i Schelling są sobie bliscy.

realną faktyczność dziania się w świecie, Nishida, przyjmując za punkt wyjścia Fichteańskie ujęcie samowiedzy jako aktu „czystego ustanawiania siebie”, stosuje je obiektywnie. Innymi słowy: szuka tu jakiegoś punktu oparcia dla ontologicznej analizy logicznej struktury sądu.

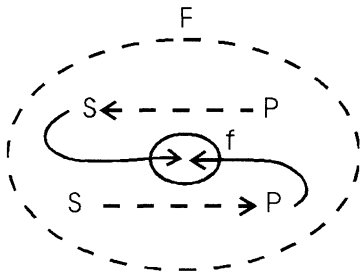
Jak już powiedziano wyżej, podmiot jest czymś, co jako jednostkowe nigdy nie może stać się orzecznikiem. Tam, gdzie jest określany przez ogólny orzecznik, powstaje ousiologiczne (istotnościowe) ujęcie podmiotu, tj. „co” tego, co jest, jak już powiedział też Schelling. Natomiast w Platońskiej teorii bytu trudnym problemem jest, w jaki sposób to, co jednostkowe, jako zjawisko może mieć udział w idei. Tak więc w „logice łącznika” znajduje Nishida tę logikę, która łączy te obydwa ousiologiczne (tzn. eidetyczne) logiki.

Chciałbym tu pokrótce przedstawić jego wywód. Według Nishidy, łącznik „jest” w sądzie „S jest P” funkcjonuje jako topos („miejsce, w którym”)<sup>23</sup>. Albowiem „jest” jest toposem, w którym „S” jest subsumowane pod „P”, czyli w którym podmiot „nadal może pozostawać” w obrębie orzekającej ogólności. Skoro łącznik sam nie jest czymś istniejącym, funkcjonuje jako nicość. Dlatego Nishida nazywał „logikę łącznika” również „logiką toposu” albo „logiką nicości”. Przez funkcjonowanie nicości jako łącznika należy rozumieć to, że podmiot „może nadal pozostawać” w obrębie orzecznika.

Teraz podmiot jest transcendowany w kierunku podmiotu, tzn. wychodzi poza sam podmiot (według Nishidy, jest to transcendowanie w stronę subiektywną). W ten sposób osiągamy na koniec ostatni podmiot, ostateczne jedno. Bądź też przeciwnie, transcendowany jest orzecznik w stronę orzecznika, tj. orzecznik wychodzi poza sam orzecznik (jest to transcendowanie w stronę orzecznikową). Wtedy trzeba na koniec znaleźć ostatni orzecznik, najbardziej pojemny, czyli najogólniejszy. Aby to sobie jasno uprzytomnić, przypomnijmy, że średniowieczna scholastyczna filozofia uważa Boga za ostateczne jedno i zarazem za *ens universalissimum*. Tutaj jedno oraz to, co najbardziej ogólne, są nie tylko równoważnościowe, ale i identyczne.

Według Nishidy obydwa kierunki transcendowania są ze sobą wzajemnie sprzeczne i jednocześnie tożsame. Miejscem, w którym obydwa sprzeczne kierunki wchodzą ze sobą w zapośredniczenie, jest właśnie łącznik. A zatem, jego zdaniem, łącznik w sądzie oznacza topos (dodajmy: niesubstancjalnej) nicości.

<sup>23</sup> Nishida sam mówi: „Jestem bliższy rozumowaniu późnego Schellinga, niż Hegła, albowiem realność tego, co dzieje się w świecie, ujmuję myślowo jako samookreślenie budzącej się z siebie nicości” (por. *Dzieła Nishidy*, t. VI, s. 161).



f – miejsce, w którym spotykają się dwa sprzeczne kierunki transcendowania

F – topos, w którym zostaje uchwycone spotkanie się „dalszego w nim pozostawania”

(Dostrzegam w tej mojej objaśniającej figurze jakąś analogię do pola elektromagnetycznego.)

Logika toposu polega na tożsamości negujących siebie wzajemnie przeciwieństw, czyli na samookreśleniu tego, co dialektycznie ogólne. Czyste ustanawianie siebie (czyn) samowiedzy nie jest już w niej zasadą wyjściową, z jego pomocą objawia się obiektywna realność tego, co się dzieje w świecie. O tyle wszystko to, co się dzieje, dzieje się obiektywnie jako tożsamość sprzeczności; jest zatem traktowane nie jako fakt czystej samowiedzy, ale jako fakt dziania się świata.

Nishida mówi: świat jako *ποίησις* określa się sam. Świat jako *ποίησις* to nic innego jak właśnie świat dziania się. Pierwotny zaś stan tego, co się dzieje w świecie, Nishida ujmuje jako obiektywną samo-tożsamość przeciwieństwa. Inaczej mówiąc: prawda tego, co się dzieje, ujawnia się w strukturze „samookreślenia, którego poprzez sąd dokonuje to, co ogólne” (*in der Struktur der Selbstbestimmung des urteilenden Allgemeinen*). To czyni fakt dziania się świata. W tym chciałbym upatrywać faktycyzm ontologii u Nishidy. Powiedzenie Nishidy: „Widzenie bez widzącego (bez podmiotu)” to nic innego jak reprezentatywne działanie nicości w tym znaczeniu, że świat określa się poietycznie i faktycznie. Nie należy tutaj rozumieć nicości substancjalnie. Jest to w tej samej mierze *actus purus*, w jakiej u Schellinga „panem bytu” był *actus purus*.

Nishida mówi: W dialektyce Hegłowskiej brakuje reprezentatywnego samookreślenia jako działania nicości. Odnosi się to też do Fichtego. Wprawdzie Fichteńska koncepcja czynu była dla Nishidy wielce pouczająca, niemniej skrytykował on Fichtego za to, że nie uzasadnił obiektywnego samookreślenia się świata.

Schemat Nishidy:

$$\frac{j_1 \ j_2 \ j_3 \ j_4 \ \dots \ j_n}{O} Z$$

$j$  – to, co jednostkowe

$O$  – to, co ogólne

$Z$  – zapośredniczenie

„Odczytałem” faktycyzm w „ontologii-że” u późnego Schellinga i w ten sam sposób w „logice łącznika”, czyli „logice nicości” u Nishidy. Sądzę, że obydwa ontologiczne ujęcia bytu są nader sensowne w tej mierze, w jakiej przeobrażają arystotelesowską „ontologię-co” oraz ontologiczne ramy „substancjalnych atrybutów” w nowoczesnej metafizyce.

Z języka niemieckiego przełożyła: Krystyna Krzemieniowa