

Wolfdietrich SCHMIED–KOWARZIK
(KASSEL)

JA I EGZYSTENCJA.
PODSTAWOWE POSTULATY I WYZWANIA
FILOZOFII PRZYRODY SCHELLINGA

Moja wypowiedź nie będzie kolejną prezentacją filozofii Schellinga¹, lecz próbą odczytania jej głównych postulatów i skierowanego do nas wyzwania. W szczególności zajmę się trzema zagadnieniami:

1. przejściem od filozofii transcendentalnej do filozofii przyrody,
2. problematyką filozofii przyrody w systemie filozoficznym,
3. stosunkiem filozofii przyrody do nauk przyrodniczych i problemów ekologii.

Ponieważ filozofia Schellinga ulegała ciągłej ewolucji, wydaje się konieczne – przynajmniej w części pierwszej – naszkicowanie genezy omawianych problemów. Ze względu na ograniczenia czasowe jestem zmuszony poprzestać na tym, co najbardziej istotne: ukażę zatem dzieło Schellinga w wyraźnej opozycji z jednej strony wobec Fichtego i z drugiej strony – wobec Hegla.

1. Przejście od filozofii transcendentalnej do filozofii przyrody

Od roku 1794 Fichte, a w kilka miesięcy później również Schelling, zaczęli w szybkim tempie budować zręby systematycznej filozofii transcendentalnej. Obaj uważali, że koniecznym warunkiem wszelkiego filozofowania jest to, co Kant nazywał „pierwotnie syntetyczną jednością apercepcji”, która nie jest poznawalna obiektywnie przez zmysły, lecz dostępna jedynie w bezpośrednim odniesieniu do siebie oglądu intelektualnego: „Ja jestem”. Przyjmując ten sam punkt wyjścia odtwarzali transcendentalną genezę samowiedzy filozofującego Ja, która systematycznie przekraczała wszystkie inne formy świadomości – teoretyczne poznanie, praktyczne decydowanie, estetyczną wyobraźnię.

¹ Por. Wolfdietrich Schmied–Kowarzik, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)* w: G. Böhme (red.), *Klassiker der Naturphilosophie*. München 1989, s. 241–262.

Mimo że zakładali tę samą – uzyskaną przez ogląd intelektualny syntetyczną jedność myślenia i bytu w „Ja jestem”, od początku inaczej widzieli jej wewnętrzną hierarchię, co nie tylko różni ich poglądy, lecz stanowi nierozwiązywalną sprzeczność.

W „Ja jestem” jesteśmy świadomi pierwotnie syntetycznej jedności bycia sobą i myślenia siebie. Postrzeganie „Ja jestem” jako siebie samego zawiera dwa, nierozdzielnie ze sobą związane aspekty: pewność myślącego Ja i pewność istniejącego Jestem. Związek ten Fichte i Schelling wyjaśniali za pomocą niemal identycznych sformułowań. Cytuję Fichtego według *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794)²:

„(Ja) jest takie, jakie się ustanawia i ustanawia się takie, jakie jest, stąd też Ja jest dla Ja naturalne i konieczne.” (Fichte, I, 291).

Pogląd Schellinga sformułowany kilka miesięcy później w *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795)³ brzmi prawie jak echo:

„Moje Ja... jest, gdyż jest myślane i jest myślane, ponieważ jest... Jest więc tylko dlatego, że samo myśli siebie i myśli siebie tylko dlatego, że jest.” (Schelling, I, 167).

Mimo tego samego punktu wyjścia, inaczej jednak – początkowo nieświadomie – rozkładali akcenty w pierwotnie syntetycznej jedności „Ja jestem”: Fichte kładł większy nacisk na pewność myślenia Ja, a Schelling na pewność istnienia Jestem⁴. Fichte pytał od początku o pewność naszego poznania, widząc jej konieczny warunek w pewności „Ja jestem Ja”, Schelling natomiast stawiał problem inaczej:

„Musi istnieć ostateczny punkt rzeczywistości, z którego wszystko się wywodzi... ten ostateczny kres ludzkiej wiedzy nie może szukać podstaw swej rzeczywistości w czymkolwiek innym... Pierwotnie ustanowiliśmy jedynie ostateczną podstawę rzeczywistości każdej wiedzy..., w której łączą się zasada bytu i zasada myślenia...”

Jestem! Moje Ja zawiera byt, który wyprzedza wszelkie myślenie i przedstawienie” (Schelling, I, 162–3).

Takie ujęcie prymatu pewności istnienia w syntetycznej jedności myślenia i bytu Schelling rozszerzał stopniowo – najpierw zresztą nie zdając sobie z tego sprawy – poza granice filozofii transcendentalnej. Już w *Philosophische Briefe*

² Fichte jest cytowany w tekście według: Johann Gottlieb Fichte, *Werke in 6 Bden.*, Darmstadt 1962.

³ Schelling Wilhelm Joseph w: *Schellings sämtliche Werke in 14 Bden.*, Stuttgart/Augsburg 1856 i nast.

⁴ Prymat egzystencji został przez Schellinga dokładniej sprecyzowany dopiero w późniejszych interpretacjach własnego rozwoju filozoficznego – por. wykład monachijski *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1833), X, 3 i nast. Wyróżniając pojęcie egzystencji, odwołuje się zatem do późniejszego użycia tego terminu. Jednocześnie przez dobór cytatów staram się wykazać, że taki rozkład akcentów pojawiał się jako motyw już u młodego Schellinga.

über Dogmatismus und Kritizismus (1795) – co prawda tylko w odniesieniu do Spinozy – pisał o oglądzie intelektualnym w szerszym znaczeniu, pojmując go jako bezpośrednie „doświadczenie, które zdąża ku życiu i istnieniu.” (Schelling, I, 319).

Pewność istnienia nie ogranicza się jednak wyłącznie do „Ja jestem” i dlatego jej problematyka nie mieści się w ramach filozofii transcendentalnej. W roku 1797 Schelling dokonał decydującego przełomu, stawiając po raz pierwszy zagadnienie filozofii przyrody. W *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) czytamy już na początku:

„Każdy obiekt, który ma być przedmiotem filozofii, trzeba uznać za bezwzględnie konieczny... Tego, co konieczne, nie znajdziemy jednak w żadnej pojedynczej rzeczy... Jest ono bowiem samym bytem..., a sam byt jest ciągłym działaniem przyrody... (na marginesie:) realność przyrody bierze się z niej samej, jest jej wytworem – zorganizowaną przez siebie i organizującą się całością.” (Schelling, III, 11–17).

Już w tym miejscu Schelling problematyzuje przyrodę jako układ istnienia, do którego przynależymy przez to, że istniejemy. Chciałbym jednak przypomnieć również dalsze etapy rozwoju filozofii transcendentalnej, które przyczyniły się do wyodrębnienia filozofii przyrody.

W latach 1799–1800 Schelling próbował dokonać głębokiego podziału pomiędzy filozofią transcendentalną a filozofią przyrody, czego podsumowaniem jest przede wszystkim *System idealizmu transcendentalnego* (1800). Filozofia przyrody pojmuje przyrodę jako produktywny układ istnienia, który wyłania z siebie wszystkie postacie bytu – od materii do inteligencji i osiąga „cel najwyższy” w tym „co nazywamy rozumem, w którym przyroda całkowicie powraca do siebie. Stanowi to jawne świadectwo, że przyroda pierwotnie tożsama jest z tym, co w nas zostaje rozpoznane jako coś inteligentnego i świadomego” (Schelling, III, 342).

W *Systemie idealizmu transcendentalnego* filozofia transcendentalna została dokładnie zreinterpretowana. Nie jest już – jak „teoria wiedzy” Fichtego – zamkniętą w sobie dyscypliną fundamentalną, do której dołączają różne nauki szczegółowe, lecz dziedziną otwartą na różne przejawy rzeczywistości: przyrodę, historię, sztukę, z których każda zawiera własny układ istnienia.

W trakcie redagowania Wprowadzenia do *Systemu...* Schelling uświadomił sobie jednak, że niemożliwe jest paralelne przeciwstawienie filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej, ponieważ nie są one w stosunku do siebie symetryczne. Oto jedno z najbardziej jednoznacznych uzasadnień:

„Skoro dla filozofa transcendentalnego pierwotna realność przysługuje tylko temu, co podmiotowe, to również w wiedzy tylko jej stronę podmiotową uczyni on swym bezpośrednim przedmiotem: strona przedmiotowa (to, co istnieje obiektywnie) staje się dla niego przedmiotem tylko pośrednio. (...) wobec aktu wiedzy zanika przedmiot jako taki (istniejący). Wiedza transcendentalna jest zatem wiedzą o wiedzy, o ile ta jest czymś czysto podmiotowym.” (Schelling, III, 345).

Pogląd ten stanowi zaczątek koncepcji absolutnego „systemu filozofii”, sformułowanej w następnych pismach z 1800 roku. Szczegółowy tok rozumowania został odtworzony w studium *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme auszulösen* (wydanie ze stycznia 1801).

W pracy tej Schelling zdecydowanie umiejscowił filozofię transcendentalną u źródeł właściwego „systemu filozofii”. Spoglądając wstecz przypisywał zatem opublikowanemu kilka miesięcy później *Systemowi idealizmu transcendentalnego* rolę wprowadzenia do systemu filozofii, podobnie jak sześć lat później uczynił to Hegel, który od początku dostrzegał analogiczną zależność pomiędzy *Fenomenologią ducha* a *Systemem filozofii*.

Filozofia transcendentalna jest według Schellinga „filozofią o filozofowaniu”, a nie „filozofią samą w sobie”. Wprawdzie nie ulega wątpliwości, że „filozofia o filozofowaniu jest subiektywnie pierwsza (w odniesieniu do filozofującego podmiotu)” (Schelling IV, 84), mimo to nie jest jednak częścią „systemu filozofii”, którego zadaniem jest filozoficzne pojmowanie rzeczywistości w jej materialnych przejawach.

Zasadnicze pytanie, jakie stawia sobie Schelling – a później Hegel w *Fenomenologii* – dotyczy możliwości metodycznego oddzielenia „podmiotowej świadomości” od bezpośredniej pewności Ja i pewności istnienia w „Ja jestem”, a zatem możliwości osiągnięcia absolutnego – rozumowego – poznania rzeczywistości poprzez jej istniejące formy.

W studium *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) Schelling dowodzi, że przejście od subiektywnej filozofii świadomości do absolutnego systemu poznania rzeczywistości może dokonać się tylko przez powrót do stanu sprzed pierwotnej syntetycznej jedności „Ja jestem” i „metodyczną abstrakcją od podmiotowych więzów Ja w oglądzie intelektualnym. Podmiotową jedność podmiotu i przedmiotu, rozumu i rzeczywistości, w której całościowym – obiektywnie istniejącym – układzie postrzegamy siebie jako obecną w nim od zawsze podmiotową jedność obdarzoną samowiedzą. Metodyczna abstrakcja od podmiotowych więzi Ja nie podważa wiedzy o naszej wiedzy ani też pewności naszej egzystencji, sprowadza ją tylko do bardziej pierwotnej tożsamości i rzeczywistości.

„Abstrahując od czynności oglądu w oglądzie intelektualnym wyłączam (czyli to nieświadomie) podmioto–przedmiot z jego własnego oglądu, lecz nie z mojego. Pozostaje on nadal w moim oglądzie jako mój konstrukt i wiem, że mam do czynienia tylko z własnym konstruktem. Teraz chodzi o to, żeby uczynić podmioto–przedmiot na tyle przedmiotowym i do tego stopnia wydobyć z siebie, żeby stopił się w jedno z przyrodą (jako wytwór). Moment, w którym staje się on przyrodą, jest tym samym momentem, w którym jego nieograniczoność prze-radza się w Ja, a przeciwstawienie Ja i przyrody, dokonywane zwykle w naszej świadomości, całkowicie zanika.” (Schelling, IV, 91).

Nie będę zajmować się szczegółową interpretacją tego fragmentu. Zacytowałem go jedynie dlatego, że cofanie się do pierwotnego oglądu Absolutu stało się

sześć lat później przedmiotem ostrej polemiki Hegla we wstępie do *Fenomenologii ducha* (1807). Proponowana przez Hegla droga od podmiotowej świadomości do przedmiotowego systemu jest dokładnym przeciwieństwem rozwiązania Schellinga. Hegel próbował wykazać, że podmiotowa świadomość, cofając się pamięcią przez wszystkie stadia świadomości, w końcu czuje się zmuszona świadomie – refleksyjnie – poświęcić samą siebie „absolutnej wiedzy”. Zachodzi to wtedy, gdy podmiotowa świadomość pojmuje, że „dialektyczny ruch”, któremu ulega, nie jest subiektywnym doznaniem, lecz przejawem logiki rozumu, która wymusza zarazem zanegowanie podmiotowej świadomości przez nią samą, co stanowi „ofiare” poniesioną dla włączenia się w dialektyczny ruch ducha w absolutnym systemie.

Nie będę w tym miejscu dokonywać oceny obu rozwiązań⁵. Chciałbym tylko podkreślić zasadniczą różnicę: Obaj filozofowie zmierzają do tego samego celu – absolutnej tożsamości rozumu i rzeczywistości. Schelling próbuje dojść do niej, cofając się do pierwotnego oglądu naszego egzystencjonalnego „włączenia” w rzeczywistość. Hegel chce osiągnąć to samo przez świadome, refleksyjne poświęcenie podmiotowej świadomości na rzecz „absolutnej wiedzy” rozumu samego w sobie.

Zanim przystąpię do omówienia filozofii przyrody w całościowym systemie rzeczywistości Schellinga, pozwolę sobie na krótkie uzupełnienie kontrowersji między Heglem a Schellingiem.

Schelling potrzebował wiele czasu, żeby odpowiedzieć na wyzwanie Hegla. Swoją metodologiczną formułę przedstawił publicznie dopiero w pierwszym wykładzie wygłoszonym w Erlangen *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821), w którym nie tylko bronił swojej koncepcji, lecz również uczynił zdecydowany krok naprzód. Filozofia przyrody nie była już wtedy jednak głównym przedmiotem jego zainteresowań: od roku 1809 dominuje w nich problem wolności człowieka i – od początku pracy na *Weltalter* w latach 1811–1813 – problem czasowości i historyczności świata, w którym zostaliśmy wrzuceni. Tym samym późna filozofia Schellinga zradykalizowała się, stając się *explicite* filozofią egzystencji, którą sam autor nazywał „filozofią pozytywną” w odróżnieniu od negatywnej filozofii rozumu. W tym miejscu chciałbym nawiązać do wątku filozofii transcendentalnej we wspomnianym wykładzie. Nigdy dotąd Schelling nie wypowiadał się tak jednoznacznie na temat prymatu egzystencji przed myśleniem. Na tym etapie nie wystarczył już ogląd intelektualny pierwotnej jedności rozumu i rzeczywistości, ponieważ w konfrontacji z systemem filozoficznym Hegla okazywało się, że rozum wciąż uzurpuje sobie prawo do pierwszeństwa przed egzystencją, sprowadzając ją do roli przedmiotu myślenia. Uznanie prymatu egzystencji jako absolutnego podmiotu możliwe jest jedynie wówczas, gdy myślenie poprzez wolną decyzję pozbawia się pierwszeństwa i jako myślenie, jako absolutna „wola wiedzy” w „ekstazie” przekracza siebie.

⁵ Por. Wolfdietrich Schmied-Kowarzick, *Das spekulative Wissen und die Ekstasis des Denkens*, w: H. P. Duerr (red.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a. M. Bd. II, s. 112–138.

Samo myślenie nie wycofuje się w „ekstazie” – jest przecież istniejącym myśleniem. Oddaje tylko odwieczne pierwszeństwo istnieniu, w którym samo się zawiera i które próbuje ogarnąć myśleniem.

„Nie trzeba więc pytać, w jaki sposób upewniam się o realności tej wiedzy. Albowiem... w tym poświęceniu siebie, w tej ekstazie, w której Ja, jako Ja, rozpoznaje siebie jako absolutną nie-wiedzę, absolutny podmiot staje się dla mnie bezpośrednio najwyższą realnością. Ustanawiam absolutny podmiot przez moją nie-wiedzę (w ekstazie). Nie jest on dla mnie przedmiotem, o którym wiem, wiedząc, lecz absolutnym podmiotem, o którym wiem, nie wiedząc, i który ustanawiam właśnie przez moją nie-wiedzę” (Schelling, IX, 223).

2. Problematyka filozofii przyrody w systemie filozoficznym

Cofnijmy się do roku 1801. Już od pierwszych dni tego roku Schelling – wyprzedzając Hegla zaledwie o kilka miesięcy – rozpoczął dzieło tworzenia systemu filozoficznego absolutnej tożsamości rozumu i rzeczywistości. Świadectwem ich równoległych dokonań jest pierwodruk *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* Hegla (1801) oraz artykuły w wydawanym wspólnie periodyku „Kritischer Journal der Philosophie” (1802/03). Już wtedy pojawiły się – początkowo niedostrzegalne – załóżki późniejszych sporów filozoficznych, z czasem coraz bardziej widoczne w obydwu systemach⁶.

System Schellinga opierał się na filozofii przyrody jako fundamentalnym układzie rzeczywistości, w którym jesteśmy włączeni my sami; obok stawał filozofię idei lub historii. Trzecim elementem były problemy sztuki, religii i filozofii, które łączyły obie części systemu.

Ogłoszony kilkanaście lat później projekt systemu Hegłowskiego był już w samej strukturze sprzeczny z koncepcją Schellinga. Podstawę systemu Hegla stanowiło czyste myślenie myślenia w „logice”, poprzedzającej „filozofię przyrody”, w której przyroda nie była samoistnym układem sensów, lecz jedynie przedmiotem poznania. Trzecią część systemu stanowiła filozofia ducha.

Z punktu widzenia Schellinga koncepcja systemu Hegla wydawała się wyniesioną do Absolutu „teorią wiedzy” Fichtego i groziła udaremieniem wszystkich przedsięwzięć, które były podejmowane przeciwko Fichtemu w celu problematyzowania rzeczywistości w jej produktywnym kontekście istnienia. Różnica perspektyw, zauważalna już wcześniej, w filozofii transcendentalnej Hegla i Schellinga ujawniła się na nowo na wyższym poziomie absolutnego systemu. Zasadnicza różnica dzieląca obu filozofów polegała tym razem również na niewielkim przesunięciu

⁶ Por. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Verbindendes und Trenndes in der Naturphilosophie Schellings und Hegels*, w: „Hegel-Jahrbuch” 1990.

akcentów w określeniu prymatu tożsamości tego, co subiektywne i tego, co obiektywne – rozumu i rzeczywistości. Hegel uznawał prymat pojmującego rozumu, a Schelling istniejącej rzeczywistości⁷.

Dla uwypuklenia tej różnicy przypomnę Heglowskie określenie absolutnej idei i jej metody przytoczone na końcu „wielkiej” i „małej” logiki. Hegel określa w niej ideę jako coś „ogarniającego” siebie i innych, jako „ogarniającą podmiotowość” (Hegel, 8, 373)⁸ ruchu myśli, która ogarnia również byty różne od niej samej i prowadzi do samowiedzy ducha, spełniając w ten sposób dialektyczną formułę „tożsamości tożsamości i nietożsamości”.

„Idea ma nie tylko ogólny sens prawdziwego bytu, jedności pojęcia i rzeczywistości lecz również bardziej szczegółowy sens subiektywnego pojęcia i obiektywności. Samo pojęcie jako takie jest już bowiem tożsamością siebie i rzeczywistości” (Hegel, 6, 466).

Metodę dialektyczną opracowaną w „logice” Hegel stosował również w „filozofii przyrody” i „filozofii ducha”. Zwłaszcza w filozofii przyrody nie pytał o istniejący układ rzeczywistości jako element pośredniczący w samej naturze, lecz widział jej miejsce jedynie w pojmującym układzie zapośredniczenia poznania przyrody⁹.

Schelling w swoim systemie filozofii również dążył do eksplikacji absolutnej tożsamości tego, co podmiotowe i tego, co przedmiotowe, rozumu i rzeczywistości. Także on podkreślał, że tylko rozum może wyrazić tę tożsamość. W wykładzie *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (1804) pisał:

„Pierwszym warunkiem każdej wiedzy jest to, że jest ona zarazem tym, co wie i tym, co jest wiedziane... Poznanie, w którym wieczna tożsamość rozpoznaje samą siebie, jest właśnie rozumem” (Schelling, VII, 137/141).

W rozumie rozpoznaje się nie tylko rozum, również Absolut w swej absolutnej tożsamości rozumu i rzeczywistości, myślenia i bycia:

„Absolutem jest to, co jest bezpośrednio przez swoją ideę lub to, do którego idei jest przypisane; to czego idea jest bezpośrednią afirmacją bytu... Wszystko, co jest – jeśli jest – jest absolutną tożsamością.” (Schelling, VII, 149/156).

Akcentowanie bytu w Absolutcie sprawia, że Schelling – w przeciwieństwie do Hegla – nie wywodzi swojej teorii od jednego dialektycznego ruchu, obejmującego cały system, lecz najpierw problematyzuje dwa ruchy pośredniczące, które

⁷ Mówiąc o rzeczywistości nie mamy na myśli świata zjawisk postrzegalnych zmysłami, ani tym bardziej świata obiektywnych spostrzeżeń naukowych, lecz związek egzystencji przyrody i historii – do którego sami przynależymy, żyjąc i działając – dostępny nam jedynie przez ogląd intelektualny.

⁸ Hegel jest cytowany w tekście według: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Werke in 20 Bden.*, Frankfurt a. M. 1970.

⁹ Konsekwencjami wynikającymi stąd dla *Filozofii ducha* zajmowali się przede wszystkim Ludwig Feuerbach i Karol Marks. Por. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der Gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981.

odpowiadają dwom częściom systemu i nawzajem się przenikają. Ich wzajemne za pośredniczenia problematyzowane są w trzeciej części systemu – w sztuce, religii i filozofii. Pierwszy z dwóch ruchów pośredniczących, które przenikają się nawzajem, to twórczy proces przyrodniczy, z którego wyłania się nie tylko ludzka świadomość lecz również jej istniejący związek rzeczywistości, w który – istniejąc – jesteśmy nierozzerwalnie wpłątani, zaś drugi ruch to zapoczątkowany przez świadomość proces historyczny poznania, działania i twórczości człowieka, który urzeczywistnia się jedynie wówczas, gdy ogarnia przyrodę:

„Realny i idealny kosmos – każdy z nich – spełnia się w swojej absolutności w tym drugim, a przez to również w absolutnej tożsamości. Realny kosmos polega bowiem na tym, że to, co afirmowane jest w nieskończony sposób afirmującym, tzn. to, co afirmowane stanowi absolutną jedność z afirmującym. Kosmos idealny (polega) na tym, że to, co afirmujące jest zupełnie tym samym, co afirmowane.” (Schelling, VII, 208).

Jest oczywiste – wokół tego obracają się zresztą wszystkie wstępne wyjaśnienia do *Systemu filozofii* Schellinga – że oba te ruchy można określić jedynie pod warunkiem założenia ich tożsamości. Zrozumienie istniejącego układu rzeczywistości przyrody byłoby zupełnie niemożliwe, gdyby zmierzająca do niego filozofia przyrody nie zakładała już w pierwszym zdaniu, że pojmując rozum może naśladować istniejący układ rzeczywistości. W systemie filozoficznym nie można również wyobrazić sobie filozofii poznania, która będąc częścią filozofii historii nie uznawałby samej siebie (w samopoznaniu) za prawdziwą formę poznania rzeczywistości. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z filozofią transcendentalną, a ta nie może – co Schelling wykazał jednoznacznie w studium *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) – być elementem systematycznej filozofii rzeczywistości.

Od chwili narodzin filozofii przyrody znaleźliśmy się więc, według polemicznego sformułowania Hegla, jak wystrzeleni z pistoletu – w absolutnej tożsamości dwóch ruchów: procesu powstawania przyrody i procesu pojmowania przyrody, przy czym oba ruchy muszą odpowiadać sobie strukturalnie również pod względem potencji różnicujących:

„Każdemu sposobowi bycia afirmowanym w kosmosie realnym odpowiada taki sam sposób afirmowania w idealnym... Kosmos realny i idealny są jednym i tym samym kosmosem... Kosmos realny i idealny zespalają się w absolutną tożsamość w rozumie” (Schelling, VII, 204).

Jednak wypowiedź ta nie prowadzi do Hegla. Schelling kładzie bowiem nacisk na tożsamość w różnicy i różnicę w tożsamości, które nie sprowadzają się do tego samego. W filozofii przyrody chodzi o zrozumienie istniejącego układu rzeczywistości przyrody, a to możliwe zaś jest jedynie przy zachowaniu różnicy w tożsamości, ponieważ istniejący układ za pośredniczenia przyrody, (do którego przynależymy

przez nasze istnienie) i rozumiejący układ zapośredniczenia (który poznając ogarnia przyrodę) są zarazem tożsame i różne. Dzięki temu możliwe jest myślenie bytu i rozumienie rzeczywistości.

Abstrahując od tego, czy projekty systemu filozofii Schellinga mogą rzeczywiście rozwiązać stawiane przez siebie problemy, nie należy jednak odrzucać postulatu filozoficznego ujęcia układu rzeczywistości przyrody, historii i ich zapośredniczenia, w który jesteśmy włączeni poprzez poznawanie, działanie i tworzenie. Zwłaszcza w późniejszych pracach Schelling podkreślał, że takie ujęcie nie jest celem samym w sobie, lecz służy naszemu przetrwaniu w historii¹⁰.

Mimo, że również pozostałe ważne rozróżnienia metodologiczne Schelling wprowadził dopiero w polemicznych wobec Hegla wykładach z Erlangen, Monachium i Berlina¹¹, nie ulega wątpliwości, że już w latach 1801 do 1806, w pracach nad systemem, a zwłaszcza w eksplikacjach z dziedziny filozofii przyrody, uznawał prymat istniejącego układu rzeczywistości w tożsamości rozumu i rzeczywistości. Stanowisko to zostało sprecyzowane w fascynującej formie w *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806):

„Sam byt, bez względu na rodzaj i formę, musi wydawać się cudem każdemu, kto go postrzega, napełniać umysł zdumieniem... W każdej części rzeczywistości samo istnienie jest czymś bezzałożeniowym, nieskończonym, tylko przez siebie uchwytym; któż mógłby jednak bez głębokiego poruszenia całości świata dostrzec w nim ten wiecznie żywy, brzemienny życiem nurt, który rozlewa się poza wszystkie brzegi, pokonuje wszystkie ograniczenia, a potem ogranicza się znowu, lecz nie pozostaje w miejscu i nie da się uchwycić!... Ponieważ substancja (bo tak możemy określić coś, co jest samym istnieniem) nie byłaby niczym innym jak czystym pragnieniem potwierdzenia bez... żadnej podstawy i określenia poza tym, że w nieskończony sposób jest, nie mogłaby wykluczać żadnej formy, rodzaju i stopnia realności, lecz sama, zgodnie z koniecznością swej istoty, byłaby wszystkimi formami i koncepcjami z tego tylko powodu, żeby nimi być i w nieskończony sposób mieć i potwierdzać siebie w sobie. Każde istnienie jest bowiem jedynie samoobjawieniem istotnej natury.” (Schelling, VII, 198–199).

Celowo zacytowałem początkowy fragment *Aphorismen über die Naturphilosophie* Schellinga. Marzycielski ton tego właśnie wywodu stał się bowiem przedmiotem drwin Hegla w przedmowie do Fenomenologii ducha. Mimo wszystko Hegel

¹⁰ Na temat późnej filozofii Schellinga por. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie*, Kastelaun/Ratingen 1972 oraz Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*. Wiener Diss. 1963.

¹¹ Frapującą paralelę pomiędzy krytyką Hegla przez późnego Schellinga a krytyką Hegla przez młodego Marksa ukazałem w *Ansätze einer materialistischen Kritik der Hegelschen Logik bei Schelling*, w: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981, s. 247–261.

nie miał racji – osiągnięcia Schellinga w dziedzinie filozofii przyrody są niewątpliwie najbardziej wszechstronną próbą ujęcia przyrody jako układu rzeczywistości, nieporównywalną z dokonaniem poprzedników i kontynuatorów.

Chciałbym jeszcze, choć w kilku zdaniach, przedstawić główne tezy filozofii przyrody Schellinga.

Aby pojąć przyrodę jako rzeczywistość, ujawniającą się we własnych wytworach, musimy przyjąć trzy zasady, wymienione już przez Schellinga w *Einleitung zum Entwurf eines System der Naturphilosophie* (1799). Zasady te nigdy nie działają osobno, lecz wspólnie konstytuują proces przyrodniczy:

1. zasada czystej, nieskończonej produktywności przyrody, jej absolutna podmiotowość i aktywność pochodząca z niej samej, działająca w całym procesie przyrodniczym. Gdyby nie było dwóch pozostałych zasad, proces przyrodniczy byłby jednorazową eksplozją, która wstrząsnęła kosmosem albo – według określenia samego Schellinga – momentalną przemianą bez uzyskania określonych form i wytworów. Konieczna jest zatem:

2. zasada przeciwna pierwszej, lecz nie pochodząca z zewnątrz. Jest to zasada samouprzedmiotowania produktywnej przyrody. Zasada ta jest skierowana – odwrotnie niż pierwsza – na rezultat procesu przyrodniczego, na wytwór, będący efektem procesu. W chwili osiągnięcia ostatecznego rezultatu, proces musiałby się zakończyć, a produktywność przyrody zostałaby wyczerpana. Dzieje się jednak inaczej, gdyż obie zasady ścierają się ze sobą. Druga kieruje się przeciwko coraz to nowym wytworom, a pierwsza przeciwstawia jej nieskończoną produktywność. Właśnie taka sytuacja wymusza działanie: zasady trzeciej – pośredniczącej. Dwie pierwsze zasady znosiłyby się bowiem wzajemnie i nie dopuszczały do utworzenia konkretnych form, gdyby sprzeczność pomiędzy nimi nie owocowała nowym związkiem, z którego wyłaniają się bardziej złożone zapośredniczenia. Przyrodę poznajemy w konkretnych postaciach, ale te nie są czymś stałym i niezmiennym – są dynamicznymi ośrodkami zapośredniczenia, dzięki którym proces przyrodniczy realizuje się jako ustawiczny rozwój.

Wzajemne oddziaływania trzech zasad Schelling opisywał za pomocą metamorfozy rzeki, która tworzy wiry – ciągle odnawiające się w nurcie określone postaci tego samego nurtu.

Niniejszym przedstawiliśmy krótko ogólne zasady, które musimy uwzględnić, chcąc zrozumieć przyrodę jako działający sam przez się proces stawania się. Jeszcze krócej przypominamy trzy dziedziny procesów tworzenia. Wszystkie trzy wymienione zasady działają bowiem w trzech wielkich dziedzinach: procesów materialnych, chemicznych i organicznych, przy czym w każdej z dziedzin dominuje inna zasada, stanowiąc o tzw. potencji.

Podczas gdy fizyka jako odrębna nauka zajmuje się gotową substancją materialną, rozczłonkowaną w przestrzeni i wyposażoną w określone, postrzegalne

siły przyciągania i odpychania, filozofia badająca proces przyrodniczy rekonstruuje przede wszystkim proces powstawania i formowania materii, którą należy rozumieć jako połączone twórcze działanie kosmicznych sił podstawowych: sił ekspansji (w której widzialną formą jest promieniowanie światła) i działającej przeciwnie siły przyciągania (która ujawnia się jako ciężar). Materia jest dynamicznym połączeniem tych dwóch sił podstawowych. Tworząc statyczne ciała materia nie zastyga w bezruchu, lecz jest ciągłym współoddziaływaniem światła i ciężaru – dziś powiedzielibyśmy raczej: energii i masy. Podkreślamy, że Schellingowi nie chodziło o powstawanie odrębnych, pojedynczych cząstek. Dynamiczny, energetyczno-materialny proces tworzenia materii przez zagęszczenie należy rozpatrywać jako część totalnego procesu ciągłych przemian, zachodzących w kosmicznym polu działania sił podstawowych, które w pierwszej potencji realizują się przez łączenie materii.

Chemia jako odrębna nauka zajmuje się gotowymi, zróżnicowanymi ilościowo formami materii; bada dostrzegalne w nich zjawiska łączenia się i rozpadu. Filozofia przyrody Schellinga dokonuje natomiast rekonstrukcji totalnego kontekstu tych przemian, zachodzących w drugiej potencji. Procesy te należy interpretować jako nowe, spotęgowane działania połączonych przeciwstawnych sił pierwszej potencji. Warto zauważyć, że Schelling, jako jeden z pierwszych w historii nauk przyrodniczych, dostrzegał współzależność pomiędzy magnetyzmem a elektrycznością i uważał, że wszystkie zjawiska chemiczne można sprowadzić do elektrycznych procesów przewodzenia wewnątrz materii. Stwierdzenia te nie opierały się wyłącznie na intuicji – były wynikiem refleksji, której przedmiotem w filozofii przyrody nie są poszczególne substancje i ich zewnętrzne przyczyny, lecz ogół zjawisk, które w dynamicznych układach składają się na całościowy proces powstawania przyrody. „Organem” filozofii przyrody jest myślący rozum, bo tylko on może pojąć przyrodę jako istniejącą rzeczywistość.

Biologia jako odrębna nauka zakłada z góry życie organiczne i bada jedynie różnorodność jego form. Filozofia przyrody ma inne zadania. Przede wszystkim więc wyjaśnia powstanie z przeciwnych procesów łączenia i rozpadu drugiej potencji nowej pośredniej postaci trzeciej potencji – czyli organizm. Organizm jest nową postacią zespolonych sił przyrody, która może odtwarzać się jako postać, po pierwsze dlatego, że dokonuje wymiany materii z nieorganiczną przyrodą i po drugie, ponieważ przez zespolenie płciowe śmiertelnych jednostkowych form przyczynia się do procesualnego zachowania gatunku. Organizm poddany działaniu sprzecznych ze sobą podstawowych sił przyrody należy zatem postrzegać jako przejaw różnicującego się procesu ewolucji, który prowadzi do powstawania wciąż indywidualizujących się form w obrębie coraz bardziej złożonego gatunku¹².

¹² Por. bardziej wyczerpujące prace na temat: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 1984 oraz pozycja cytowana w przypisie 1.

Zapoznając się z filozofią Schellinga, tę właśnie jej część uznaje się zwykle za najbardziej fascynującą. Wielu przedstawicieli biologii teoretycznej jest zwolennikami, a nawet kontynuatorami niektórych wątków Schellingańskiej filozofii przyrody.

Na koniec wypada jeszcze zauważyć, że ludzka świadomość również jest wytworem organicznego procesu ewolucji, a jej powstanie – rezultatem działania przeciwnych sił organicznych. Świadomość – choć związana ze swą organiczną podstawą – nie jest jednak – mimo to – materialnym przejawem procesu przyrodniczego. W oparciu o nowe – własne – zasady poznania, działania, kształtowania tworzy ona idealną podstawę nowego szeregu historycznych form praktyki ludzkiej, o których traktuje druga część systemu filozofii Schellinga – filozofia historii – dostępna niestety tylko we fragmentach¹³.

3. Stosunek filozofii przyrody do nauk przyrodniczych i problemów ekologii

Od czasów Arystotelesa chyba żaden z wielkich filozofów nie pasjonował się tak bardzo badaniami przyrodniczymi jak Schelling. Interesowały go dyskusje dotyczące podstawowych zagadnień wszystkich dyscyplin przyrodznawstwa – od fizyki i chemii do biologii i medycyny; chętnie uczestniczył też w badaniach eksperymentalnych. Z pewnością jego wykłady i pisma z filozofii przyrody wywarły pewien wpływ na kilku znanych badaczy. Większość jednak ignorowała jego teoretyczne osiągnięcia; nie tylko przyrodnicy, ale niektórzy filozofowie od 180 lat skłonni są pomijać milczeniem jego wielki projekt.

Warto zatem podkreślić podstawową różnicę między filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi i wyraźnie uświadomić sobie odmienny punkt widzenia każdej z tych dziedzin.

Problematyzując przyrodę w filozofii przyrody, Schelling zawsze rozumiał ją jako istniejący układ rzeczywistości, do którego należymy również i my sami – świadome istoty przyrodnicze. Jednoznacznie dystansował się od pojmowania przyrody jako przedmiotu naszego teoretycznego poznania i praktycznego oddziaływania. Wszystkie nauki w czasach nowożytnych, począwszy od Descartesa, opierają się właśnie na tym podstawowym podziale podmiotowo–przedmiotowym, a ich teoretyczny i techniczny sukces zależy od stopnia, w jakim, dla osiągnięcia czystej obiektywności, potrafią pozbawić swój przedmiot subiektywnych odniesień i skonstruować przedmiot poznania według zasad czysto matematycznych i kategorii intelektu poznającego podmiotu.

¹³ Na temat filozofii historii Schellinga zob. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Freiheit – Recht – Geschichte*, w: H. M. Pawlowski, St. Smid, R. Specht (red.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart–Bad–Cannstatt 1989, s. 313–333.

Różnicę między filozofią przyrody a naukami przyrodniczymi można wyjaśnić najprościej odwołując się do Kanta¹⁴. Filozofia przyrody Schellinga przejmuje – rozwiniętą metodologicznie – problematykę refleksyjnych sądów i regularnych idei *Krytyki władzy sądenia*; natomiast nauki przyrodnicze – według *Krytyki czystego rozumu* – konstytuują przedmioty i zasady poznania na podstawie sądów określających. Posługując się sędami określającymi nigdy jednak nie dotrzemy do przyrody jako rzeczywistości samej w sobie, lecz zgodnie z określonymi kategoriami nauki konstytuujemy jedynie podmiotowe pola zjawisk, zachodzących zgodnie z prawami przyczynowymi i dostępnymi tylko naszym możliwościom technicznemu. Ponieważ – istniejąc – uczestniczymy w przyrodzie, która jest rzeczywistością samą w sobie, musimy dążyć w oparciu o refleksyjną władzę sądenia do zrozumienia siebie właśnie w kontekście przyrody.

Filozofia przyrody nie oddala się od doświadczenia bardziej niż nauki przyrodnicze. Jest raczej odwrotnie, nawet wówczas, jeśli sama uważa się za „spekulatywną fizykę”. Każda z tych dziedzin ma po prostu inny związek z doświadczeniem, co znajduje jednoznaczne potwierdzenie również w *Krytyce władzy sądenia*. Sam Schelling uważa doświadczenie za miarę wartości filozofii przyrody:

„Nie tylko wiemy cokolwiek, ale pierwotnie w ogóle nie wiemy nic inaczej jak przez doświadczenie i za pomocą doświadczenia, i dlatego cała nasza wiedza składa się ze zdań doświadczalnych” (Schelling, III, 278).

Doświadczenie w tym znaczeniu to nie naukowa empiria lecz żywy związek ze środowiskiem, do którego – jako doświadczający – przynależymy. Jego doświadczenie – dzisiaj powiedzielibyśmy: doświadczenie Lebensweltu – nie uwzględnia podziału na podmiot i przedmiot. W czasach Schellinga zwłaszcza Goethe posługiwał się właśnie takim pojęciem doświadczenia, czyniąc z niego podstawę swoich fenomenologicznych badań przyrodniczych¹⁵.

Jakkolwiek Goethe i Schelling doskonale rozumieli się w swoich badaniach nad przyrodą i wzajemnie inspirowali, nie można pominąć zasadniczej różnicy w ich intencjach. Dla Goethego punktem wyjścia były fenomenologiczne (doświadczone) badania przyrodnicze, których wyniki starał się, korzystając z niektórych wątków filozofii Schellinga, ująć w całościową teorię przyrody. Schelling natomiast tworzył filozofię przyrody opartą wyłącznie na rozumieniu: Jej rozwój teoretyczny mieścił się wprawdzie całkowicie w sferze myślącego rozumu, lecz rezultaty musiały być zgodne z doświadczeniem Lebensweltu. Dokładniej: z jednej strony pojmowanie procesu przyrodniczego w filozofii Schellinga strukturalizuje kontekst doświadczenia

¹⁴ Por. rozdział „Die Bestimmung der Natur bei Kant” w: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 1984, s. 19–34.

¹⁵ Zob. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Ist Goethes Naturanschauung noch eine Herausforderung gegenüber der heute herrschenden Naturwissenschaft?* w: Leviathan 14/1 (1986), s. 61–77.

Lebensweltu, z drugiej strony – poprzez żywotność naszego doświadczenia włączeni jesteśmy w pojmowany przez nas proces przyrodniczy.

Fenomenologiczne pojęcie doświadczenia, przyjmowane – choć z różnym rozkładem akcentów – zarówno przez Goethego jak i Schellinga – należy wyraźnie odróżnić od naukowej empirii. Empiria redukuje w zasadzie doświadczenie do zmysłowego rejestrowania danych wyizolowanych z kontekstu doświadczenia, które można – posługując się regułami matematycznymi i kategoriami intelektu – wpisać w kontekst wyjaśnień. Takie rozumienie empirii naukowej pociąga za sobą metodologiczną konieczność nie tylko zerwania żywej więzi doświadczającego podmiotu z kontekstem doświadczenia, lecz również zniszczenia samego kontekstu.

Uświadomienie sobie tej różnicy pozwala zrozumieć, dlaczego Schelling, interpretując te same wyniki badań przyrodniczych, dochodził do zupełnie innych wniosków aniżeli przedstawiciele nauk przyrodniczych, których celem była kategorialna określoność i matematyczna wierność. Przyrodnicy dążą zawsze do odtworzenia obiektywnych, wymiernych związków przyczynowych pomiędzy pojedynczymi zjawiskami, co prowadzi do technicznego opanowania przedmiotów przyrody. Schellinga zaś problem ten w ogóle nie interesował, ponieważ w wynikach badań eksperymentalnych poszukiwał śladów prowadzących do pewniejszego filozoficznego zrozumienia otaczającego nas układu rzeczywistości przyrody.

Pomiędzy filozofią przyrody a obiektywistycznymi naukami przyrodniczymi istnieje zatem zasadnicza różnica. Nieporozumieniem byłoby jednak twierdzenie, że Schelling odrzuca naukowe przyrodznastwo i chce je zastąpić filozofią przyrody. Przeciwnie, wielokrotnie opowiadał się – np. w *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* (1803) – za współpracą obu dyscyplin, z tym jednak zastrzeżeniem, że prymat należał się filozofii przyrody, ponieważ tylko ona może problematyzować otaczającą nas przyrodę jako układ rzeczywistości. Stanowczo przeciwstawiał się jednak naukowo-teoretycznemu absolutyzowaniu poznania przyrody, korzystającego z reguł matematycznych i kategorii intelektu, które prowadzi do techniczno-instrumentalnego zniewolenia przyrody.

Nasuujące się w tym miejscu skojarzenia ze współczesną debatą nad kryzysem ekologicznym nie są wcale adaptacją poglądów Schellinga do wymogów współczesności. Sam Schelling był chyba pierwszym filozofem, który dostrzegł niebezpieczeństwo absolutyzowania racjonalności naukowo-technicznej w praktycznym odniesieniu do przyrody¹⁶. Najbardziej zdecydowanie wypowiedział się na ten temat w krytyce Fichtego *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre* (1806).

¹⁶ Nawiązuję tutaj do cytowanej wcześniej publikacji *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)* w: G. Böhme (red.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, s. 241–262. Por. też Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die existentiell-praktische Einheit von Mensch und Natur. Zur Bedeutsamkeit der Naturphilosophie Schellings für die ökologiedebatte*, w: R. Heckmann/H. Krings/R. W. Meyer (red.), *Natur und Subjektivität*, Stuttgart–Bad-Cannstatt, 1985, s. 375–389.

W *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) Fichte napiętnował teoretyczny i praktyczny egoizm, ujawniający się w empiryzmie i utylitaryzmie, nazywając go „skończoną grzesznością” współczesności i przeciwstawiając mu perspektywę historyczną wolnego i świadomego podporządkowania się moralności rozumu. W opublikowanej kilka miesięcy później krytyce Schelling zarzucał Fichtemu przejawianie skończonej grzeszności, obecne w podmiotowości negującej przyrodę i absolutyzującej ludzki rozum.

Przekreślając po prostu „rzeczy w sobie” jako bezsens, Fichte zaprzecza – zdaniem Schellinga – że „w sobie” jest rzeczywiste (Schelling, VII, 97), czyli nie wierzy w rzeczywistą przyrodę. Przyroda jest dla Fichtego Nie-Ja, które przeciwstawia sobie Ja z jego kategoriami poznawczymi – jest czymś rzeczywistym, lecz martwym w sobie, będącym tylko dla nas. Negując rzeczywistą przyrodę, Fichte ontologizuje filozofię transcendentálną jako filozofię podmiotowego ducha, dla której rzeczywiste jest tylko to, co Ja ustanowiło jako przedmiot swego poznania – jednakże nie indywidualna świadomość dla samej siebie, a raczej duch ludzki jako podmiot zbiorowy. Fichte uznaje zatem tylko jeden prawdziwy świat: świat ludzi oparty na prawie moralnego działania. Przyroda, Nie-Ja jest tylko dostępnym materiałem „do tego tylko... żeby być używanym” (Schelling, VII, 17).

W dwojaki sposób – przez „teorię wiedzy” i przez „teorię moralności” – Fichte odrzeczywistnia przyrodę, czyniąc ją martwym przedmiotem i podatnym surowcem. W teorii Fichtego ujawnia się nie tylko „nienawiść wobec przyrody” (Schelling, VII, 112) myśliciela-indywidualisty, lecz również obraz epoki, którą Fichte nie bez racji nazywa „epoką skończonej grzeszności”, nie zauważając jednak, że sam jest jednym z jej twórców. Jest to epoka, która czyni „jaźniowość zasadą filozofii” i „wywyższa na tron bożka podmiotowości” (Schelling, VII, 26 i nast.). Jest to epoka, w której przyroda zostaje teoretycznie zredukowana do „martwego mechanizmu” – od czasów Kartezjusza takie rozumienie nauki charakteryzuje „fizykę jako naukę” (Schelling, VII, 102 i nast.) – i podporządkowana praktycznym celom człowieka, który nie cofa się przed niszczeniem, „bo dopóki przyroda służy ludzkim celom, dopóty jest zabijana.” (Schelling, VII, 18).

Tymczasem ludzkość, za rzeczywisty uważając jedynie swój świat ducha, przyrodę natomiast uznając teoretycznie i praktycznie za nierzeczywistą, zmierza do zguby. Podmiotowość ludzka, zarozumiale nazywając się jedyną rzeczywistością, zrywa bowiem istniejącą więź z żywą przyrodą, bez której sama nie może żyć. W *Philosophische Untersuchungen über das Wesen des menschlichen Freiheit* (1809) Schelling przedstawił obraz przewidywanej katastrofy:

„Stąd rodzi się głód samolubstwa, które dlatego, że opuszcza całość i jedność, staje się coraz bardziej marne, ubogie, ale właśnie przez to coraz bardziej pożądliwe, głodne, jadowite. W złu tkwi pożerająca samą siebie i nieustannie nicestwiąca sprzeczność, gdy dąży ono do przybrania postaci stworzenia, a zarazem unicestwienia jego więzi i pchana ambicją bycia wszystkim spada w niebyt” (cyt.

wg F. W. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. Bogdan Baran, Kraków 1990, s. 97–98).

Filozofia przyrody Schellinga, a później również filozofia wolności i filozofia historii chronią tę istniejącą więź, która żywotnie łączy nas z przyrodą i może być zachowana tylko wtedy, gdy w naszym historycznym bycie nie przeciwstawiamy sobie przyrodzie, lecz pojmujemy siebie jako jej część, przyjmując odpowiedzialność za obejmujący nas związek egzystencji przyrody i historii.

Takie przesłanie dla współczesności można, moim zdaniem, odczytać w filozofii przyrody i filozofii historii Schellinga.

Tłumaczył Roman Kubicki