

Rainer ADOLPHI  
(BERLIN)

## DEPOTENCJALIZACJA (*DIE DEPOTENZIERUNG*) FILOZOFII PODMIOTU W PÓŻNEJ TWÓRCZOŚCI SCHELLINGA

Historyczne odnowienie myślenia o podmiocie:  
wolność Ducha – pozostawienie (*Lassen*) – obrazy świata.

Z każdym wielkim projektem myśli filozoficznej od początku wiązały się i wiążą filozoficzne koncepcje podmiotowości, ale zawsze razem z koncepcjami sobie przeciwnymi. Najpóźniej od Kanta, a już zdecydowanie od Fichtego, wszelkie znaczące filozofowanie wychodzące od podmiotu było zawsze zarazem krytyką samego siebie i zawsze miało świadomość trudności związanych z eksplikacją tak określonego podmiotu.

Teraz sytuacja nie jest już taka prosta. Mamy do dyspozycji całość projektu. Rozgwar rozmaitych polemik i stała tendencją filozoficznego dyskursu, by widzieć tylko samego siebie, łatwo przesłania problem. Z jakimi przeciwnikami mamy właściwie do czynienia? I dlaczego to pytanie pojawia się dzisiaj, w ramach rozważań na temat Schellinga?

Znakomitą większość ataków, „postmodernistycznej” lub naturalistycznej (w sensie teoretycznym lub metodycznym) proveniencji<sup>1</sup>, należałoby właściwie traktować relatywnie. Kiedy tylko porywają się na krytykę totalną, a sobie nadają rangę przełomowych koncepcji (oczywiście alternatywnych względem krytkowanych), wikłają się natychmiast w niekonsekwencje, aporie i błędne koła. Wychodzę tutaj z założenia, że można to przyjąć za dowiedzione raz na zawsze. Prawdziwy kłopot sprawia nam co innego: przebiegła krytyka rozważań o podmiotowości, krytyka, która głosi, iż filozofia nie ma w rzeczywistości już niczego do powiedzenia na ten temat, a w każdym razie niczego, co w szerszym kontekście byłoby wypowiedzią relewantną lub choćby tylko wypowiedzią o jakiejś treści. A przecież taka

---

<sup>1</sup> „Postmodernistyczne” kwestionowanie podmiotu jako takiego i nastawianie neutralistyczne, to dwa wielkie nurty, do których zawęziła się dzisiaj otwarta krytyka.

właśnie jest dzisiejsza sytuacja: kompetencje w sprawach podmiotowości przenosi się – wprawdzie nie formalnie, ale faktycznie – w obręb teorii nauk społecznych i psychologii. W takim rozwiązaniu widzę prawdziwą prowokację, zarówno w sensie historyczno–teoretycznym, jak i rzeczowym, prowokacją w najbardziej podstawowym sensie tego słowa.

Co można by temu przeciwstawić? Obawiam się, że – przy takim rozumieniu podmiotowości, jaki prezentują współczesne teorie filozoficzne – zbyt mało. Zawsze zresztą wyrzucano im jednostronność ich pojęcia podmiotu. Wszystkie zaś te, rozmaite zresztą, zarzuty miały pewien wspólny schemat. Krytyka ta, krok po kroku, wykazywała, że u podstaw fenomenu podmiotowości tkwią istotne stosunki wzajemne (jeśli kto woli: dialektyka): spontaniczności i uwarunkowania, aprioryczności i empirycznego kształtu, zdolności do abstrakcji i konkretnych manifestacji, bycia świadomym i nie – albo jeszcze nie – bycia świadomym lub zasadniczej niezdolności do bycia świadomym, niezdeteminowania i przyrodniczych powiązań oraz przyporządkowań, indywidualności i procesów, w których jest ona określana przez stosunki społeczne, itd.

Reakcją na te zarzuty było określanie miejsca podmiotowości w coraz to bardziej elementarnych warstwach. A że przyłączyły się tu także wymagania filozofii fundamentalnej (*Fundamental philosophie*) – wymagania, by dla konkretnych zjawisk wskazywać podstawowe określenia materialne – w nowożytnej filozofii nastąpił proces postępującego upodmiotowienia, który jeszcze – jak się wydaje – przyspieszył erozję. Tak właśnie, w reakcji na zarzuty, cofnięto się na ostatnie pozycje. Tutaj charakterystyczną cechą filozofii okazało się wyjaśnianie czysto formalnej struktury podmiotowości, rozumianej jako jej (podmiotowości) czysta procesualność. Wszystko, cokolwiek dotyczy treści, zostanie przekazane innym naukom w swego rodzaju podziale pracy<sup>2</sup>.

Tylko, że co istotnego da się tu jeszcze powiedzieć? Co taka teoria może jeszcze sformułować ważnego na ten temat i jak ustalić, co dla poszczególnych teorii fenomenu podmiotowości mogło stanowić podstawę i pojęcie? Widać wyraźnie, że im dalej filozoficzna teoria podmiotowości odejdzie od czystej, samej przez się dającej się wyjaśnić procesualności, tym głębiej popadnie w aporie, w znane aporie autotematyzacji podmiotowości; wpędzi się w sytuację, która ukazuje możliwości całkowitego jej zastąpienia określeniami z dziedziny psychologii i nauk społecznych. Albo też zmieni po kryjomu i bezrefleksyjnie sposób zadawania pytań, roztapiając problem podmiotowości w objaśnieniach na temat mniemań, oczywistości,

---

<sup>2</sup> Jeśli cokolwiek łączy dzisiaj rozmaite stanowiska, to poczucie, że ta podstawowa różnica koncepcji mocno się utrwaliła; właśnie rozważania na temat intersubiektywności zakładają procesualizm, i to podwójnie: intersubiektywność jako procesualna podstawa realnego podmiotu.

żyć, motywów, celów, wartościowań, uczuć, emocji, zdolności do współodczuwania, przeżyć estetycznych itp.<sup>3</sup> Te jednak istnieją tylko jako wielowarstwowy układ konkretnie danych, materialnych ukształtowań, trudno więc konkretnie powiedzieć, czego mianowicie chcemy się dowiedzieć, a zwłaszcza, co uzasadnić, zadając pytanie filozoficzne. Wypowiadanie sądów na temat tych sposobów przejawiania się, oznacza w istocie porzucenie pola właściwej pracy teoretycznej w dziedzinie filozofii, a nawet odejście w inną stronę. Albowiem jakościowe wypowiedzi na ten temat stanowią w istocie domenę psychologii i nauk społecznych, a tego rodzaju koncepcje filozoficzne żyją tylko dzięki zapożyczeniom od owych nauk.

Wyjściem z sytuacji nie może być więc wycofanie się do siebie samego i zamiar wyjaśniania tylko czystej struktury formalnej. Jest to, być może, tylko ostatnia, najbardziej uparta i radykalna jednostronność. W zestawieniu z innymi zdobyczami naukowymi będzie to mogło być tylko *ultima ratio* filozofii. Tak źle jednak jeszcze nie jest z teoretycznymi możliwościami i potrzebami filozofii.

Jeżeli ma zaistnieć wartościowa i sensowna filozoficzna teoria podmiotowości, musi ona rozpocząć w teorii od innego sposobu rozumienia. Jak długo nie będzie w stanie zrozumieć, że nie istniała i nie „istnieje” podmiotowość poza swoim (każdorazowym) procesem materialnym, jak długo nie będzie w stanie pojąć, za każdym razem, istoty materialnego związku zachodzącego między źródłowym biegunem podmiotowości i jej konkretnymi przejawami, tak długo w istocie nie będzie mogła zaoferować znaczących wypowiedzi w swoim obszarze wyjaśniania, ani też pokazać zasadniczości i konieczności dyskusji filozoficznych. To jednak wymaga zajęcia takiego stanowiska, które potrafi usytuować się między skrajnościami: ściśle transcendentálną koncepcją z jednej strony, koncepcją, która – jak to już konsekwentnie twierdził Kant – przedstawia podmiotowość jako tylko „stały logiczny podmiot myślenia”, jako funkcję (funkcje), w której ona się przejawia<sup>4</sup>; z drugiej zaś strony koncepcjami, wedle których – odnośnie podmiotu – należy wyjaśnić tylko strukturę i warunki możliwości świadomego przypisywania sobie jako swoich (teoretycznie i praktycznie) przez Ja treściowych określeń, stosunków poznania siebie i określenia siebie; w tym celu jednak musi odwołać się do swojej czaso-przestrzennej trwałości i w zasadzie tylko przez przypisanie ze strony innych<sup>5</sup>. Model takiego (pośredniego) stanowiska stworzył Schelling.

<sup>3</sup> Wydaje się, że szczególnie obecnie rozwija się taka tendencja – najwidoczniej w nadziei, że można w ten sposób wystąpić od wewnątrz przeciwko naturalistycznym redukcjom.

<sup>4</sup> W przeciwnym razie myśl Ja jest tylko „prostym i dla siebie samego co do treści całkiem pustym przedstawieniem”, „najbiedniejszym przedstawieniem spośród wszystkich”, *Krytyka czystego rozumu*, A 350, B 404/408.

<sup>5</sup> Tego rodzaju stanowiska spotykamy dzisiaj zwłaszcza w filozofii analitycznej, np. u Petera F. Strawsona i Ernesta Tugendhata.

Można się od niego nauczyć, jak należałoby niejednostronnie wyjaśniać pojęcie podmiotu. Nauki tej dostarcza nam Schelling na wszystkich etapach rozwoju swojej twórczości. Znane mu były rozważania, które zaowocowały wątpliwościami wobec filozofii podmiotu. Schelling wyciągnął z nich jednak inne wnioski. Jego argumentacja przebiegała dwustopniowo, mówiąc ogólnie: związków podmiotowych nie wolno traktować tylko jako formalnych związków uwarunkowań, lecz muszą zostać pomyślane właśnie jako „dziejące się” (*Geschehen*); inaczej istotnie uwikłamy się w sprzeczności<sup>6</sup>. A do tego trzeba, po drugie, widzieć, że podmiotowość byłaby jałowym obracaniem się wokół siebie, gdyby nie miała zawsze oparcia w tym, co „realne” (*Reell*), w różnorodnych procesach dziania się o „realnym” charakterze. Obie te sprawy, na każdym etapie swego filozoficznego rozwoju, uważał Schelling za warte podkreślenia, jakkolwiek nieświadomie zwracał się przez to przeciwko swoim dotychczasowym koncepcjom. Te właśnie, naszkicowane wyżej przekonania, stanowią o doniosłości każdego szczebla rozwoju jego myśli – jak pokazują to poszczególne referaty naszej konferencji – dla dzisiejszego pytania o pojęcie podmiotowości.

Ukazująca się tutaj zasadnicza myśl dla całego rozwoju filozofii Schellinga, najtrafniej daje się określić własnymi jego słowami, jako postępująca „depotencjalizacja” (*Depotenzierung*) nowożytnego myślenia wychodzącego od podmiotu, które rozumiało przy tym podmiotowość jako nieuwarunkowaną spontaniczność, refleksyjność i ustanawianie świata<sup>7</sup>. Stopniowo Schelling zrozumiał, że nie można w ogóle pomyśleć takiej podmiotowości nie odwołując się do określonych procesów, które leżą u podstaw emergentnych fenomenów świadomej Jaźni (*Ichheit*) i skierowanych ku sobie refleksji i rozumności; procesów, które nie wkraczają bezpośrednio w naszą – ludzkich jednostek – świadomość rzeczy.

Sądzę wszelako, że dopiero u późnego Schellinga, po 1820 roku, albo nawet – jak wynika z najnowszych krytyczno-historycznych badań – od końca lat 20-tych, czy wręcz od roku 1830, znajdujemy dostatecznie solidną podstawę, w oparciu o którą można by się pokusić o odzyskanie, na przekór krytykom, podmiotowości dla filozofii i to na współczesnym poziomie tego problemu<sup>8</sup>. Proces depotencjalizacji biegnie dalej w późnej filozofii a nawet decyduje o rodzaju jej argumentacji. W

<sup>6</sup> Jednak pomyślenie dziania się (*Geschehen*) jest – jak kiedyś Schelling powiedział – „czymś w ogóle najtrudniejszym po tym, jak już nauczymy się wznosić ponad płaski materializm”. Por. *Dziela zebrane*, t. VIII, s. 178.

<sup>7</sup> Por. główne sformułowanie w: *Dziela*, t. IV, s. 84 i dalsze, szczególnie s. 85 – poszczególnym szczeblom tego „zmniejszania potęgi” odpowiada za każdym razem nowa płaszczyzna dyskusji za Spinozą.

<sup>8</sup> Oczywiście dopiero tam, gdzie rozwinął on jasną koncepcję „filozofii pozytywnej”. Całość koncepcji po raz pierwszy (i to chyba najdobitniej) wyłożona została w rozważaniach Schellinga nad problemem prawdziwego „filozoficznego empiryzmu” w wykładach monachijskich o „Filozofii pozytywnej” z lat 1832/33 (*Dziela*, t. X, ss. 225–286).

rozważaniach późnego Schellinga mamy także do czynienia z bardzo różnymi pojęciami podmiotu. Chciałbym je teraz – nieco nawet przesadnie – zinterpretować jako częściowe określenie, czy też części składowe teorii podmiotowości i przedstawić stosownie do nich cztery tezy. Każdy z poniższych czterech punktów wnosi jeden wymiar do historycznego sformułowania pojęcia podmiotu.

1. Pierwszy punkt mogę tylko przypomnieć. Tezę zaś można by ująć tylko negatywnie: gdy tylko jakaś teoria – poprzez zwrot ku podmiotowi – próbuje odsłonić ostateczne, ogólne podstawy wszelkiego bytu i wartości, zawsze wtedy błędnie rozumie status podmiotowości. Jeśli w ten sposób będzie ona kontynuowała starożytny i średniowieczny program ugruntowania metafizyki, pozostanie – zgodnie ze scholastyczną definicją – tylko nauką o „wszystkim, co możliwe”. Będzie przedstawiała ogólne, rozumowe określenia czegoś, które w ogóle mogą przysługiwać (trwale) rzeczom. Ale właśnie przez to (o ile jest konsekwentna) nie stworzy jednolitego, a przez to i określonego pojęcia podmiotu, tylko zawsze trzy jednakowo niezbywalne, nieredukowalne momenty stawania się podmiotowości. Pokazuje to, jak wiemy, ciemna nauka o trzech potencjach (*Potenzen*) w późnej twórczości Schellinga; to o to właśnie chodzi w rozpatrywanych tam pojęciach podmiotu<sup>9</sup>. Dlatego teorie takie właściwie tylko w danym, konkretnym wypadku mogą wykazywać, że w zjawiskach rzeczywistości, poznania i powinności zawsze implikuje się albo zakłada coś takiego jak podmiot<sup>10</sup>. Dla przyjęcia takiej konsekwencji czuł się zobligowany już Kant, gdy odwoływał się do podmiotowości<sup>11</sup>.

2. Ważne jest jednak, co stąd wynika pozytywnego. To jest punkt drugi. Wiadomo, że w myśli Schellinga – najpóźniej w roku 1809 (praca o wolności) – dokonał się zwrot ku filozofii woli; ujmując kwestię w kategoriach historii myśli, był to jeden z początków współczesnego woluntaryzmu. Rzadko jednak, jak się wydaje, dostrzega się fakt, iż był to krok podwójny. Pierwszy, początkowo dominujący, niósł ze sobą ogólne zwrócenie się ku chceniu (*Wollen*) – zamierzając uchwycić bardziej całościowo podstawowe pojęcie wszelkiego podmiotowego bytu, niż był to

<sup>9</sup> Por. szczególnie: *Dziela*, t. XI, s. 288 i następne; t. XIII, s. 62 i następne.

<sup>10</sup> Pytanie jest źle zadane, należy bowiem określić, co stanowi podmiot. W swoim brzmieniu zmusza ono do myślenia w kategoriach stosunku podmiotu do przedmiotu. Podmiot wszakże nie ma innego sposobu bycia, jak tylko bycie swoim realnym działaniem się. Dopiero od Kanta poczynając i dzięki niemu zaczęto to rozumieć. Schelling w swojej nauce o potencjach (*Potenzlehre*) przemyślał to właściwie do końca. On też zauważył, że w obrębie takiego programu teoretycznego jest strukturalnie niemożliwe refleksyjne ujęcie realnego działania się (stawania się) naszego podmiotu. Nie dlatego jednak, że – jak sądzą dziś „postmoderniści” – nasza racjonalność, kierując się próżnością, tylko wymyśla nie istniejącą jedność podmiotu, lecz dlatego, że musiałby on zostać uprzedmiotowiony, ponieważ w naszym, spełnianym przez podmiot, stosunku do siebie i świata musimy rozdzielać w abstrakcji podmiot oraz konkretną treść bytu i wartość, by potem – przedmiotowo – wzajemnie je sobie przeciwstawiać.

<sup>11</sup> Por. *Krytyka czystego rozumu*, B 399 i następne.

w stanie uczynić nowożytny mentalizm. Schellingowi chodzi tu więc o problem – określony przedtem w jego filozofii tożsamości jako „różnica ilościowa” między biegunami podmiotowości i przedmiotowości<sup>12</sup> – jak sfery bytu (z których skonstruował się świat) rzeczywiście konstytuują się w swojej odrębności względem siebie. Pojęcie podmiotowości woli zawsze odpowiada za to, jak można pomyśleć odrębność (*Besonderheit*), odrębność podstawowych rodzajów istot (na świecie) wobec siebie i w porównaniu z absolutną ogólnością całości bytu. Schelling wprowadził jedynie wyższego rodzaju związek między jednostkami (egzemplarzami) i danym określeniem ich istoty, które ustala modi i horyzonty możliwego, realnie danego pojawienia się w rzeczywistości. Zastanawia się nad tym, co stanowi Jedną daną podmiotowość, przy czym nie jest to jeszcze podmiotowość indywidualna<sup>13</sup>. Szczegół bierze się tu pod uwagę jedynie negatywnie: gdy nie poddaje się on określeniu swojej istoty, jego byt i wartości doznają (tym samym) uszczerbku. Jak się zdaje w późnym okresie swej twórczości Schelling zrozumiał, iż każde takie pojmowanie woli zawsze pozostaje metafizyką. Także argumentacja w jego rozważaniach na temat woli zawsze zmierzała do uwzględnienia tego, iż realne procesy mają charakter zdarzenia, który to charakter poddany refleksji mentalistycznej – rozpuścił się w pustych strukturach formalnych. Stąd właśnie potrzeba drugiego kroku – by przede wszystkim wprowadzić pojęcie podmiotu indywidualnego (*das Individuell*).

Uwzględniając nasze współczesne rozumienie problemu podmiotowości, czymś prawie oczywistym wydaje się rozpoczynanie właśnie od indywidualności i indywidualnego procesu, w którym podmiot się urzeczywistnia. W odniesieniu do pojęć i modeli właściwych psychologii i naukom społecznym, wręcz musimy tak postępować. Powstaje jednak wątpliwość, czy nie pominięto tu w ten sposób wymogów i trudności związanych z właściwą konstrukcją teorii. Albowiem, jak w istocie mamy o tym myśleć, tzn. czy chcemy w ogóle definiować indywidualność tylko negatywnie?<sup>14</sup>

Rozważania Schellinga wyglądają następująco: przysługujące podmiotowi pozytywne, realne działania zachodzą, jeśli jednostka indywidualnie uchwyci ogólne, wedle rozumu możliwe, określenia rzeczy (*Wasbestimmtheiten*). Dopiero wtedy zachodzi rzeczywiste, wywodzące się z podmiotu wydarzenie, owo *Że* (*Dass*) procesów, określanych przez zgodne z rozumem, władające realnością *Co* (*Was*). Tę żywą siłę, która wywołuje owo nieredukowalne *Że*, nazywa Schelling – u Boga i u

<sup>12</sup> Por. *Dzieła*, t. IV, s. 123 i następne.

<sup>13</sup> Schelling wnioskuje więc konsekwentnie, że takie chcenie działa we wszelkim bycie. Por. szczeg. *Dzieła*, t. XIII, s. 206 i następne. Wola stanowiła płaszczyznę myślenia w piśmie o wolności i od niej zawisły granice pojęcia jej wolności.

<sup>14</sup> U Schellinga w każdym razie nie poprzez pojęcie podmiotu jako woli. Pozostaje nierozstrzygnięte, czy w ogóle może istnieć trwale i dające się wyjaśnić pojęcie woli, które uchwyciłoby całą głębię problemu indywidualności.

człowieka, o ile mogą nią dysponować – jak wiadomo, Duchem<sup>15</sup>. Tym, co Duch urzeczywistnia, nie jest ani wszystko to, co możliwe, ani – materialnie i zgodnie z rozumem – to, co możliwe w najwyższym stopniu, lecz zawsze coś określonego – jakie, wedle niego, być powinno. Wymaga to – z jednej strony – takiego typu myślenia, które nie rozpoczynałoby od istnienia świata, nie pytałoby – jak metafizyczne interpretacje całościowe – o najogólniejsze kategorie określenia zasady owego bytu. Wszystkie tego rodzaju pytania sprowadzają się ostatecznie do pytania o Ducha: czym jest i jak działa; w odniesieniu do nich Duch jest czystym faktem, dla którego nie można znaleźć żadnych ogólnych przyczyn. Z drugiej strony nie oznacza to jednak, że po prostu nie można powiedzieć o nim niczego ogólniejszego i że dla dalszego konstruowania teorii nie miałby już (żadnego) znaczenia. Próbując określić podmiotowość ze względu na to, jak faktycznie przejawia się ona w tym, co konkretne, można też pokusić się o sformułowanie określonych, podstawowych twierdzeń na jej temat. Dopiero gdy w ten sposób nauczymy się pojmować Ducha, możliwe stanie się przewyciężenie implikacji starej metafizycznej teorii. Wedle niej, do podmiotu indywidualnego, tak jak i do wszystkich innych bytów – w ścisłym rozdzieleniu teoretycznego i historycznego poznania – stosuje się zasada, że nie istnieje żadna nauka o tym, co jednostkowe, nie nadaje się ono na przedmiot teorii, ani właściwie jej nie potrzebuje. W ten sposób podmiot indywidualny wypadł po prostu z drabiny bytów. I to jest druga teza.

Istnieją – jak się zdaje – trzy główne powody, dla których nawet współczesne stanowiska filozoficzne, krytycznie nastawione do metafizyki, nie oswobodziły się jeszcze dostatecznie ze schematów myślowych dawnej filozofii.

a. Schelling dostrzegł problem w tym, że Duch – o ile jest on tym, co działa w jego rzeczywistym stawaniu się – zawsze przecież w swym uzewnętrznianiu się i jego skutkach stanowi jeden i ten sam proces, lub jest z nim związany. Natomiast obecnie – znowu ograniczając jego rzeczywiste stawanie się i sprowadzając jego podmiotowość do struktury formalnej – nie nauczyliśmy się jeszcze dostatecznie konsekwentnie dostrzegać, że indywidualna realizacja właściwej człowiekowi (a według Schellinga – także Bogu) podmiotowości wcale nie jest, w sensie materialnym, harmonijnym uzewnętrznieniem – uchwyconej w samym wnętrzu – intencji. Zawsze u podstaw odnajdujemy tu model tego, co wewnętrzne i tego, co zostało urzeczywistnione, model traktowany jako oczywisty. A to właśnie prowadzi do zasadniczego zredukowania problemu, a przynajmniej pytania o to, czym jest

<sup>15</sup> Wszystko inne dysponuje tylko pewną określoną, wyznaczoną przez swoją szczególną istotę, strukturą chcenia swojej specyficznej „duszy”; człowiek dysponuje obydwoma, a jego urzeczywistnienie kształtuje się w napięciu między jego „duszą” i jego indywidualnym „duchem”. Por. szczeg. *Dzieła*, t. XI, s. 457 i następne, jak również t. XIII, s. 233 i następne, oraz t. XI, s. 446 i następne, 415 i nast., 399 i nast., 313 i nast. We wczesnym i środkowym okresie swojej twórczości, Schelling w rozważaniach nad podmiotem – nie zdefiniował ściśle pojęcia Ducha.

podmiot. Mówienie zaś o samourzeczywistnianiu siebie i temu podobne pomysły czy ideały, właśnie przesłaniają problem.

b. Nastawienie całej, związanej z problemami podmiotu tradycji kierowało się i kieruje ku idei wypełnienia (*Erfüllung*), ku idei pewnej pozytywnej całości. Podobnie rzecz się ma, gdy idzie o dziedzictwo przednowożytnej metafizyki. Tej tradycji przeciwstawił Schelling koncepcję w pewnym sensie skromniejszą, bardziej realistyczną i (dlatego też) pełniejszą. Chodzi w niej o to, jak podmiot w swoich uwikłaniach może w ogóle zachować swoją tożsamość i siebie jako coś odrębnego i to wobec stale zagrażających mu: dyfuzji, obezwładnienia, zniknięcia. To dopiero Duch nie zatracą się w bycie; jest w stanie nadać swemu chceniu własną ciągłość; uzewnętrzniając się, nie daje się wessać, zdeprawować ani zużyć wymaganiami rzeczy i procesów świata, z którym obcowanie jest przecież nieuniknione. I to właśnie: zarazem bycie wolnym i stała zdolność do tego, wbrew swoim uwikłaniom, nie może być rozumiane tylko czysto negatywnie – jako prosty brak wszelkich powiązań, bez własnej substancjalnej tożsamości. Schelling dlatego dalej doprecyzował pojęcie podmiotowości Ducha, że to, z czego Duch jako fakt wtargnął w naturalny porządek świata, musi być i pozostać „Panem” – nie tylko „Panem” swoich władz, lecz także zewnętrznych przejawów swego chcenia<sup>16</sup>.

Tok rozważań jest następujący: wszelkie uzewnętrznienie jako takie podlega stosunkom konieczności – zachodzi zgodnie z powszechnie obowiązującymi postanowieniami rozumu na temat tego, co w ogóle – w swej treści – jest realnie możliwe, to zaś, co się staje, przypada w udziale zewnętrznej konieczności przyrody. Dlatego ów najwyższy akt – potwierdzenia Duchowości – polega na zdolności odcięcia się w każdej chwili od samego siebie i swojej historii; polega na zdolności „ustanowienia w Duchu czegoś jako przeszłości” – jak mówi Schelling; polega na zdolności odcięcia, by nie wchodzić w bezpośredni stosunek z rzeczywistością, poprzez co duchowy podmiot przede wszystkim i całkowicie stanowi jedność z tym, czym się zrobił i co jako jego przedstawienie stało się rzeczywistością – lecz móc odnieść się do rzeczywistości w sposób świadomy, refleksyjny i z pewnego punktu widzenia. Włączony w swoją historię naturalną na tym świecie, wyrosły z niej i stanowiący jej część.

c. Odnosnie tego jednak należałoby jeszcze przemyśleć pewne inne, mocno ugruntowane założenia wstępne. Otóż, najpóźniej od Heideggera, filozoficzne teorie podmiotu kierowały się zwykle najpierw ku przyszłości, ku życiu-w-przód (*Nach-vorne-raus-leben*). Tym samym jednak z pola widzenia – przede wszystkim w swej materialnej określoności – fakt, iż podporządkowanie życia temu, co czynię, kim chcę być lub czego oczekuję – i to bardziej w przyszłości niż obecnie – zawsze zakłada hipotetycznie zdolność zrzeczenia się mego obecnego bytu i tego,

<sup>16</sup> Por. szczeg. *Dziela*, t. XII s. 36 i nast.; t. X, s. 253 i nast.

czym on się stał; oznacza zawsze sąd o tym, co było dotychczas. Najważniejszą rzeczą jest móc porać się jakoś z przeszłością.

3. Jak słusznie Schelling zauważył, wyczerpujące pojęcie podmiotu wymaga jeszcze jednej, ostatniej redukcji. Albowiem bycie „Panem” jako cecha Ducha w jego realnym dzianiu się – określaniu podmiotu – oznaczałoby w istocie przypisywanie mu powiązań z czymś, na co nie ma on w ogóle wpływu: mianowicie z sobą samym, czy też z aktowym charakterem jego manifestacji. Interpretowanie Ducha jako „Pana” oznaczałoby rozważanie go tylko w odniesieniu do jego własnych dokonań. Wedle Schellinga, Duch może raczej – jeśli chce – indywidualnie uchwycić dane warunki świata i swojej realnie możliwej procesualności<sup>17</sup>.

Odnosnie Schellinga można sformułować trzecią tezę: podmiot, jako samo jądro istot zdolnych do bycia podmiotami, musi być pomyślany w ten sposób, że owe istoty jako podmioty wolne są od konieczności, od działań z nią zgodnych i od przymusu aktywnego manifestowania jej władzy. Pozostaje to w zasadniczej sprzeczności z inną wielką teorią Ducha, mianowicie z teorią heglowską<sup>18</sup>. Teoria podmiotu nie powinna zatem jednostronnie ograniczać się do aktów jego pozytywnego uzewnętrzniania się i działania, lecz musi także – z drugiej strony – brać pod uwagę zjawisko „pozostawienia” (*Lassen*).

Co jednak miałyby to właściwie znaczyć, nie zostało jeszcze we współczesnych koncepcjach wyjaśnione. Jeśli nie są nastawione na rozumienie wyłącznie aktywność – a wtrąćmy tu mimochodem, że jednym z możliwych działań jest właśnie pozostawienie – nauczyły się pojmować „pozostawienie” przynajmniej w znaczeniu negatywnym:

- jako zaniechanie jakiegoś skądinąd pożądanego działania, gdy w danych warunkach ogólnych raczej niczego nie można by osiągnąć;
- jako zaniechanie w stosunku do pewnego standardu: czy to przeciętnego, zwyczajowego zachowania, czy też normy etycznej;
- jako proste zaniechanie w sensie: nie zrobić czegoś z powodu jakiejś innej, wyższej maksymy;
- jako obojętność w stosunku do bytu lub wartości w możliwych sferach wyrażania się.

To, że te znaczenia od początku wnoszą do zakresu pojęcia tylko pewien wycinek spektrum zjawiska, a i to tylko z ograniczonego punktu widzenia, ujawnia się już w ich semantycznej formie. Wszystkie one odnoszą się do sytuacji następującej: „jakiś jednostkowy ktoś pozostawia coś”. Przez to, co zostało pozostawione, każdy rozumie tylko intencję bezpośrednią, a jest ona przy tym tak pomyślana, że podmiot w swej świadomości ma naprzeciw siebie (lub powinien był mieć) obiektywne

<sup>17</sup> Por. *Dzieła*, t. X, s. 278 i nast.; t. XII, s. 38; t. XIII, s. 233 i nast.

<sup>18</sup> „Określonością Ducha jest... manifestacja... Jego możliwością jest... bezpośrednia, nieskończona, absolutna rzeczywistość” (*Enzyklopädie*, §383).

Coś. Każdy uważa, iż „pozostawienie” konstituuje się w swej treści przez odniesienie do tego, co byłoby do zrobienia w przeciwnym wypadku, tj. z jakiego wycinka rzeczywistości wraz z nim zostało wydobyte, lub wedle czego ocenione. Wydaje się, że każdy w ogóle tłumaczy to zjawisko z pozycji zewnętrznego obserwatora czy też racjonalnej i celowej autorefleksji lub samooceny Ja. Niejawnie „pozostawienie” zostaje zredukowane do pewnego związku teoretycznego. Jest to o wiele skromniejsze i niepełne ujęcie w porównaniu z tym, jakie osiągnięto w tym czasie po stronie przeciwnej – rozumienie działania jako czynu.

Schelling słusznie zauważył, że decydujące, jeśli nie pierwotne, zjawiska „pozostawienia” posiadają następującą formę: „pozostawiam komuś lub czemuś (rzeczy lub stanowi rzeczy) coś” lub „pozostawiam (pozwalam) komuś czymś być lub coś zrobić”<sup>19</sup>. Dzięki temu dopiero można to, co podmiot ma przed oczyma jako przedmiot swego „pozostawienia”, ująć całościowo jako (pożądany lub zaniechany) stan rzeczy. Umożliwia to przyjęcie intencji pośrednich. A to z kolei umieszcza punkt odniesienia „pozostawienia” już nie tylko w zobiektywizowanym, powszechnie ważnym imperatywie, lecz przede wszystkim w tym, czemu przypadnie ono w udziale, o czego chcenie chodzi; pozwala to – jak się dziś modnie mówi – zrozumieć intersubiektywny wymiar „pozostawienia”. A przede wszystkim pozwala rozumieć „pozostawienie” jako realny praktyczny stosunek i zdarzenie. Wszystko to konstytutywnie zawiera się w pojęciu podmiotu Ducha u Schellinga<sup>20</sup>.

4. Dopiero w niniejszym, właśnie czwartym punkcie próbuje Schelling, wychodząc od dotychczasowych ustaleń, określić specyficzny sposób urzeczywistniania się ludzkiego podmiotu. Istota sprawy wyłożona jest zgodnie z klasycznymi charakterystykami: ludzki podmiot w swojej skończoności nie panuje sam nad ostatecznymi warunkami swoich procesów, swoim ostatecznym ugruntowaniem, by jako Duch być obecny w świecie. Schelling uważał wszelako, że do tego podmiotowi potrzebna jest symbolicznie zapośredniczona treść wstępnie danego – jednostce – obrazu świata, ponieważ to ona (owa treść) przede wszystkim udostępni podmiotowi świat i świadomość siebie.

<sup>19</sup> I jeżeli i tym kimś w specyficznej sytuacji jestem ja sam, którym oczywiście jestem, albo chcę być, albo kim zostałem w swoim rozwoju.

<sup>20</sup> Wyższym stopniem byłoby: wycofanie się, tzn. okazanie – własnej – podmiotowości ze względu na kogoś innego lub oddanie Innemu przestrzeni, aby mógł odnaleźć i kształtować swą tożsamość; chcieć, by ktoś inny – powołując się na mnie – ale w ramach swych własnych praw, coś wykonał lub czegoś zaniechał (bez tego żadna doktryna polityczna nie pojmie, czym jest praworzędność); następnie podstawowy koszt opanowania; w końcu – tu wkraczamy już w wymiar mistyczny – oddać się jakiejś rzeczy lub osobie i wytworzyć w sobie zdolność wsłuchiwania się w ich sądy. Wolno więc chyba, podobnie jak Schelling, zakładać, że jakość realnego podmiotu rozstrzyga się właśnie na takich wyższych szczeblach. Problem polega więc na tym, do czego ma się odnosić teoria.

Decydujący krok dla współczesnej redukcji podmiotu do jego struktury formalnej uczynił Kierkegaard. Od niego to poczynając, rozmaite teorie lokalizowały podmiot – inaczej niż Schelling – od początku na płaszczyźnie ludzkiego rzeczywistości i jego specyficznych warunków. Na temat znaczenia skończoności znajdujemy u Kierkegaarda tylko ogólne określenia, w rodzaju, że człowiek koniecznie potrzebuje Boga absolutnego, Innego *toto genere*, niepoznawalnego i nieubłaganego, od którego otrzymał w darze przede wszystkim swoją podmiotowość. A to łatwo dawało się potem rozciągnąć na heroiczny, absurdalny lub negatywistyczny byt podmiotowy człowieka. To jest poziom, na którym plasują się współczesne teorie. Jeśli od Schellinga można się czegoś nauczyć w zakresie metody, to tego, że teoria będzie mogła objąć i udźwignąć o wiele większy zakres rozważań, jeżeli od początku skonstruuje się na określeniu pożądanego i przekonującego pojęcia podmiotu. Sprawą decydującą po stronie skończoności nie jest właściwie dla Schellinga formalny stosunek do Boga, lecz zapośredniczone absolutne treści, wstępnie wytyczone drogi i wzorce dla racjonalności, idee wartości – jakkolwiek te, ze względu na Absolut, znajdowały swój historyczny wyraz w formach religijnych. Także tutaj chodzi o to, by uchwycić w myśleniu realny proces.

W gotowości przyjęcia swej czystej, duchowej wolności i wyswobodzenia się, na drodze refleksji, zarówno ze wszystkich określeń jak i powiązań, by stać się jednostką, stanowi człowiek istnienie bardzo problematyczne, uwikłane z innymi w stosunek wzajemnego zagrożenia. Jak tylko ludzki podmiot – wychodząc od samego siebie – podejmie radykalne próby ukonstytuowania się, przypłaca to utratą świata i zdradą samego siebie. Pierwszym doświadczeniem budzącej się świadomości (zarówno w sensie indywidualnym, jak i historycznym) jest – wedle Schellinga – uznanie siebie za skrępowaną, obcą i bezdomną. Dopiero (stając) wewnątrz pewnego obrazu świata, zyskuje ludzki podmiot oparcie, przestrzeń, otwartość i względną przynajmniej niezależność istoty swej tożsamości od poszczególnych zewnętrznych powiązań. Potrzebujemy odniesienia do takich obiektywnych treści, by ocalić je dopiero dla konkretnego podmiotu<sup>21</sup>.

Musi to mieć konsekwencje dla sposobu konstrukcji możliwej teorii. Schelling zdawał sobie sprawę z tego, jak głęboko w istocie one sięgają. Dzieje się bowiem tak, że obrazy świata istnieją w tej swojej funkcji zawsze z powodów nie branych uprzednio pod uwagę. I są zawsze w swej treści określone. Są historyczne. Konkretny, rzeczowy podmiot nie jest nam po prostu ogólnie dany, lecz zawsze za pośrednictwem treści jakiegoś, danego nam, obrazu świata i dlatego zawsze w określony sposób, czy też w określonej strukturze. Treści obrazu świata umożliwiają Ja, ale go ostatecznie nie ustanawiają, a przeto też nie są powszechne i zdolne do poddania się teorii, jak (na przykład) czysta procesualność naszej świadomości siebie i zdolność do refleksji.

<sup>21</sup> Por. szczeg. skondensowaną wersję tej myśli w: *Dzieła*, t. XIII s. 344 i następn.

Dlatego też – i to jest ostatni wniosek, który można wysunąć w nawiązaniu do Schellinga – wypowiedzi dotyczące jakości: formy, kształtu i możliwości, ludzki podmiot może tworzyć tylko na drodze hermeneutycznej rekonstrukcji odpowiednich obrazów świata (i tego, co one zawierają, także ewentualnie w stosunku do alternatywnych obrazów świata), w ramach których mamy prawo wykazywać ważność podmiotu. Dlatego właśnie można tego rodzaju wypowiedzi w ogóle tworzyć. Tyle czwarta teza.

Na podkreśleniu doniosłości tej myśli muszę zakończyć niniejsze rozważania. Rozwinięcie jej stanowi, jak wiadomo, cała rozległa teoria mitologii i objawienia w późnej twórczości Schellinga. Znaczenie obrazów świata (niezależnie od rodzaju metody, służącej do ich szczegółowego odtworzenia) uznały dzisiaj wszystkie nauki, które zajmują się – w najszerszym sensie – sprawami ludzkimi. Nie da się jednakże wykorzystać ich w teorii podmiotu; równie bezowocne są próby odwrotne: wyjaśnić, dlaczego obrazy świata są właściwie ważne dla podmiotów i wyprowadzić stąd pojęcie obrazu świata<sup>22</sup>. Między innymi właśnie tego moglibyśmy nauczyć się od Schellinga<sup>23</sup>.

Oczywiście, to wszystko, to dopiero przyczynki do filozoficznej eksplikacji pojęcia podmiotu, zaledwie szkice warunków i zarysów teorii. Czy do jej skonstruowania wystarczy aparat pojęciowy i argumenty Schellinga – to należałoby przedyskutować. Wskazał on jednak drogę, na której filozofia podmiotu mogłaby i musiałaby odzyskać swoją siłę i ważność; drogę, wskazującą poziom zjawiska. A to wymaga – tak jak przy wszystkich pytaniach podstawowych – najtrudniejszej i najbardziej odpowiedzialnej pracy myśli.

Myślenie współczesne zdradza skłonność do przypisywania konkretnemu podmiotowi całego szeregu specyficznych uwarunkowań (rzeczowych): uwarunkowania przez język, przez stosunki wzajemnego uznawania, przeszłe ideały, przydzielone niegdyś role i strategie, instytucje społeczne, wspólnotowe identyfikacje, instancje władzy, które wprowadzają równość interesów wszystkich itd. Uwarunkowania te nie stoją w sprzeczności z koncepcją Schellinga, lecz są jej uzupełnieniem i kontynuacją. W tym celu musimy dzisiaj odwołać się zwłaszcza do teorii z zakresu nauk społecznych i psychologii. Jednakże tymczasem zawieszenie filozoficznych rozważań na temat podmiotu (o tyle, o ile nawiązują one do Schellinga), byłoby

<sup>22</sup> I Schelling ma na temat wypowiedzi o związkach logicznych i rozwojowych między podmiotowymi strukturami takich obrazów świata, podobną koncepcję metodologiczną, jaką później – na (drugim) biegunie nauk społecznych – stworzył Max Weber; zrekonstruować związki w „hipotetycznej konstrukcji”, która dowodzi swych wniosków jedynie przez faktyczne zaistnienie jej następstw. Por. np. *Dzieła*, t. XIII, s. 241 i nast., s. 126 i nast., s. 168 i nast.; t. XIV, s. 5 i nast.; oraz Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1968), s. 190 i nast.

<sup>23</sup> Niebawem opublikuję szersze studium, które przedstawi stosowną interpretację historyczną „Pozytywnej filozofii” – z późnego okresu twórczości Schellinga.

wskazane tylko wówczas, gdyby – po pierwsze – ich przedmiot w ogóle nie istniał (przypominamy raz jeszcze w skrócie: puste miejsce podmiotu w każdej całościowej interpretacji świata, nieredukowalna indywidualność podmiotu jako Ducha i jej swobodne odnoszenie się do jej prezentacji w świecie, pozostawienie (*Lassen*), każdorazowe określanie jakości poprzez obrazy świata); po drugie – gdyby istniały zadowalające, względem nich alternatywne, teorie z dziedziny nauk społecznych lub psychologii. Chwilowo jednak nie widzę racji, by przyjąć któryś z wyżej wymienionych powodów.

Tłumaczyła Beata Paluszkiewicz