

Maciej POTĘPA  
(*ŁÓDŹ*)

## FILOZOFIA SCHLEIERMACHERA A FILOZOFIA SCHELLINGA

Myśl Schleiermachera uformowała się, wedle W. Diltheya, w swoim zasadniczym zrębie około 1800 r. Nietrudno zauważyć, iż cechuje ją pewien „elektyzm”, opiera się ona bowiem na dorobku filozoficznym Platona, Arystotelesa, Spinozy, Leibniza, Kanta, Jacobiego, Fichtego, F. Schegla i Schellinga – ale jednocześnie odznacza się pewną oryginalnością, co sprawia, że właściwie nie można uważać Schleiermachera za ucznia jednego z wymienionych filozofów<sup>1</sup>.

Stanowisko filozoficzne Schleiermachera przewyższa, zdaniem Diltheya, subiektywny ideał Fichtego. W swojej filozofii połączył on z jednej strony Fichteańską zasadę „samopoznania” (*Selbstanschauung*) ze Spinozjańską zasadą „oglądu uniwersum” (*Anschauung des Universums*) – z drugiej zaś transcendentalną filozofię Fichtego z religijnie określonym realizmem.

Wobec interpretacji W. Diltheya zgłoszono wkrótce wiele zastrzeżeń, które miały swoją podstawę w pytaniu o to, czy filozofię Schleiermachera należy zaliczyć do obiektywnego czy też subiektywnego idealizmu. I tak E. Fuchs (1904) widział w młodym Schleiermacherze – w opozycji do Diltheya – kantystę<sup>2</sup>, zaś G. Wehrung (1907) – zwolennika filozofii Fichtego<sup>3</sup>.

Obie te interpretacje zostały odrzucone w interpretacji H. Süsskinda – najbardziej znaczącej na początku XX wieku interpretacji filozofii Schleiermachera<sup>4</sup>, w której autor powrócił do tezy Diltheya, jednocześnie rozszerzając ją o problem,

---

<sup>1</sup> Wilhelm Dilthe, *Gesammelte Schriften*, XIII, s. 313.

<sup>2</sup> Emil Fuchs, *Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung?*, Tübingen, Leipzig 1904, s. 381.

<sup>3</sup> G. Wehrung, *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern*, Strasburg 1907, s. 22.

<sup>4</sup> H. Süsskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909.

tylko w niewielkim stopniu postawiony przez Diltheya, mianowicie – o stosunek Schleiermachera do Schellinga<sup>5</sup>.

Stosunek Schleiermachera do Schellinga, wedle Süskinda, ma charakter polemiczny; nie był to stosunek ucznia do nauczyciela, ponieważ – jak to przekonująco pokazał Süskind – obaj myśliciele rozwijali się niezależnie, i odnosili się do siebie zarazem aprobowująco jak i krytycznie. Wydaje się, że wymowna jest w tym kontekście ocena przez Schellinga pracy Schleiermachera *Über die Religion. Reden...*, mianowicie: najpierw jawiła mu się ona jako prezentacja obłudnej, romantycznej pobożności i jako wyraz pogardy autora dla natury; ale już w 1801 roku – zapewne pod wpływem ukształtowanego już systemu tożsamości – w tym samym dziele dostrzegł Schelling głębszego spekulatywnego ducha. Schelling przejął od Schleiermachera pojęcie „oglądu universum” (*Anschauung des Universum*) i uczynił je również podstawowym pojęciem swojego własnego systemu<sup>6</sup>.

Z kolei w reakcji na to, iż i Schellinga zasada religii „ogląd universum” – stała się pojęciem filozofii, usunął Schleiermacher z drugiego wydania *Mów o religii* (1806) pojęcie „oglądu”, zastępując je prawie wszędzie, pojęciem „uczucia” (*Gefühl*). A więc okazuje się na podstawie drugiego wydania *Mów o religii*, że u podstaw religii nie znajduje się teraz ogląd universum, jak to miało miejsce uprzednio, lecz uczucie jedności z universum, doświadczanej przez człowieka. Dokonana w ten sposób subiektywizacja religii własnej sfery ważności, odrębnej od filozofii i od niej niezależnej. Nie mamy co do tego wątpliwości, iż w drugim wydaniu *Mów o religii*, właśnie w pojęciu uczucia religijnego, które zapośrednicza jedność człowieka z oddziaływującym na niego universum, leży załączek pojęcia „uczucia absolutnej zależności” (*Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit*) człowieka od Boga – podstawowego pojęcia Schleiermacherowskiej koncepcji religii, później rozwijanej w pracach *Dialektik* i *Glaubenslehre*.

Wzajemne uwarunkowania myśli filozoficznej Schleiermachera i Schellinga na tym się kończą, ponieważ już w pierwszym wydaniu *Mów o religii* Schleiermacher oparł się na filozofii przyrody Schellinga<sup>7</sup>. Przyroda według Schellinga to jednorodny układ dynamiczny, samoorganizujący się i celowy, stanowiący rodzaj

<sup>5</sup> W. Dilthey, XIII/1, s. 371–374. H. Süskind analizuje w książce *Der Einflu...* wzajemny stosunek Schleiermachera i Schellinga w latach 1802 do 1809. Już w XIX w. nazywano często Schleiermachera Schellingianistą, albo przynajmniej umiejscawiano go w jego pobliżu. Por. J. Schaller, *Schleiermachers Dialektik*, w: „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst”, 181–185 (1839), 1441–1444, 1449–1472, 1476–1480, także tego autora *Vorlesungen über Schleiermacher*, Halle 1844; ale również: E. Zeller, *Erinnerungen an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes*, w: „Theologische Jahrbücher” 1(1842), s. 263–287; i R. A. Lipsius, *Studien über Schleiermachers Dialektik*, w: „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie” 12/1869, s. 1–62, 113–154.

<sup>6</sup> H. Süskind, op. cit., s. 60 i 109.

<sup>7</sup> H. Süskind, op. cit., s. 116. Por. także W. Dilthey, XIII/1, s. 373.

organizmu, którego zasadę zespalającą stanowi życie. Życie jest tutaj rodzajem pierwotnej energii (*natura naturans*) właściwej przyrodzie jako całości, wyłaniającej wielość widzianych przedmiotowych form zarówno nieorganicznych, jak i organicznych (*natura naturata*). Przyroda nie jest tu ani obiektem poznania, martwą podstawą dla określającego ją myślenia i działania, ani przedmiotem, którego własności zostaną ukonstatuowane i przedstawione przez rozum. Schleiermacherowi chodzi w jego fizyce o to, żeby pokazać, że wszelkie działanie i myślenie ma w przyrodzie swoją ograniczoną bazę; w tym sensie przyroda nie jest czymś innym w stosunku do rozumu, lecz sama jest ustrukturyowana rozumem.

Dopiero w 1802 roku podjął Schleiermacher polemikę z Schellingiem. Przy czym znaczenie w niej miały jedynie prace Schellinga napisane do 1804 roku<sup>8</sup>. To co interesowało Schleiermachersa około 1800 roku, to przede wszystkim myśl o stworzeniu filozoficznej systematyki zbudowanej na gruncie zasady tożsamości. W pracy Schellinga *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* z 1803 roku<sup>9</sup>, odkrył Schleiermacher taką konstrukcję systemu, jaką sam zamierzał zrealizować; zastrzegając się przy tym, iż należy usunąć tylko z niej dwie niekonsekwencje, a mianowicie:

a) Ponieważ o absolicie jako punkcie niezróżnicowania tego, co idealne i tego, co realne nie może istnieć żadna nauka, należy wyłączyć teologię ze sfery nauk filozoficznych.

b) Ponieważ u Schellinga zarówno historia, jak i nauka etyki (*Sittenlehre*) za przedmiot miała organizację duchowego świata, a stosunek historii do teorii etyczności pozostawał niejasny, to obie dyscypliny powinny połączyć się w jedną, mianowicie – „nauka historii” (*Wissenschaft der Geschichte*) powinna przejść w „historyczną konstrukcję etyczności” (*historische Konstruktion der Sittlichkeit*)<sup>10</sup>. W ten oto sposób, pod wpływem polemiki z Schellingiem – wychodząc od pomysłów Fichtego i Schellinga – próbował Schleiermacher stworzyć własną koncepcję systemu. W systemie Fichtego brakowało, zdaniem Schleiermachersa, fizyki (filozofii przyrody), natomiast u Schellinga – etyki, ponieważ rozwinął on w swojej filozofii tylko ogólne zasady dla etyki (filozofii ducha)<sup>11</sup>. W ujęciu Schleiermachersa fizyka i etyka są dwiema równoprawnymi dziedzinami filozofii realnej, które znajdują ze swej strony uzasadnienie i fundament w filozofii elementarnej, czyli – w dialektyce.

Dialektyka ma za cel odkrycie naczelných zasad wiedzy i związku, w jakim pozostają poszczególne nauki. Schleiermacher wychodzi od przedmiotowego poznania samych nauk szczegółowych i poszukuje ich uzasadnienia w teoriopoznawczej

<sup>8</sup> H. Süskind, op. cit., s. 19.

<sup>9</sup> *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey. 4 Bd. Berlin 1860–1863. Nachdruck Berlin, New York 1974, Bd. IV, s. 579–593.

<sup>10</sup> H. Süskind, op. cit., s. 94.

<sup>11</sup> H. Süskind, op. cit., s. 90 i 205.

logice. Schleiermacher już w swoim pierwszym filozoficznym dziele: *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803) mówi o konieczności zakorzenienia etyki jako nauki w pewnej szczególnej nauce, która wykląda naczelne zasady i przedstawia związek, w jakim pozostają wszystkie nauki. Dla oznaczenia tego „najwyższego i najogólniejszego poznania” używa Schleiermacher zapożyczonego od Fichtego pojęcia „teoria wiedzy” (*Wissenschaftslehre*). Przedmiotem tak rozumianej filozofii staje się całość wiedzy jako takiej, wzajemne zależności między naukami i ich wewnętrzny porządek.

Właściwym zadaniem dialektycznej filozofii jest ugruntowanie jedności fizyki i etyki jako najwyższych realnych form istniejących nauk. Przyroda i rozum są w nich wzajemnie splecione w ten sposób, że fizyka, wychodząc od przyrody, przedstawia jej oddziaływanie na rozum, natomiast etyka, wychodząc od rozumu, przedstawia jego oddziaływanie na przyrodę.

Interpretacja Süskinda filozofii Schleiermachera obala pogląd, iż reprezentuje ona stanowisko subiektywnego idealizmu, już to pochodzenia Kantowskiego, już to Fichteańskiego. Raczej jest tak, kontynuuje Süskind, że stanowisko jej najlepiej określa to, na ile zbliża się ona do stanowiska idealizmu obiektywnego filozofii Schellinga. Obie koncepcje systemu są w 1804 r. zasadniczo takie same w swoich podstawowych charakterach<sup>12</sup>.

Zarówno bowiem *Mowy o religii*, jak i nowy system Schellinga (1801) uznają zasadę oglądu universum w tym, co skończone. Z jednym zastrzeżeniem: „poznanie absolutne” Schellinga przypisuje zjawiskom charakter skończonej, ograniczonej realności, natomiast Schleiermacher ujmuje to, co skończone z perspektywy manifestowania się w nim nieskończonych sił universum<sup>13</sup>.

Schelling odmawia empirycznym naukom, przedstawiającym relacje między skończonymi rzeczami, statusu prawdziwej nauki, ponieważ ta odnosi to, co skończone do tego, co nieskończone. Natomiast Schleiermacher pozostawia stosunek tego, co skończone do tego, co nieskończone w gestii religii, zaś nauce jako jej dziedzinę wskazuje właśnie sferę relacji między skończonymi rzeczami. Niewątpliwie ma to na celu dowartościowanie wiedzy empirycznej, ponieważ tylko połączenie spekulacji z empirią może zapewnić postęp w nauce.

Postulat ten już w *Dialektyce* z 1811 roku staje się jasno wyartykułowanym programem, podczas gdy Schellingiańska, odizolowana od empirii spekulacja prowadzi – wedle Schleiermachera – do martwego, formalnego systemu pojęć<sup>14</sup>.

H. Süskind zwraca uwagę na to, że Schleiermacher już w roku 1804/5 podzielił system nauk na fizykę i etykę oraz ustalił w obrębie obu dyscyplin zarówno spekulatywne, jak i empiryczne odgałęzienia. Ostatecznie wykształcił Schleiermacher

<sup>12</sup> H. Süskind, op. cit., s. 98.

<sup>13</sup> H. Süskind, op. cit., s. 123.

<sup>14</sup> H. Süskind, op. cit., s. 188–194.

swoje stanowisko filozofii tożsamości, charakterystyczne dla jego późnego systemu, około roku 1804/5, a wyraził je w druku po raz pierwszy w drugim wydaniu *Mów o religii* w roku 1806.

Kluczową konkluzję swojej analizy przedstawił Süskind w takim oto fragmencie: „ściśle biorąc nie można mówić o przejściu Schleiermachera do systemu tożsamości. Podstawowy pogląd filozofii tożsamości, wedle którego absolut nie jest ani materialny ani duchowy, i że daje się jedynie pomyśleć, ale nie przedstawić, jako wspólna podstawa tego, co cielesne i tego, co duchowe – wykracza u Schleiermachera daleko poza wpływ na niego Schellinga i sięga aż do pierwszej połowy lat dziewięćdziesiątych; również realizm Schleiermachera nie jest żadnym następstwem jego przejścia do filozofii przyrody, lecz (...) ma swoje własne, niezależne uzasadnienie w pojęciu religijnego oglądu”<sup>15</sup>.

Dystans w stosunku do filozofii Schellinga – przede wszystkim w stosunku do jego wczesnych prac – w miarę upływu lat staje się u Schleiermachera coraz wyraźniejszy<sup>16</sup>. Oczywiście zgodzić się należy z tezą, iż zarówno dla Schleiermachera, jak dla Fichtego i Schellinga, filozofia jest teorią wiedzy, czyli taką wiedzą o wiedzy, która bada warunki możliwości podmiotowej wiedzy o przedmiocie. Ale różnica polega na tym, że nie dzieli on z nimi przekonania, iż teoria wiedzy musi przybrać formę konstrukcji dedukcyjnej, zgodnie z którą twierdzenia daje się wyprowadzić z zasad naczelnych systemu.

<sup>15</sup> Tamże, s. 291. Tezę o uformowaniu się podstaw filozoficznego systemu Schleiermachera już w latach 1793–1796 opracował E. Herms (*Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh 1974). E. Herms argumentuje w sposób przekonujący za tezą, iż Schleiermacher w latach 1793–1796 dokonał zasadniczego zwrotu w swoim filozoficznym myśleniu. Na początku swojej filozoficznej drogi znajdował się młody Schleiermacher, za sprawą swojego nauczyciela J. A. Eberharda, pod wpływem filozoficznej szkoły Leibniza i Wolfa. W latach 1793–96 wypracował Schleiermacher grunt dla własnej filozofii pod wpływem polemiki z F. H. Jacobim i w kontekście krytyki Jacobiego filozofii Spinozy.

<sup>16</sup> Nie ma żadnych danych, aby twierdzić, że Schleiermacher znalazł późniejsze prace Schellinga. Próby zmierzające do pokazania punktów zbieżnych między filozofią Schleiermachera a późnymi pracami Schellinga bazują wyłącznie na strukturalnym podobieństwie pomiędzy pojęciem „bezpośrednia samoświadomość”, która zakłada u swych podstaw tzw. „transcendentalną podstawę” (Boga), oraz odniesieniem w późnej filozofii Schellinga, aktywnej samoświadomości do jej bezwarunkowej podstawy, czyli – Boga. M. Frank jest jedynym autorem, który zwraca uwagę na ten problem. Por. *Das individuelle Allgemeine*, op. cit., s. 104. Prace H. Süskinda, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System*, Tübingen 1909, i G. Manna, *Das Verhältnis der Schleiermacherschen Dialektik zur Schellingschen Philosophie*, Stuttgart 1914, analizują tylko wpływ tzw. filozofii tożsamości na Schleiermachera. Poza M. Frankiem (który ogranicza się też do kilku uwag na ten temat) nikt nie podjął do tej pory tego problemu w literaturze poświęconej filozofii Schleiermachera.

Nie ma również w filozofii Schleiermachera miejsca – najwyraźniej wychodzi to na jaw w *Dialektyce* – dla pojęcia podmiotu absolutnego, który byłby przejrzysty dla siebie samego i który wyprowadzałby z siebie na drodze dedukcji wiedzę o rzeczywistości. Albowiem podmiot nie jest zdolny do wydania sądu o historycznej rzeczywistości – niezależnie od indywidualnych doświadczeń<sup>17</sup>. Właśnie zasada indywidualności decyduje o odmienności stanowisk filozofii Schleiermachera i filozofii transcendentalnej.

Schleiermacher pisał w *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*: „Od niej całkowicie odchodzą zwykłe formuły transcendentalnej filozofii, która chce ustanowić ogólną obiektywną wiedzę, abstrahując przy tym od wszelkiej indywidualności; ale w ten sposób można tylko otrzymać bezwartościową i nieokreśloną formę”<sup>18</sup>.

W „formułach transcendentalnej filozofii” zamierzają Fichte i Schelling, zdaniem Schleiermachera, do ustanowienia zasad dla ogólnie ważnej wiedzy, abstrahując przy tym od faktu, iż wiedza zawiera też indywidualne doświadczenia<sup>19</sup>, które do niej wnosi określony przez historię człowiek.

Idei „najwyższej i obiektywnej wiedzy” nie można, wedle autora *Dialektyki*, w sposób zadawalający określić, jeśli konstuuje się ją tylko w oparciu o ideę „ogólności” rozumu, i abstrahuje się przy tym od faktu, iż każda wiedza jest w sposób indywidualny ukształtowana przez takie czynniki, jak np. język określonego historycznie „kręgu językowego” (*Sprachkreis*), w jakim jest ona sformułowana.

Filozofia Schleiermachera nie zna właściwie żadnej ogólnej zasady wiedzy, do której można by sprowadzić – jak to ma miejsce u Fichtego i Schellinga – poszczególne formy wiedzy.

Schelling wychodzi w pierwszym okresie swojego filozofowania od naczelnej zasady wiedzy jako pierwszej i najwyższej zasady filozofii, ażeby z niej właśnie wyprowadzić system wiedzy. Filozofię pojmuje Schelling jako związek zasad naczelnych, który ze swej strony musi zostać uzasadniony. Wszelkie nauki zawierają wedle niego zadania pierwsze, tzw. zasady naczelne, na podstawie których może zostać uzasadniona zarówno treść (*Inhalt*) danej nauki, jak i specyficzna forma, w jakiej ta treść zostanie przedstawiona. Filozofia powinna być najpierwotniejszym założeniem dla wszystkich nauk zarówno co do ich treści, jak i co do formy; musi ona po prostu zawierać zasady naczelne tych nauk, które dzięki filozofii zostaną sprowadzone do związku kilku zasad „najpierwotniejszych i najwyższych”.

Schelling postuluje przyjęcie w filozofii takiej pierwotnej zasady naczelnej: w pracy *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* twierdzi, że zasada taka

<sup>17</sup> *Aus Schleiermachers leben, Briefe*, hrsg. von L. Jonas und W. Dilthey, Bd. 4, 4, Berlin 1863, s. 55.

<sup>18</sup> F. Schleiermacher, *Entwürfe...*, zu einem System der Sittenlehre, hrsg. von O. Braun, Leipzig 1913, s. 5.

<sup>19</sup> F. Schleiermacher, op. cit., s. 175.

musi mieć charakter zasady ważnej w sposób bezwarunkowy (*unbedingt*), co znaczy, że musi obowiązywać w sposób bezwzględnie bezwarunkowy – czyli, że nie może istnieć poza nią samą żadna inna taka zasada, która obejmowałaby formę wszelkich możliwych form i treści wszelkiej możliwej wiedzy. Stwierdzenie to oznacza, że nie możemy wykroczyć poza tę podstawową zasadę. Treść tej podstawowej zasady, jeśli ma ona bezwarunkowo obowiązywać, nie może odsyłać do żadnego warunku, a więc musi zostać sama ustanowiona przez siebie. Pierwsza i najwyższa zasada musi być sama ustanowiona przez siebie – wynika z tego, że nie może w swoim uzasadnieniu odwoływać się do nauki czy doświadczenia. W pracy *Über die Möglichkeit...* wprowadza Schelling pojęcie „Ja” (*Ich*), które ma tę właściwość, że „samo siebie ustanawia” (*durch sich selbst gesetzt ist*). Schelling wskazuje za Fichtem na pojęcie „Ja” jako najwyższą zasadę wiedzy. Owo „Ja” nie jest tu rozumiane jako „Ja” empiryczne, lecz jako szczególny rodzaj absolutnego podmiotu, który podlega określonym, właściwym sobie prawidłom. Ponieważ w „Ja” to, co ustanowione, jest tożsame z tym, co ustanawiające, pierwsza zasada zostaje jako zdanie wypowiedziana w formie  $Ja = Ja$ . To „Ja” nie da się uchwycić w żadnym faktycznym myśleniu świadomości empirycznej i ani z niego wyprowadzić; przeciwnie, to ono dopiero – jako pierwotny akt samowiedzy – warunkuje wszelką świadomość. „Ja” nie jest w tym sensie określane przez jakąkolwiek przypadkową zawartość świadomości; jest ono określane tylko przez siebie samo, i to określane absolutnie. To pierwotne uświadomienie sobie przez „Ja” siebie samego jako podmiotu poznającego i przedmiotu poznania, równocześnie istniejących w niepodzielnej jedności, nazywa Schelling, za Fichtem, oglądem intelektualnym (*intellektuelle Anschauung*). Oznacza on bezpośredni, nie-pojęciowy, niejako intuicyjny wygląd podmiotu w samego siebie, konstytuujący przez ten akt swoje własne istnienie jako podmiotu oglądającego i oglądanego zarazem. Schelling zaczyna, podobnie jak Fichte, od analizy podmiotu jako absolutnej tożsamości podmiotu i przedmiotu uprzytomnianej w akcie samowiedzy, czyli w „apercepcji czystej”. To „Ja”, jako świadome siebie, jako jednocześnie podmiot i przedmiot, dany sobie bezpośrednio, jest w punkcie wyjścia systemu niewątpliwie „faktem”, a jednocześnie konieczną tezę pierwotnie całej teorii wiedzy. Pierwotnie jako bezpośrednia samowiedza i punkt wyjścia konstytucji teoretycznej istnieje tylko „Ja”. Wszystko, co pojawia się następnie jako treść doświadczenia „Ja”, pochodzi od samego podmiotu, zarówno co do swej „materii”, jak „formy”.

W akcie oglądu intelektualnego zostaje jednocześnie ustanowiony podmiot i wiedza o nim. Wiedza nie zostaje tutaj sprowadzona do poznania przedmiotu, lecz to ona go właśnie wytwarza. Pierwotny akt samowiedzy ujawnia, że przedmiot poznania jest immanentny wobec świadomości, bo jest przez nią wytworzony. Poznanie i jego przedmiot znajdują się tu w jedności, są właściwie tym samym, tylko rozpatrywanym z różnych punktów widzenia. Fichte pisze: „Ja’ jest czymś takim, co nie może być podmiotem, nie będąc – w tym samym niepodzielnym akcie –

przedmiotem, i co nie może być przedmiotem, jeśli w tym samym i niepodzielnym akcie nie jest także podmiotem; i odwrotnie, wszystko, co jest czymś takim, jest 'Ja'. Obydwa wyrażenia znaczą dokładnie to samo"<sup>20</sup>.

Schelling nie dopuszcza w początkowym okresie swojej twórczości, podobnie zresztą jak Fichte, możliwości istnienia „Ja” absolutnego, bytującego poza podmiotami ludzkimi. Założenie takie byłoby niezgodne z pierwotną ideą transcendentalizmu, to jest z tezą, że za punkt wyjścia należy brać doświadczenie rozumiane jako uświadamiana w akcie poznawczym jedność podmiotu i przedmiotu. Transcendentalizm akcentuje ten fakt jedności i czyni go podstawą w rozumieniu zarówno wiedzy, jak i rzeczywistości. Cechą charakterystyczną transcendentalizmu zarówno Fichtego, jak i Schellinga jest jedność wiedzy i bytu. Ów podmiot transcendentalny nie jest substancją, lecz aktem, aktywnością. Aktywność „Ja” podlega ścisłym determinacjom wewnętrznym, polega na tym, że wytwarza ono – jest to warunek uzyskania przez nie samowiedzy – „nie-Ja”, czyli świat zjawiskowy. Ponieważ „Ja” ustanawia siebie i swój świat, a w naszym świecie istnieje to, co uwarunkowane i różnorodne, to treść świata musi zostać współzałożona w „Ja”. Byt jest tu immanentny wobec wiedzy, cała zaś rzeczywistość – zarówno w aspekcie poznawczym (*principium cognoscendi*), jak ontologicznym (*principium essendi*) – jest wytworem „Ja”. A więc do pierwszej zasady naczelnej musi zostać dołączona zasada druga, która w sposób konieczny zależy od pierwszej.

Ta druga zasada brzmi: Nie-Ja nie jest Ja (*Nicht-Ich ist nicht Ich*). Schelling uważa, że owo „nie-Ja” pierwotnie zawarte w „Ja” musi zostać zapośredniczone w elemencie trzecim, który zawiera w sobie oba momenty. Tym elementem, zapośredniczającym „Ja” z „nie-Ja” i poddającym je syntezie – jest skończone ludzkie „Ja”. Schelling mówi w tym kontekście o samoświadomości. Ludzka samoświadomość jest dla Schellinga miejscem, gdzie spotykają się to, co bezwarunkowe, z tym, co warunkowe. W pracy *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, ale także później w *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* mówi Schelling już o absolutnym podmiocie albo o absolutnym „Ja”.

Po tym zarysowaniu Fichteańsko-Schellingiańskiej koncepcji podmiotu powróćmy do filozofii Schleiermachera.

Schleiermacher nie różni się od Fichtego czy Schellinga, jeśli chodzi o przekonanie, że filozofia jest teorią wiedzy, czyli taką wiedzą, która bada warunki możliwości podmiotowej wiedzy o przedmiocie. Tym, co go od nich odróżnia, jest przekonanie, że teoria wiedzy nie musi przybierać formy konstrukcji dedukcyjnej, w której twierdzenia pochodne wyprowadzane są z pierwszych zasad. Wynika z tego również, że w filozofii Schleiermachera nie ma miejsca dla pojęcia podmiotu

<sup>20</sup> J. G. Fichte, *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten System mit der Wissenschaftslehre*, F. W. II, s. 442, wg. tłum. M. Siemka, w: *Idea Transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977, s. 244.

absolutnego, który byłby przejrzysty dla siebie samego i wyprowadzałby z siebie dedukcyjnie wiedzę o rzeczywistości niezależnie od indywidualnego doświadczenia.

*Dialektyka* – podstawowe dzieło filozoficzne Schleiermachera – jest polemicznie wymierzona przeciwko ówczesnej wersji idealizmu: już to przeciwko Fichteańskiemu ujęciu zadania filozofii transcendentalnej jako subiektywno–teoretycznej konstrukcji obiektywności na podstawie samoświadomości, już to przeciwko Schellingańskiemu ujęciu filozofii jako filozofii identyczności. Transcendentalna filozofia podejmuje próbę wyjaśnienia przedmiotu na podstawie ludzkiej świadomości w formie nieskończonego procesu zapośredniczenia ze sobą samą świadomości. I tak na przykład Schelling wykazuje w *Systemie transcendentalnego idealizmu*, że także wyjaśnienie przyrody daje się sprowadzić do tych samych „biegunowych sił”, które w samoświadomości objawiają się jako przeciwieństwo między tym, co „obiektywne” (przedmiotowe) a tym, co „subiektywne” (aktywność świadomości), i że dopiero w nieskończonym ciągu zapośredniczeń samoświadomości może dokonać się przewyciężenie tego przeciwieństwa. A więc samoświadomość jest dlań „ostateczną podstawą” uzgodnienia ze sobą przeciwieństw, jakie określają proces „dziania się” w świecie<sup>21</sup>.

W późniejszym okresie filozoficznej twórczości przeciwstawił Schelling filozofii wychodzącej od świadomości – nazwanej przez niego „filozofią negatywną” (*negative Philosophie*), tzw. – „filozofię pozytywną” (*positive Philosophie*), albo inaczej: „filozofię mitologii i objawienia” (*Philosophie der Mythologie und Offenbarung*). Ale nawet wtedy nie opuścił on sfery filozofii transcendentalnej, ponieważ postawił również w niej transcendentalne pytanie o podstawę dla nieskończonej aktywności samoświadomości.

Schelling sprowadza – wedle interpretacji Waltera Schulza – przewyciężenie przeciwieństwa między tym, co obiektywne a tym, co subiektywne do Boga, który w tej aktywności zapośredniczania jest pomyślany, jako jej ostateczna podstawa<sup>22</sup>. „Filozofia pozytywna” Schellinga nie zakłada Boga w sposób bezkrytyczny jako istotę najwyższą, która leży poza ludzkim poznaniem, lecz jedynie uznaje go za zasadę ostatecznego przewyciężenia przeciwieństwa między tym, co obiektywne a tym, co subiektywne: przeciwieństwa, które jest obecne w każdym ludzkim poznaniu i doświadczenia. Bóg jest tu ujęty jako „czysta aktywność” (*reine Tätigkeit*) zapośredniczająca to, co obiektywne z tym, co subiektywne, a samo to przeciwieństwo jest ustanowione w nim jako „absolutna identyczność” (*Absolut-Identisches*). Od Boga nie wychodzi przeto zupełnie odmienne określenie przedmiotu, mianowicie takie, które nie musiałyby odsyłać do nieskończonego ciągu zapośredniczeń

<sup>21</sup> F. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, hrsg. R. Schulz, Hamburg 1957, s. 108 i s. 279.

<sup>22</sup> Walter Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart 1955, s. 5.

samoświadomości. Bóg oznacza jedynie w „później” filozofii Schellinga absolutny początek, który jednocześnie jest ostateczną podstawą aktywności samoświadomości, określającej dzięki niej swój przedmiot<sup>23</sup>.

Inaczej Schleiermacher: zaprzecza on w swojej teorii wiedzy możliwości bezpośredniego odniesienia ludzkiej wiedzy do tzw. „wiedzy pierwszej”, „prawiedzy” (*Urwissen*), którą dla Schellinga reprezentuje identyczność tego, co idealne z tym, co realne. Schleiermacher odrzuca możliwość refleksyjnego ujęcia absolutu przez skończony ludzki rozum; jedność przeciwstawnych momentów absolutu: idealności i rzeczywistości, nie jest dostępna myśleniu, lecz może jedynie zostać uobecniona w oglądzie.

Myśl Schleiermachera kieruje się już od samego początku inną intencją niż transcendentálna spekulacja. Wskazuje na to chociażby znana formuła z *Mów o religii* – pierwszego systematycznego przeciwstawienia filozofii Schleiermachera – „ogląd uniwersum”, w której dochodzi do głosu zależność jego filozofii od filozofii Kanta i Spinozy.

Pojęcie „ogląd uniwersum” oznacza bowiem taką władzę ludzkiego „umysłu” (*Gemüt*), jaka sytuuje się obok teoretycznej i praktycznej władzy poznania i działania. Ma ona być, wedle autora *Mów*, ich wspólnym korzeniem<sup>24</sup>. Schleiermacher oddaje tę „trzecią władzę ludzkiego umysłu”, w drugim wydaniu *Mów...* (1806) przez pojęcie uczucia (*Gefühl*)<sup>25</sup>. Odniesienie człowieka do uniwersum zostaje tu opisane przez relację dwuczłonową, mianowicie jako stosunek pasywności (*Passivität*) do aktywności (*Tätigkeit*). Aktywnym czynnikiem w tym „rzadkim i wzniosłym doświadczeniu” naszej jedności z uniwersum<sup>26</sup>, które ma charakter głęboko religijny, nie jest człowiek, lecz uniwersum. Człowiek jest w tym religijnym przeżyciu czynnikiem pasywnym, i to właśnie umożliwia ujawnienie się w nim „aktywności uniwersum” (*Tätigkeit des Universums*)<sup>27</sup>.

Schleiermacher przejmując od Spinozy pojęcie substancji nieskończonej i koncepcję przedstawiania się w nieskończoności w poszczególnych skończonych przedmiotach. Zgodnie z tezą Spinozy twierdzi – najpierw w dziele *Kurze Darstellung des spinosistischnen Systems*, a później w *Reden...* – iż w poszczególnych przedmiotach dane jest każdorazowo w specyficzny dla nich sposób to, co nieskończone<sup>28</sup>. Określenia (*modi*) substancji w poszczególnych ujmuje Schleiermacher – jest to idea

<sup>23</sup> H. Kimmerle, *Das Verhältnis Schleiermachers zum transcendentalen Idealismus*, Kant-Studien 51, 1959/60, s. 413.

<sup>24</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hrsg. H. J. Rothert, Hamburg 1958, s. 26.

<sup>25</sup> H. Süsskind, op. cit., s. 131.

<sup>26</sup> F. Schleiermacher, *Über die Religion*, s. 41.

<sup>27</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 32.

<sup>28</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 32.

przyjęta od Kanta – jako zróżnicowanie wszystkiego tego, co istnieje, pod względem czasowo-przestrzennym, które może być percypowane, dzięki formom naoczności poznającego podmiotu. Obecność tego, co nieskończone w poszczególnym przedmiocie, daje pogodzić się z czasowo-przestrzennym określeniem przedmiotu, i jest przystosowana, w bliżej niewyjaśniony sposób, do form ludzkiej naoczności.

Uchwycenie „wielkości i wzniosłości uniwersum” dokonuje się w człowieku, dzięki obecnemu w nim „zmysłowi i smakowi dla tego, co nieskończone”<sup>29</sup> (*Sinn und Geschmack fürs Unendliche*). Poczucie „wielkości uniwersum” dane jest zarówno w świadomych aktach pasywnego poznania, jak i w aktywnym działaniu człowieka. Zaś samo określenie „ogład uniwersum” odsyła do takiej władzy w ludzkim umyśle, jakiej dziedzina przejawiania się leży w sferze wewnętrznych kategoryalnych określeń przedmiotu ludzkiego poznania i działania taki szczególnie charakter, jaki sprawia, że przynależą one do jedności tego, co nieskończone.

Z perspektywy polemiki Schleiermachera z transcendentálną filozofią należy zaznaczyć, iż w ten sposób w przedmiocie ludzkiego poznania czy działania zostają odkryte takie określenia, jakie nie są uwarunkowane przez formy ludzkiej świadomości, lecz tylko są przez nią pasywnie przyjmowane.

W filozofii transcendentálnej – zgodnie z zasadą Kanta – przedmiot poznania określony jest wyłącznie przez warunki doświadczenia zawarte w świadomości transcendentálnej. Natomiast określenia przedmiotu, z jakimi do czynienia mamy w *Reden...*, nie wychodzą od form ludzkiej świadomości, lecz od jakiejś instancji leżącej poza lub ponad nią. A takie określenie przedmiotu, jakie nie pochodzi od form ludzkiej świadomości, lecz od jakiejś instancji leżącej poza lub ponad świadomością, nie daje pomyśleć się w perspektywie filozofii transcendentálnej<sup>30</sup>.

Jak należy pomyśleć to, co nieskończone jako dane w poszczególnych przedmiotach egzemplifikuje Schleiermacher na podstawie trzech sfer, mianowicie „przyrody” (*Natur*), „ludzkości” (*Menschheit*) i „historii” (*Geschichte*). W uniwersum manifestuje się kreatywność nieskończonej siły, której przejawy dają się w bezpośredni sposób uchwycić w przyrodzie.

Schleiermacher pisał: „na tym właśnie polega duch świata, że ujawnia się on równie doskonale zarówno w tym, co największe jak i w tym, co najmniejsze”<sup>31</sup>.

Za pozornym zewnętrznym chaosem przyrody kryje się fundamentalna jedność określającego wszystko planu. Poszczególne jednostkowy byt wskazuje na nieskończoną całość, która przejawia się poprzez to, co jednostkowe. Przyroda jako miejsce przejawiania się aktywności nieskończonej kreatywnej siły nie wyłania się z siebie – w ścisłym sensie – indywidualności, ponieważ nieskończona siła jako zasada energetyczna nie przejawia się w przyrodzie w rzeczywiście niepowtarzalnych upostaciowaniach.

<sup>29</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 30.

<sup>30</sup> H. Kimmerle, *Das Verhältnis Schleiermachers...*, op. cit., s. 415.

<sup>31</sup> F. Schleiermacher, op. cit., s. 48.

Pojęcia „indywidualność” używa Schleiermacher wyłącznie w odniesieniu do człowieka; oznacza ono sposób, w jaki poszczególny człowiek reprezentuje nieskończoną ludzkość (*unendliche Menschheit*). Tylko bowiem w swoistej formie indywidualnego ludzkiego bytu widoczna jest modyfikacja nieskończonej całości. Schleiermacher zwraca się do wymagowanych czytelników *Mów o religii* w ten oto sposób: „Jesteście kompendium ludzkości. Wasza osobowość obejmuje w pewnym sensie całą ludzką naturę”<sup>32</sup>.

Wniosek z tego taki, że każdy człowiek przedstawia w specyficzny sposób całą ludzkość, i na odwrót: dopiero z sumy osobowych własności wynikają określenia całej ludzkości. Pojęcie ludzkości nie oznacza dla Schleiermachera spekulacyjnie określonej kategorii, lecz jest ono wielkością określoną w historycznym wymiarze. I tak w poszczególnych epokach życia ludzkości dochodzą do głosu „różne momenty z przejawiania się jej istoty”. W rozwoju „nieskończonej pełni możliwości ludzkości jest reprezentowane uniwersum”<sup>33</sup>. Pojęcia „ludzkości” i „uniwersum” odnoszą się do ludzkości<sup>34</sup>. Wynika z tego, że w historii ludzkości przedstawienia uniwersum stale podlegają zmianie. Nie można przedstawić ludzkości w konkretnym historycznym czasie uznać za zupełne i zakończone; nieskończony ciąg przedstawień ludzkości jest stale niezamkniętą permutacją. Historia ludzkości ma zawsze przed sobą nowe możliwości, w świetle których przeszłość może zostać na nowo wkomponowana w całość dziejów ludzkości. A więc historyczny proces nie zmierza do żadnego ostatecznego celu, jak ma to miejsce w idealistycznych filozofiach historii<sup>35</sup>.

Jeszcze dobitniej niż w pracy *Reden...* dochodzi do głosu pojęcie indywidualności w dziele *Monologen* (1800)<sup>36</sup>.

Schleiermacher koncentruje się w *Monologach* przede wszystkim na przedstawieniu stosunku między pojęciem „nieskończonej ludzkości” a poszczególnymi ludzkimi bytami. To odniesienie do nieskończonej ludzkości dokonuje się tutaj z perspektywy poszczególnego indywiduum. Schleiermacher pisał: „Każdy człowiek powinien przedstawiać na swój sposób ludzkość w swoistym zmienianiu jej elementów”<sup>37</sup>. Ludzkość urzeczywistnia się poprzez „pełnię nieskończoności wszystkiego tego, co narodziło się z jej łona”.

<sup>32</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 55.

<sup>33</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 58 i 55.

<sup>34</sup> F. Schleiermacher, tamże, s. 58.

<sup>35</sup> F. Schleiermacher, op. cit., s. 416.

<sup>36</sup> Fundamentalne znaczenie dla filozofii Schleiermachera pojęcia indywidualności nie zostało jeszcze w sposób zadowalający poddane analizie. Tylko niektóre prace w ogóle zwracają uwagę na ten aspekt filozofii Schleiermachera: W. Schultz, *Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen*. Z. f. Th. W. u. K. N. F. 5(1924) 37–63. F. Meinecke: *Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitätsgedanken, w: Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Leipzig 1933.

<sup>37</sup> F. Schleiermacher, *Monologen*, hrsg. v. F. Schiels und Mulert, Hamburg 1978, 3 wyd. s. 30.

Napięcie między całą ludzkością a niepowtarzalną indywidualnością poszczególnego ludzkiego bytu określa to, czym jest człowiek i czym być może. Miejsce człowieka w świecie nie jest – jak w idealizmie Fichtego i Schellinga – określane na podstawie przeciwieństwa „Ja” do „Nie-Ja”, lecz na podstawie możliwości, jakie każdorazowo są mu dane wraz z „samoprezentowaniem się w nim ludzkości” (*Selbstdarstellung in ihm der Menschheit*). Przeciwieństwo „Ja” do „Nie-Ja”, którego sens daje się sprowadzić, wedle idealizmu, do działania ludzkiego rozumu, nie jest tu jej stosunkiem określającym w pierwszej linii istotę człowieka; funkcję tę pełni pojęcie historycznie określonej ludzkości, od której zależny jest poszczególny byt ludzki.

Opozycja Schleiermachera wobec filozofii idealistycznej opiera się na negacji koncepcji podmiotu transcendentального, która to koncepcja prowadzi w idealizmie, wedle niego, do ahistorycznego ujęcia podmiotu. Pojęcie podmiotu transcendentального, zakładającego zawsze równą sobie aktywność Ja absolutnego, zwracającego się przy pomocy refleksji zarazem ku sobie samemu i przeciwstawiającego się światu – zostało już właściwie zakwestionowane we wczesnych pracach Schleiermachera, gdzie zastąpione zostało określeniem podmiotu skonstruowanym na podstawie pojęcia „ludzkości”, która nie jest wielkością raz na zawsze zdefiniowaną, lecz jest każdorazowo pochodną czasów, w jakich przyszło żyć człowiekowi<sup>38</sup>.

Również w *Dialektyce* polemizuje Schleiermacher z transcendentálną filozofią. W trakcie analiz przeprowadzonych w transcendentálnej części *Dialektyki*, okazuje się bowiem, iż przy ustalaniu zasad naczelných wiedzy nie można abstrahować od rzeczywistej wiedzy, tj. od poznania rzeczywistości w jej indywidualnym ukształtowaniu. Nie jest więc możliwe wyprowadzenie z kilku zasad naczelných na drodze dedukcji całego systemu wiedzy. „Teoria wiedzy” Fichtego wyczerpuje się w tym, wedle Schleiermachera, iż ustala tylko warunki, przy których założeniu to, co sobie podmiot uświadamia może zostać uznane za wiedzę<sup>39</sup>. Ale ten aspekt teorii wiedzy to jedynie jej aspekt krytyczny, jaki w ogóle umożliwia położenie fundamentu pod filozoficzną systematykę. Natomiast konstruktywna teoria wiedzy polegać ma na wskazaniu zasad realnej wiedzy, ujętej w całościowym związku. Chodzi tu przede wszystkim o zasady, jakie znajdują się u podstaw empirycznej wiedzy.

Z jednej strony Schleiermacher obstaje przy zasadach idealizmu, z drugiej zaś, nie chce zaprzepaścić realistycznego momentu, który najlepiej został wyrażony w tradycji filozofii transcendentálnej w postulacie Kanta ograniczającym poznanie do doświadczenia<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> H. Kimmerle, op. cit., s. 417.

<sup>39</sup> F. Schleiermacher, DJ, s. 19.

<sup>40</sup> Przesłanie swojej filozofii wyraził Schleiermacher w liście do Brinckmanna z 11.I.1800 r., *In Briefen*, Bd. 4, Berlin 1860–1863, s. 55.

Każda prawdziwa filozofia musi już w punkcie wyjścia przyzwać i umożliwiać zbudowanie zarazem etyki i fizyki, a przez to – „na skonstruowanie całego organizmu wiedzy”<sup>41</sup>. Dlatego na pytanie, czy filozofia Schleiermachera jest odmianą transcendentalnej filozofii typu Fichteańsko–Schellingańskiego, należy udzielić odpowiedzi negatywnej.

Filozofii Schleiermachera już w początkowej fazie swojego rozwoju – widać to dobrze na przykładzie dwóch wczesnych dzieł, mianowicie: *Über die Religion...* i *Monologen...* – nie można zaklasyfikować jako kontynuacji czy też modyfikacji filozofii transcendentalnej w stylu filozofii Fichtego czy wczesnego Schellinga. A więc nie możemy zgodzić się z wyłożeniem sensu podstawowego dzieła filozoficznego Schleiermachera, jakim jest *Dialektyka*, w perspektywie filozofii transcendentalnej<sup>42</sup>. W najbardziej znanej próbie tego rodzaju, jaką jest interpretacja *Dialektyki* przeprowadzona przez F. Wagnera, autor tej pracy jedyną różnicę widzi w tym, że ci pierwsi, wychodząc w swojej filozofii od zasad naczelných dedukują z nich wszystkie inne twierdzenia systemu, podczas gdy Schleiermacher sprowadza przy pomocy metody regresyjnej przeciwieństwo między tym, co idealne, a tym, co realne do podstawowego pojęcia „Dialektyki”, mianowicie: samoświadomości bezpośredniej (*unmittelbaren Selbstbewutsein*)<sup>43</sup>.

Oczywiście należy zgodzić się z twierdzeniem Wagnera, że również Schleiermacher zajmuje się w swojej filozofii – podobnie jak Fichte i Schelling – problematyką ugruntowania jedności wiedzy w takiej podstawie, w jakiej podmiot i przedmiot, myślenie i byt są jeszcze niezróżnicowaną jednością. Ale utrzymujemy, wbrew Wagnerowi, że pojęcie „samoświadomości bezpośredniej” nie jest tożsame z pojęciem Ja absolutnego filozofii Fichtego i Schellinga.

Natomiast tym, co łączy te systemy, jest wysuwany postulat jedności; oba zakładają tożsamość podmiotu i przedmiotu jako cel ludzkiego działania; przed oboma staje też ten sam problem, a mianowicie problem jedności filozofii rozwiązywany przez odwoływanie się w uzasadnieniu jedności do tego, co ważne w sposób bezwarunkowy.

Schleiermacher nie różni się od Fichtego i Schellinga co do myśli o jedności filozofii, lecz co do opisu i ujęcia tego, co istnieje w sposób najpierwotniejszy i jest ważne bezwarunkowo. Odrzuca on Fichteańsko–Schellingański absolutny punkt widzenia w filozofii, ponieważ skończony rozum nigdy nie może przekroczyć swojej skończoności i zakorzenić się ostatecznie w absolicie, tak aby znaleźć podstawę jedności, obejmującą wraz z bytem przyrody – skończony ludzki rozum. I dlatego idealizm w ścisłym sensie jest dla Schleiermachera filozoficznym

<sup>41</sup> Schleiermacher F., DJ. s. 25.

<sup>42</sup> Schleiermacher daje wyraz swojemu dystansowi wobec filozofii Fichtego w liście do Friedricha Heinricha Christiana Schwarza z 28.03.1801 r., w: Z. F. Kirchengeschichte 53(1934), s. 260.

<sup>43</sup> F. Wagner, op. cit., s. 264–272.

stanowiskiem właściwie nie dającym się pomyśleć. Również materializm jest dlań czymś niemożliwym, ponieważ na miejsce absolutnej subiektywności wprowadza absolutną obiektywność. *Dialektyka* jest próbą przedstawienia obu przeciwstawnych stanowisk jako wyrazu najwyższego przeciwieństwa w tym, co skończone<sup>44</sup>. Odrzuca tym samym przedstawienie tych przeciwstawiających się stanowisk jako wyłączającej alternatywy; przeciwieństwo idealizmu i materializmu jest tylko przeciwieństwem relatywnym.

Za odrzuceniem istnienia absolutnego punktu wyjścia przy konstrukcji teorii wiedzy przemawia również dialogiczna struktura rozumu oraz dialogiczna metoda dochodzenia poprzez rozmowę do zgodności stanowisk w obszarze wiedzy. Schleiermacher wiąże w *Dialektyce* starą antyczną koncepcję dialektyki z zasadą chrześcijańskiej teologii, wedle której logos niejako z góry ma historyczno-osobowy charakter i z konieczności ma charakter dialogicznego procesu<sup>45</sup>.

Schleiermacher powołuje się przy określeniu znaczenia słowa „dialektyka” na Platona i grecką etymologię: *διαλεγεσθαι* – oznaczało sztukę prowadzenia rozmowy<sup>46</sup>. W *Dialektyce* odnosi Schleiermacher transcendentalną refleksję do możliwych warunków dialogu nakierowanego na osiągnięcia wiedzy. Z tego punktu widzenia dialektyka jest teorią rozmowy, której przedmiotem jest wiedza.

Zbliża to *Dialektykę* do hermeneutyki, którą wykładał Schleiermacher równolegle do dialektyki w 1822 roku. Hermeneutyka leży na przeciwnym biegunie do dialektyki i jest ściśle do niej odniesiona<sup>47</sup>. Celem Schleiermachera jest ugruntowanie obu dyscyplin jako „podstawowych nauk o rzeczywistości ludzkiego bytu”. Z takim ujęciem *Dialektyki* zgadza się R. Odebrecht z W. Diltheyem, którego wielka interpretacja Schleiermachera ukazała się nie tak dawno<sup>48</sup>.

Ujęcie sensu *Dialektyki* jako dialogicznej teorii wiedzy uwiarygodnia stwierdzenie, iż Schleiermacher do tradycyjnego modelu teorioznawczego zbudowanego na relacji podmiot–przedmiot wprowadza trzeci czynnik, mianowicie inny podmiot. Charakterystyczną cechą dialogicznej teorii wiedzy Schleiermachera jest to, że po

<sup>44</sup> A. Arndt, *Einleitung, Dialektik (1811)*, F. Schleiermacher, Hamburg 1986, s. XXX.

<sup>45</sup> F. Kaulbach, *Schleiermachers Idee der Dialektik*, w: Z. f. Th. u. K., 10. Bd., (1968), s. 229.

<sup>46</sup> F. Schleiermacher, DO, s. 47.

<sup>47</sup> F. Schleiermacher, DO, s. XXIII.

<sup>48</sup> W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 2. Bd. 1. Halbband: Schleiermachers System als Philosophie, aus dem Nachlaß von W. Dilthey mit einer Einleitung, hrsg. von M. Redeker, Berlin 1966. U podstaw interpretacji Diltheya leży teza, wedle której filozofię Schleiermachera należy raczej przyporządkować krytycznej filozofii Kanta niż filozofii tożsamości panteistycznego idealizmu, zakładającego w filozofii absolutny punkt widzenia. Koresponduje to z moim przekonaniem, chociaż nie sądzę, żeby Schleiermacher w *Dialektyce* był Kantystą.

pierwsze: proces myślenia odbywa się w formie toczącego między indywiduami sporu<sup>49</sup>, i po drugie: proces myślenia jest ściśle odniesiony do języka<sup>50</sup>.

A więc okazuje się, że „zahamowania doświadczalne na drodze dążenia do wiedzy (np. zarzuty, zastrzeżenia, niejasności, niezrozumienie itd.) mają produktywny charakter i są równie ważne dla procesu poznania, co sam przedmiot; myślenie, jakie zgadza się z bytem ostatecznie urzeczywistnia się w formie consensusu osiągniętego między uczestnikami rozmowy.

Gdy z jednej strony spekulatywni idealiści zgłaszają roszczenie do uprawiania metafizyki jako nauki i twierdzą, że są w posiadaniu wiedzy o absolicie – przez co popadają w oczach Schleiermachera w dogmatyzm prowadzący w końcu do wielości wzajemnie zwalczających się systemów – z drugiej strony zaś sceptycyzm wikła się w sprzeczności twierdząc, iż jest wiedzą o niemożliwości osiągnięcia wiedzy (*Wissen des Nichtswissenkönnens*)<sup>51</sup>, Schleiermacher próbuje wypracować w swojej filozofii pośrednią pozycję. Zmierzona ona do uchwycenia wiedzy w procesie jej stawiania się i jednocześnie do odkrycia założeń, jakie stale występują u podstaw wszelkiej wiedzy, chcąc w ten sposób zbudować fundament dla organizmu wiedzy i skonstruować reguły rozstrzygnięcia naukowych sporów.

---

<sup>49</sup> F. Schleiermacher, DJ, s. 5.

<sup>50</sup> Schleiermacher pisał już w *Monologach* o tym, że język nadaje myśleniu jego „właściwy ton” (*Grundton*), „akcent serca” (*Akzent des Herzens*). Poprzez język indywiduum wyraża swoją niepo-  
wtarzalność, to co w nim „szczegółowe i jedyne w swoim rodzaju” (*ein besondered und einmaliges*).  
Jednocześnie język jest tu ujęty jako „(...) *der reinste Spiegel der Zeit, ein Kunstwerk, worinnen ihr Geist sich zu erkennen giebt*”. (*Monologen*, op. cit., s. 63).

<sup>51</sup> F. Schleiermacher, DJ, s. 10.