

Hans Heinz HOLZ
(GRONINGEN)

O SPEKULATYWNYM ZWIĄZKU PRZYRODY I WOLNOŚCI

Często nie bez racji mówiło się, że wolność stanowiła wspólny motyw przewodni wielkich systemów filozoficznych okresu mieszczańskiego od Kanta do Hegla. O „idealizmie wolności” mówił nie tylko Wilhelm Dilthey. Również w ścisłym systemie Hegłowskim, który zmierza przeciw do pojmowania biegu dziejów zgodnie z wewnętrzną koniecznością rozwoju pojęcia, głównym tematem jego encyklopedycznego zarysu była – jak twierdzi Joachim Ritter – wolność.

Charakterystyka ta jest jednak słuszna tylko w odniesieniu do pojęcia przyrody, które wynikało z poglądu o doskonałym porządku praw rozwoju i jest konstytutywne również dla współczesnego rozumienia świata. Idea wolności musiała stać w ten czy inny sposób bronić się przed teoretycznym postulatem bezwzględnie obowiązującego łańcucha przyczynowego. Był to zaś postulat nieunikniony, stanowiący operatywną zasadę nieustannego postępu naukowego i jego technicznego uzasadniania, którego korelatem na płaszczyźnie społecznej był człowiek określający się poprzez wolne działanie. Już przeciw Descartes, chcąc uwolnić poznanie przyrody z więzów dogmatu, budował wszelką wiedzę o świecie na autonomii „cogito”, co – jak pisał Schelling – „na długi czas nadało filozofii główny ton, czar, który wpędził filozofię w krąg subiektywności i świadomości wyłącznie subiektywnej” (X, 8).

Ten dylemat filozofii teoretycznej i praktycznej, metafizyki przyrody i metafizyki obyczajów, napotykamy z całą wyrazistością, paradygmatycznie dla problematyki epoki, w filozofii Kanta, do której nawiązywało również, próbując przezwyciężyć jej dualizm, następne pokolenie. „Wola też może być wolna, ale tylko, gdy dotyczy jego przejawów, to jest działania, musimy natomiast wyjaśnić zgodnie z nienaruszalną maksymą podstawową, bez której nie można empirycznie używać rozumu, musimy to więc wyjaśnić tak jak wszystkie pozostałe zjawiska przyrody, czyli według niezmiennych jej praw” (Kant, B 826). Myślenie nie mogło pogodzić się z rozłaniem tych dwóch fundamentów, na których opierał się gmach współczesnej filozofii: z jednej strony teorii wolności i samostanowienia człowieka i z drugiej

– teorii praw zjawisk przyrody, do których człowiek należy jako istota przyrodnicza. W naturze rozumu leży przeciw – również według Kanta – szukanie zasady jedności różnorodności.

1.

Filozoficzny system Schellinga, podobnie jak i Hegla, próbuje znieść dualizm przyrody i wolności, nie rezygnując przy tym jednak z obiektywności i uniwersalności bytu przyrodniczego na rzecz teorii konstituowania nie-Ja przez Ja w znaczeniu stosowanym przez Fichtego. Przyroda jest u Fichtego tylko negacją Ja i jako taka nie ma własnej rzeczywistości. Schelling nadając przyrodzie samodzielne znaczenie w systemie filozoficznym, stara się usunąć ten brak w filozofii Fichtego – pisze Manfred Buhr. Nie mogę jednak bez zastrzeżeń zgodzić się z jego twierdzeniem, iż „jest charakterystyczne... dla filozoficznej produkcji Schellinga, że nie stanowiła dojrzałej teorii..., że była nagromadzeniem pojedynczych idei lub ich zbiorów”. Raczej wydaje mi się, że do 1806 r. w pismach Schellinga krystalizuje się zasadnicza koncepcja systemu, która zmierzała do konstrukcji jedności różnorodności ponad dychotomią przyrody i wolności. Realizacja tego zamiaru zmienia się oczywiście w trakcie rozwoju myśli Schellinga, który szybko ogłasza kolejne, niedopracowane wersje rozwiązania problemu (znane są złośliwe uwagi Hegla na ten temat). Wszystkie one opierają się jednak na pomysłach zniesienia dychotomii przyrody i wolności. Pomysł ten, chociaż systematycznie nie przemyślany do końca, zawiera ważne zasady konstrukcyjne, które mogą nie tylko zaspokoić historyczne zainteresowanie powstawaniem spekulatywnej filozofii przyrody około 1800 roku, ale mają również znaczenie zasadnicze dla określenia miejsca człowieka w przyrodzie. W każdym razie skłonny jestem przyjąć wyjaśnienie Schellinga: „od wielu lat próbowałem przedstawić jedną i tę samą filozofię – uważając ją za prawdziwą – z dwóch zupełnie różnych stron, jako filozofię przyrody i jako filozofię transcendentalną” (IV, 7). Dalszy ciąg wyjaśnień jest już z pewnością stylizacją własnej drogi rozwoju: „z zupełnie różnych stron próbowałem osiągnąć całkowite poznanie tej filozofii, którą naprawdę ośmielałem się uważać za jedyną, zanim odważyłem się przedstawić ją w swej totalności” (IV 7). W każdym razie z powodów zasadniczych, które można znaleźć w samych pismach Schellinga, jest dla mnie wiarygodne jego następujące stwierdzenie: „System, ukazany tutaj najpierw w swej całości szczególnej postaci, jest tym samym, który zawsze miałem przed oczami przy bardzo różnych opisach, i do którego stale, dla siebie samego, zmierzałem w filozofii transcendentalnej i w filozofii przyrody” (IV, 8). Przywołana autoprezentacja pochodzi z roku 1801, z przedmowy do rozprawy *Darstellung meines Systems der Philosophie*, która miała ukazywać system w swej totalności i w swej całości szczególnej postaci. Ocena ta była z pewnością przedwczesna, już w rok później Schelling ogłasza *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, gdzie szerzej omawia takie podstawowe pojęcia, jak absolut, konstrukcja, materia. Manuskrypt z 1804 r., *System*

der gesamten Philosophie und der Natur-philosophie insbesondere – wydany pośmiertnie – świadczy o tym, że Schelling już wkrótce pomyślał o zmianie konstrukcji, a tym samym przesunięciu perspektyw i modyfikacji treści. Mimo wszystko, była to jednak kontynuacja wcześniejszych pism, w których różnorodność wszechświata ujmował jako tożsamość w rozumie, a rozum (jako monadę Leibniza) jako „sam kosmos w kosmosie” (VI, 207). W tej późniejszej, niedokończony i nie opublikowanej koncepcji pojawia się już skłonność do teologii, prowadząca późnego Schellinga do „pozytywnej filozofii”. Omawiając swój system w *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* nawiązuje bezpośrednio do tej późnej wersji: „W przedstawionym ostatnio systemie, Bóg występował w końcu jako podmiot, jako stojący zwycięsko ponad wszystkim podmiot, który już nie może zniżyć się do przedmiotu. Ten właśnie podmiot przeszedł przez całą przyrodę, przez całą historię, przez następstwo wszystkich momentów, których zdawał się być ostatecznym rezultatem, a przejście to przedstawiono jako rzeczywisty ruch (nie jako postęp w samym myśleniu), jako realny proces” (X, 123). Komentarz ten jest zgodny z paragrafem 11 i następnymi *Systemu* z 1804 r., w których czytamy: „Wszędzie jest tylko Jeden Byt, tylko Jedna prawdziwa istota, tożsamość albo Bóg jako jej afirmacja... Boga nie można pomyśleć inaczej niż jako poprzedzającego czas... Bóg nie jest przyczyną kosmosu, ale samym kosmosem... Wszechświat jest wieczny jak Bóg” (VI, 157, 159, 177). Ta konstrukcja Absolutu jest jeszcze krytykowana później przez samego Schellinga: „Boga mogę pomyśleć tylko jako wynik mojego myślenia, jak w dawnej metafizyce, a nie jako rezultat obiektywnego procesu. Bóg pojmowany jako rezultat nie mógłby później, będąc Bogiem, mieć innej przesłanki prócz siebie (*praeter se*), jedynie siebie samego, a w tym ujęciu przesłanką są przecież wcześniejsze momenty rozwoju. Wynika stąd, że Bóg na końcu musi być określony tak jak na początku, że podmiot podlegając całemu procesowi, na początku i w trakcie jest już Bogiem, zanim w rezultacie zostanie ustanowiony jako Bóg – w tym sensie jednak wszystko jest Bogiem, również podmiot przechodzący przez przyrodę jest Bogiem, ale nie jako Bóg, a więc Bóg tylko poza swą Boskością, w swym bezkształcie, w swej inności, jako inny od siebie, jakim będzie dopiero na końcu” (X, 124). Już jednak w *Systemie* z 1804 r. tożsamość Boga ze wszechświatem rzeczy przekształca się stopniowo w stosunek pochodności Będącego od Bytu. „Między Bogiem a rzeczami, które są w kosmosie, wedle ich stanowiska, nie może zachodzić inny stosunek niż zgodny z zasadą tożsamości $A = A$. Przez Byt jako taki każda rzecz ma bezpośrednio odniesienie do Boga” (VI 182). O procesie, który konstruuje Byt w sobie, Boga czy tożsamość po prostu w rozumie (por. VI, 141 i nast.) – a więc jest „spekulatywny”, Schelling powie później: Cały ten ruch był właściwie tylko ruchem myśli..., gdzie nie ma mowy o istnieniu, o tym, co naprawdę istnieje, ani też w tym sensie o poznaniu, jedynie o stosunkach, jakim podlegają przedmioty w samym myśleniu (X, 125). Tymczasem na etapie prób spekulatywnego rozwiązania dylematu przyrody i wolności nie dostrzega się jeszcze tego ograniczenia, które

w perspektywie „pozytywnej” filozofii egzystencji podważa spekulatywną filozofię rozumu jako wyłącznie „negatywną” i niedoskonałą. Jest jednak możliwe, że sprzeczność nierozwiązana w konstrukcji spekulatywnej – powiedzmy wyprzedzając czas: niedialektyczne pojęcie tożsamości – spowodowała załamanie konstrukcji systemu i „nawrót” do filozofii pozytywnej.

2.

Schelling, jak cała filozofia pokartezjańska, wychodzi w swych rozważaniach od oczywistości, tkwiącej w samodoświadczeniu i samoobecności. Gdy myślę, niepodważalnym i narzucającym się nieodparcie doświadczeniem jest to, że myślę. W powiedzeniu „Ja myślę” zawarta jest *eo ipso* jego forma refleksyjna w ścisłym znaczeniu tego wyrażenia: „myślę, że myślę”. Aby jednak móc myśleć, że myślę – co znaczy – że coś myślę, konieczna jest – niezależnie od tego, jaką treść ma *cogitatio* – forma konstytutywna, która umożliwi myślenie treści. Tą formą jest tożsamość, a to co tożsamo jest prawdziwe – *identica sunt vera* – co już Leibniz uznał za nadrzędny i podstawowy aksjonat każdej możliwej aksjomatyki, o którym mówią, że może udowodnić, że nie trzeba go udowadniać. Schelling stwierdza dokładnie to samo w paragrafie 6 *Darstellung* (IV, 117). Kontynuuje tutaj klasyczną linię nowej ontologii wypracowaną przez Wolffa: „Najwyższym prawem dla bytu rozumu, a ponieważ nie ma nic poza rozumem – dla każdego bytu (jeśli jest pojmowany w rozumie) jest prawo tożsamości. Jedynym bezwarunkowym poznaniem jest poznanie absolutnej tożsamości. Zdanie $A = A$, wyrażające istotę rozumu, jest jedynym zdaniem bezwarunkowo pewnym, ustanawiającym bezpośrednio absolutną tożsamość” (IV, 116 i nast.). Wynika stąd, że tożsamość nie jest określeniem formalnym, które treści myślenia albo samemu myśleniu przypisuje się *post factum*, jak gdyby myślenie mogło być tożsamo albo nietożsamo, lecz że przeciwnie tożsamość jako forma bytu musi poprzedzać każdą treść myślenia i samo myślenie, jeśli w ogóle byt i myślenie mają być pomyślane. „Pomyślane ogólnie zdanie $A = A$ nie mówi, ani że A jest w ogóle, ani że jest ono podmiotem czy predykatem. Jedyny byt pozytywnie rozstrzygnięty przez to zdanie, to byt samej tożsamości, ustanowionej całkiem niezależnie od A jako podmiotu i A jako predykatu” (IV, 117). Jeśli jest to „bezwarunkowe ustanowienie”, to sam rozum jako „związany w jednię z absolutną tożsamością” jest bezwarunkowym ustanowieniem. Zdanie $A = A$ jest prawem bytu rozumu” (IV, 118).

Równanie „ustanawianie bycia = rozum” (*Gesetzsein = Vernunft*) nie pojawia się jednak inaczej niż w ustanowieniu określonej myśli. Przed każdą określoną treścią różnicowaną przez myślenie, logicznie rozstrzygnięte jest, że określone myślenie jest moim myśleniem, a logicznie pierwszą treścią myślenia, pierwszą określoność jest „Ja”, to „Ja”, które myśli i stanowi jedno ze swoim myśleniem – „Ja cogito”.

W ten sposób ogólna forma ustanowienia $A = A$ przekształca się w postać „Ja” = „Ja”. Równanie to oznacza, że Ja, które myśli i jest tym samym, co jego myślenie, jest tożsame z Ja, które jest myślane, gdy myślę, że ja myślę. „Tożsamość Ja twórczego z Ja jako wytworem, wyraża zdanie $Ja = Ja$, które to zdanie, porównujące przeciwieństwa, nie jest wcale tożsame, lecz syntetyczne. Zdanie $A = A$ przekształca się poprzez zdanie $Ja = Ja$ w zdanie syntetyczne” (III, 372). W ten sposób wyraża się samoświadczanie albo samoobecność Ja w „Ja myślę”. Schelling nazywa ten pierwszy akt pierwotnej refleksji intelektualnym oglądem (*intellektuelle Anschauung*). Nie chcę jednak bliżej zajmować się licznymi nieporozumieniami, wywołanymi przez to wyrażenie. Zachowam tylko jego znaczenie zdefiniowane jako sposób poznania ujmujący wytworzone Ja_2 jako tożsame ze stwarzającym je Ja_1 . „Intellektuelle Anschauung” ma jedną i tylko jedną treść, mianowicie zdanie $Ja = Ja$, „ponieważ to właśnie zdanie jest zdaniem jedynie możliwym, zdaniem zarazem równoważonym i syntetycznym” (III, 372) i jako takie określa przedmiot „zarazem przeciwny i równy sobie” (III, 373).

Samoustanawianie Ja czyli wytwarzanie wytworu tożamego z wytwarzającym, jest właściwym aktem, w którym rodzi się podmiotowość. Pewne konsekwencje tego faktu mają istotne znaczenie dla systematyki filozofii. Jeśli bowiem uznaje się, że „Ja nie jest niczym innym od swego myślenia, myślenie Ja i Ja samo to absolutne Jedno” (III, 367) (a jest to aksjomat, bo jedyny byt doświadczany w samoobecności to byt *cogito*), to wynika stąd, że wytwór twórczego *cogito* może być jedynie przedmiotem myślowym. „ $Ja = Ja$ ” to zasada myślenia (*Denkbestimmung*), czyli wiedza. Jest to „wiedza, której przedmiot nie jest od niej niezależny, a więc wiedza będąca zarazem tworzeniem swego przedmiotu” (III, 369). „Ja myślę” może się samookreślić jako „Ja myślę” tylko przez siebie, będąc nieodróżnialne od rozumu = absolutnej tożsamości. Postać refleksyjna „myślę, że myślę” albo „ $Ja = Ja$ ” jest więc wiedzą „pozbawioną absolutu”, zbieżną z aktem myślenia siebie (*Sich-selbst-denken*).

W ten sposób Schelling, czerpiąc jeszcze całkowicie z Fichtego, dochodzi do pierwszego początku filozofowania, obejmującego absolutną wolność filozofującego podmiotu i zarazem aktualizację niesubiektywnego rozumu. Dedukcja refleksyjnej postaci Ja z tożsamości rozumu implikuje, że to wiedza jest formą, w której absolutny byt zostaje ustanowiony, czyli uprzemiotowiony. „Ja jest czystym aktem, czystym działaniem, które nie musi być obiektywne w wiedzy, dlatego właśnie, że jest zasada wszelkiej wiedzy... Ja (jako przedmiot) nie jest niczym innym niż wiedzą o sobie, stąd Ja powstaje tylko przez to, że wie o sobie, samo Ja jest więc wiedzą” (III, 368 i nast.). Początkową i konstytutywną wiedzą, o której Schelling tutaj mówi, jest *intellektuelle Anschauung*. *Intellektuelle Anschauung* jest organem każdego transcendentnego myślenia” (III, 369). *Intellektuelle Anschauung* jest konstytutywna dla każdego myślenia, ponieważ to w nim dokonuje się i przejawia pierwotne samoustanowienie Ja, w tym samym jego autonomii i wolności jako

koniecznego pierwszego aktu Ja. To, co się przejawia, nie jest jednak określonym i ograniczonym byciem ani empirycznym Ja tej czy innej osoby w jej jednostowości (choć zachodzi tylko u jednostki, w świadomości jednostki), lecz czystą samoświadomością w ogóle, tj. aktem, w którym zostaje ustanowiona tożsamość Ja = Ja, czystym działaniem w sobie (*actus purus*), „obiektywnym jako wieczne stawanie się, subiektywnym jako nieskończone stwarzanie” (III, 376). Rzeczywistością wolności jest działanie nie hamowane i nie ograniczane jeszcze przez nic, stanowiące pierwszą realizację rozumu. W odniesieniu do absolutnej wolności czystego aktu „był jest w tym systemie tylko zniesioną wolnością” (III, 376). Treścią wiedzy jest byt, którego zasada i określoność są wiadome: byt jest zatem wiadomy nie jako wolny, ale jako zależny – wolność zostaje zniesiona w myśleniu bytu. Poprzez *intellektuelle Anschauung* jest jednak dany wiedzy akt jej refleksyjnego samouzasadnienia. Wiedza wie po to, by ustanawiać wolność Ja i zależność bytu. W takiej konstrukcji niezależnego uzasadnienia zniesiona wolność staje się znów aktualną wolnością transcendentalnej dedukcji samookreślenia jako pierwotnego działania: „Dane działanie nie wynika z poprzedzającego działania inteligencji, nie jest wytłumaczalne przez inteligencję określoną, działającą w określony sposób. Jeśli w ogóle ma być ono wytłumaczalne, to tylko przez absolutność samej inteligencji i przez ostateczną zasadę wszelkiego działania w niej. Działanie jest wytłumaczalne jedynie przez ostateczność samej inteligencji, co musi... oznaczać, że inteligencja musi sama się określić w stosunku do tego działania. Działanie jest więc wytłumaczalne, ale nie przez określone bycie inteligencji, ale przez bezpośrednie samookreślenie” (III, 533). Właśnie dlatego Schelling mógł powiedzieć, „że początkiem i końcem tej filozofii jest wolność” (III, 376).

3.

Schelling, przeprowadziwszy dedukcję wiedzy z bezpośredniego ustanowienia Ja = Ja w *cogito*, przedstawił koncepcję struktury wiedzy: podmiot–predykat, względnie – podmiot – przedmiot w paradygmacie samopoznania. Zdanie syntetyczne „Ja = Ja”, w które przekształca się identyczne zdanie „Ja = Ja”, nie prowadzi jednak jeszcze do „obiektywnego świata”, który ma być „tylko wewnątrz ograniczeniem naszego własnego wolnego działania” (III, 379). Już Kartezjusza zmusiło to zerwanie „mostu w Avignon” między Ja a światem do uwzględnienia i rozwinięcia ontologicznego dowodu istnienia Boga. Bóg był korelatem jedynego uzasadnienia pewności poznania i bytu, gwarantował zgodność *cogitatio* z rzeczywistością świata. Również Schelling nie waha się stwierdzić: „Dowód, że wszelka wiedza musi pochodzić od Ja i nie ma żadnej innej podstawy realności wiedzy, pozostawia jednak bez odpowiedzi pytanie: w jaki sposób ten cały system wiedzy (świat obiektywny ze wszystkimi swymi zależnościami, historia itd.) został ustanowiony przez Ja” (III, 378). Schelling wykracza tutaj wyraźnie poza Fichtego,

który uważał, że wystarczającą podstawą transcendentálną różnych treści wiedzy jest samookreślenie Ja przez ustanowienie nie-Ja.

Dopóki trzymamy się Kantowskiej koncepcji transcendentálności, epistologiczna konstrukcja Fichtego jest spójna. Każda próba odzyskania przez przyrodę ontologicznego samostanowienia dokonywana z pozycji transcendentálnych musi jednak prowadzić do załamania się samowystarczalności introspekcji *Ego cogitans*. Zgodnie z tą samowystarczalnością nie postrzegamy „w obiektywnym świecie niczego, co jest poza nami” (III, 339). Samo pojęcie wiedzy wykracza poza Ja. Tej sprzeczności poświęcony jest pierwszy paragraf *System des transcendentalen Idealismus*: „Wszelka wiedza polega na zgodności tego, co przedmiotowe, z tym co podmiotowe... To wszystko, co w naszej wiedzy jest tylko przedmiotowe, możemy nazwać przyrodą; wszystko to natomiast, co jest podmiotowe, nazwijmy Ja albo inteligencją... Skoro wszelka wiedza polega na zgodności obu tych czynników, to wyjaśnienie tej zgodności jest niewątpliwie najwyższym zadaniem wszelkiej wiedzy; a skoro, jak się ogólnie uznaje, filozofia zajmuje wśród wszystkich nauk pozycję najwyższą i naczelną, jest ono z pewnością głównym zadaniem filozofii” (III, 339 i nast.). Możliwe są dwa alternatywne sposoby rozwiązania tego „głównego zadania”: „Za pierwsze przyjmijmy to, co przedmiotowe i zapytajmy: W jaki sposób dołącza się do niego to, co podmiotowe, które pozostaje z nim w zgodności?... Albo też za pierwsze uznajmy to, co podmiotowe, wtedy zaś zadanie brzmi tak: W jaki sposób dołącza się do niego to, co przedmiotowe, które pozostaje z nim w zgodności?” (III, 340 i nast.). Mamy więc dwa modele filozoficzne: „Zadaniem filozofii przyrody jest przyjąć za punkt wyjścia to, co przedmiotowe i wprowadzić to, co podmiotowe. Jeśli zatem istnieje filozofia transcendentálna, nie pozostaje jej nic innego, jak tylko przyjmując przeciwstawny kierunek, wyjść od tego, co podmiotowe, jako od tego, co pierwsze i absolutne, i pokazać, jak powstaje z niego to, co przedmiotowe” (III, 342).

Alternatywa nie jest zadowalająca, odtwarza bowiem Kantowską nierozwiązalną dychotomię teoretycznego poznania praw przyrody i praktycznego stanowienia norm z wolności podmiotu. Jedność wiedzy i działania jest zapewniona, jedynie gdy „między dwoma światami, idealnym i realnym istnieje uprzednio ustanowiona harmonia” (III, 348). Jeśli wolność jest uzasadniona transcendentálnie, to przyroda jako treść wiedzy musi być doprowadzona w konstrukcji paralelnej do punktu, w którym określoność jej formy zmienia się w określoność formy Ja, znanej nam jako świadoma produktywność – Ja wytwarzające siebie. Zmiana ta ma być aktem tworzenia wymaganej uprzedniej harmonii.

Jak należy ujmować określoność formy przyrody, by mogła się przekształcić w określoność formy Ja? Oczywiście musi być mu równa, a mimo to od niego różna. Ja jest określone przez to, że będąc w swej istocie działaniem (*actus purus*), ustanawia się samo w tym działaniu, czyli staje się bytem uprzedmiotowionym. To stwarzanie siebie jest postrzegane bezpośrednio, bo działaniem Ja jest myślenie.

Tożsamość pierwszego przedmiotu myślenia z samym myśleniem jest warunkiem *intellektuelle Anschauung*. Każda inna treść myślenia, przez którą Ja ustanawia się jako ograniczone przez nie-Ja, myślące Ja ograniczone przez określone nie-Ja, wymaga zgodności z przedmiotem stanowiącym treść myślenia, ponieważ właśnie ta zgodność jest określoną formą wiedzy jako wiedzy. Przedmiot, będący nie-Ja musi zatem występować w Ja = myśleniu jako określona treść, ograniczając w ten sposób nieskończony proces twórczy.

Ja jako przedmiot myślenia jest – jak widzimy – uprzedmiotowieniem absolutnego rozumu w Ja, które myśli. Dedukcja zdania syntetycznego Ja = Ja z absolutnie identycznego $A = A$ prowadzi od absolutnej ogólności do najpierwszej szczegółowości. Jeśli przedmiot myślenia ma być skonstruowany paralelnie do myślenia, przy czym zrozumiałość konstrukcji uwarunkowana jest tym, że musi być to konstrukcja biegnąca przez myślenie zgodnie z jego zasadami formalnymi (nie da się unieważnić Kartezjańskiego zwrotu ku stanowisku transcendentalnemu), to jednym i tym samym punktem wyjścia filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej musi być pierwszy absolut, tożsamość $A = A$, będąca niczym innym niż formą rozumu. I tutaj również musimy wyjść od pierwszej zasady, od absolutnej pewności i warunku każdej pewności, od rozumu. W myśleniu przejawia się czysta tożsamość rozumu jako absolutne działanie – *actus purus*. W świecie przedmiotów czysta tożsamość przejawia się jako przedmiotowość, której nie ogranicza żadna inność, żadna nie-tożsamość, żadna bariera, tylko totalność. „Absolutna tożsamość jest absolutną totalnością. Absolutną totalnością nazywam wszechświat... Absolutna tożsamość nie jest przyczyną wszechświata, ale samym wszechświatem” (IV, 125, 129). „Różnica ilościowa jest możliwa tylko poza absolutną tożsamością” (IV, 125). W myśleniu tożsamość $A = A$ przekształca się w syntezę Ja = Ja i w ten sposób *actus purus* sam rozdrabnia się w Ja. Natomiast w totalności przedmiotów rozdrobnienia Absolutu jest niemożliwe. Nie istnieje „pierwszy” przedmiot przyrody, „bo nie da się wyznaczyć pierwszego punktu, w którym absolutna tożsamość przeszła w pojedynczą rzecz, ponieważ pierwotna jest totalność, a nie szczegółność” (IV, 132). Twierdzenie, że „każdy pojedynczy byt jest określony przez inny pojedynczy byt” (IV, 130), nie wyjaśnia jeszcze, jak doszło do pomnożenia absolutnej tożsamości w tożsamych, a różnych jednostkowościach.

Tym samym wracamy do początku: $A = A$ jest absolutnym rozumem. Rozum jest absolutny, nie jest niczym innym niż sobą i dlatego nie ma przedmiotu. Jedynym możliwym jego przedmiotem jest on sam. Przedmiotowy stosunek rozumu do czegokolwiek nie jest niczym innym jak tylko poznaniem, bo rozumowi nie można przypisać działania innego niż myślenie – choćby dlatego, że każde inne działanie wymaga przedmiotu, na który działa. Stosunek rozumu do siebie jest więc samopoznaniem, jest to stosunek aprioryczny, bo rozum jest myśleniem czyli *agere in se*. „Absolutna tożsamość istnieje tylko w formie rozpoznania swej tożsamości ze sobą. To rozpoznanie jest pierwotnym bytem, rozpatrywanym wedle swej

formy” (IV, 122). W samopoznaniu rozum określa się w odróżnieniu podmiotu od przedmiotu. Forma zwrotna „rozpoznawać się” jest wskaźnikiem różnicy w jedności, samoróżnicowanie, (*Selbstunterschied*). Różnym jest nie inne, ale to samo. Dlatego różnica między podmiotem a przedmiotem w samopoznaniu jest wyłącznie ilościowa. „Absolutna tożsamość nie może poznawać się w nieskończoność nie określając się w nieskończoność jako podmiot i przedmiot, zgodnie z formą bytu, chociaż niezgodnie z istotą. Między podmiotem a przedmiotem możliwa jest tylko różnica ilościowa” (IV, 123), która jest źródłem podziału. To, co w intencjonalności myślenia stanowi zawartość mnogości w Jednym, w samym myśleniu, rozdziela się poprzez uprzedmiotowienie poznania w ekstensjonalną wielość. W poznaniu świat jawi się jako *res extensa*. Dlatego Schelling mógł sformułować to pozornie materialistyczne zdanie: „Materia jest *primum Existens*” (IV, 144), wyjaśniając dalej: „To, co nazywamy materią, nie jest materią w sobie, ale absolutną tożsamością, zawierającą podstawę pierwszego urzeczywistnienia A i B... Zasada podmiotowa albo poznawcza wnika w samą materię lub urzeczywistnia się w niej” (IV, 147). Materia jest formą, w której tożsamość staje się egzystensjonalna, tzn. zróżnicowana i dopiero w tym zróżnicowaniu możliwy jest stosunek poznawczy. Jak u Spinozy atrybutami materii są myślenie i rozciągłość, tak u Schellinga ustanowienie absolutnej tożsamości = rozum. Materia jako totalność procesu stanowienia różnic i wzajemnych stosunków jest wywołującą ten proces siłą: „Istotą absolutnej tożsamości, będącej bezpośrednio podstawą rzeczywistości, jest siła (IV, 145), a formą, w której istnieją zależności, jest refleksja. Oba przedmioty nie oznaczają nic innego, jak tylko „nieświadomą” podmiotowość przyrody, będącej podmiotem w ten sposób, jak w świadomej podmiotowości” jest nim Ja i inteligencja. Przyroda jako uniwersalny system refleksji, podobny do modelu organizmu, bardziej skonstruowana jest na wzór teorii Leibniza niż Spinozy. Jednakże u Leibniza siła stanowi pierwotny *agens* i substrat świata materialnego ukształtowanego jako autopoietyczny i samoregulujący system pojedynczych substancji. Natomiast u Schellinga siła – a tym samym przyroda – jest sposobem przejawiania się rozumu. Z jednej strony nadaje to przyrodzie status podmiotowości, z drugiej wszakże – byt w myśleniu i poznawaniu uchyla czynność rozumu, przez którą dopiero co został ustanowiony. Późniejsza autokrytyka Schellinga: „Wszystko dzieje się tylko w myślach” (X, 185) i jego próby stworzenia filozofii egzystencji w miejsce filozofii refleksji (pozostającej filozofią tożsamości) są konsekwencją niemożności nadania bytowi realności poza myśleniem i poza ustanowieniami myślenia.

4.

W każdym razie Schelling był już na drodze, która mogła doprowadzić do przewyciężenia Kantowskiej dychotomii przyrody i wolności czyli rozwiązania „głównego zadania” filozofii. Jeśli przyrodę oddającą treść myślenia można pojąć tylko w formie myślenia, bo chcąc mówić nie o myśleniu, ale o wiedzy, trzeba

znaleźć zasadę rozbijającą solipsyzm: Ja myślę to, co myślę, a to, co myślę, jest mną. „W tym celu trzeba znaleźć w samej inteligencji punkt, w którym w jednym i tym samym niepodzielnym akcie najpierwotniejszej wiedzy powstaje zarazem treść i forma. Znalezienie tego punktu byłoby tożsame ze znalezieniem zasady wszelkiej wiedzy. Zasada filozofii musi być taka, że treść zależy od formy, a forma znowu od treści i nie jedna drugą, lecz obie wzajemnie się warunkują” (III, 359). Ustanowienie określoności formy myślenia jest wolnym aktem samego myślenia, treścią, która czyni myślenie myśleniem określonym – czyli myśleniem czegoś określonego, a tym samym w ogóle myśleniem. A zatem przeprowadzenie programu uprzedniej harmonii przyrody i Ja polega na znalezieniu zasady konstytucji bytu, „zgodnie z którą forma i treść wzajemnie by się uzależniały i umożliwiały” (III, 360). Formuła tej zasady byłaby pierwotnym Aksjomatem każdej filozofii. Schelling widział tę zasadę w ustanowieniu Ja jako przedmiotu Ja i ustanowieniu materii jako pierwszej relatywnej totalności, która potencjalnie obejmuje wszystkie ilościowe różnice subiektywności i obiektywności (potencje). „Pierwszą relatywną totalnością jest materia... W materii jako *primum existens* są zawarte – jeśli nie zgodne z rzeczywistością, to wedle możliwości – wszystkie potencje... Każda określona potencja oznacza pewną ilościową różnicę subiektywności i obiektywności” (IV, 142, 150, 134).

Widzimy jednak, że konstrukcja przyrody jest tylko konstrukcją myślową i słuszny byłby tutaj zarzut Feuerbacha przeciwko Heglowi, że w myśleniu bytu przejawia się tylko myślenie. Pierwszym Aksjomatem uzyskanym przez Schellinga z tożsamości rozumu jest więc zdanie $Ja = Ja$. Zdanie to nadaje samouzasadnienie myśleniu, bo „przedmiotem”, który pobudza myślenie, jest samo myślenie, ale nie daje uzasadnienia wiedzy, ani nawet jej samouzasadnienia. „We wszelkiej wiedzy to, co obiektywne jest myślane jako zbieżne z tym, co subiektywne. W zdaniu $A = A$ nie ma takiej zbieżności. Każda pierwotna wiedza wykracza zatem poza tożsamość myślenia...” (III, 362). Samoświadomość jest jedynym przypadkiem, gdzie subiektywne i obiektywne jest zgodne i dlatego nie może być paradygmatem wiedzy. Zdanie $Ja = Ja$ stanowi jednak paradygmat formy wiedzy i poznania: Treść mojego myślenia jest tożsama z przedmiotem myślenia, są zgodne *per se*, ich harmonia jest nie tylko uprzednio ustanowiona, ale dana *a priori*.

Jeśli wiedza ma być uzasadniona, to musi istnieć związek między przyrodą, a wolnością, zgodnie z którym treść myślenia powstaje w ten sposób, że jest tym samym, co przedmiot myślenia. Myślenie jako *actus purus*, jako strumień myślenia myślenia myślenia..., nie miałoby treści, nie miałoby nic, ale i też nie byłoby wtedy myśleniem. Czyste myślenie jest terminem „regulatywnym”, mówiącym jedynie, że myślenie zgodnie ze swą istotą nie jest myśleniem określonej treści, ale treści dowolnie wymiennych, a jednak zawsze jakiejś treści, myślenie jest tworzeniem formy, którą przyjmuje każdy jakikolwiek przedmiot, gdy jest pomyślany.

Myślenie jest ustanowieniem treści w refleksji swego przedmiotu. Moment refleksji sprawia, że treść jest tym samym co przedmiot, nawet jeśli jest od niego różna. Tylko w zdaniu „myślę, że myślę” znika różnica między przedmiotem a treścią, różnica staje się samoróżnicowaniem (*Selbstunterschied*) treści. Tylko w tym przypadku istotę myślenia można zdefiniować przez stosunek jego treści do siebie. Poza tym szczególnym przypadkiem myślenie definiuje się przez jego stosunek do swego przedmiotu, przy czym zaistnienie tego stosunku oznacza, że myślenie jako medium treści pozostaje w pewnym stosunku do przedmiotu, który staje się jego treścią.

Samoswiadomość myśli tylko siebie samą i siebie samą musi uznawać za ostateczną podstawę wiedzy, ale wyłącznie wiedzy o sobie i swoich treściach. Ograniczona w ten sposób samoświadomość „ogarnia cały horyzont naszej wiedzy, nawet rozciągnięty w nieskończoność i pozostaje w każdym kierunku wartością najwyższą” (III, 357). Gdy rozszerzymy jednak pytanie o obiektywność, o przedmioty wiedzy, a tym samym o podstawę treści, w których reflektująca samoświadomość postrzega samą siebie, okaże się, że „ostateczna podstawa pierwszej wiedzy (samoświadomości), jeśli tylko istnieje, musi koniecznie znajdować się poza wiedzą” (III, 357). Jeśli więc wiedza dana jest najpierw – niekoniecznie zgodnie ze swą ostateczną podstawą – tylko jako samoświadomość, to – przyjmując pojęcie wiedzy, według którego „w naszej wiedzy w ogóle jest realność” (III, 353) – zadaniem filozofii będzie „znalezienie sposobu przejścia od wiedzy jako takiej, (gdy jest aktem) do obiektywności w niej (która nie jest aktem lecz bytem, stanem)”. Lecz właśnie „przez to zdanie wiedza zostaje ustanowiona jako samodzielna” (III, 358 i nast.). Wiedza jest samodzielna czyli nie jest pochodną podmiotu, bo zawiera *per se* obiektywność, nie będąca aspektem ani wytworem podmiotu. Formą wiedzy jest – jak widzimy – „zgodność obiektywnego z subiektywnym. Wie się bowiem tylko to, co prawdziwe, a prawda zostaje ustanowiona w zgodności wyobrażeń z przedmiotem” (III, 339). Jeśli jest to forma wiedzy, to treścią jest to, co zgodne z przedmiotem. Nie ma formy zgodności bez treści, która jest zgodną. Istotą wiedzy jest, „że pierwotna treść wiedzy warunkuje pierwotną formę i odwrotnie: pierwotna forma wiedzy warunkuje jej pierwotną treść i obie są od siebie wzajemnie zależne” (III, 359).

Istnieje taki stosunek bytów, którego pierwotna forma warunkuje pierwotną treść – w pojęciu tego stosunku mieści się wzajemna zależność. Jest to odzwierciedlenie, którego forma – specyficzna zgodność obrazu z odzwierciedlanym przedmiotem – warunkuje pojawienie się na odzwierciedlającej powierzchni obrazu. Zwierciadło jest zwierciadłem wtedy i tylko wtedy, gdy pojawia się odzwierciedlany obraz, tylko wtedy też powstaje forma odzwierciedlanej zgodności. Ze swej strony obraz odzwierciedlany powstaje tylko wtedy, gdy spełniony jest formalny warunek istnienia odzwierciedlającej powierzchni, a tym samym dana jest specyficzna zgodność treści zwierciadła ze swym przedmiotem. Odzwierciedlenie jest stosunkiem

bytów, w którym – by powtórzyć postulat Schellinga o samouzasadnianiu wiedzy – „w jednym i tym samym akcie najpierwotniejszej wiedzy powstaje zarazem treść i forma” (III, 359). Zdanie: „Treść wiedzy jest odzwierciedleniem jej przedmiotu” jest niczym innym jak zdanie „Ja = Ja”, zarazem tożsame i syntetyczne. Bytem zwierciadła jest odzwierciedlanie, zwierciadło jest zwierciadłem tylko dlatego odnosi się zdanie, że jest ono zwierciadłem: Zwierciadło = zwierciadło. Zwierciadło jest jednak tylko zwierciadłem odzwierciedlającym – zawierając określony obraz jest odzwierciedleniem (czegoś). Dla pojęcia bycia zwierciadłem konstytutywny jest *genitivus obiectivus* (!). Zdanie: zwierciadło = zwierciadło (czegoś) jest syntetyczne. W stosunku odzwierciedlenia zostaje spełniony postulat Schellinga: „Jeśli istnieje coś absolutnie prawdziwego, to musi istnieć punkt, w którym bezpośrednio z wiedzy tożsamej wynika syntetyczna, a z syntetycznej wypływa tożsame”, to znaczy: „Punkt, w którym obiekt i jego pojęcie, przedmiot i jego wyobrażenie, pierwotnie, po prostu i bez żadnego pośrednictwa stanowią Jedno” (III, 363 i nast.).

Analogię strukturalną można kontynuować. Jak wiemy, Schelling uważa, że „Ja nie jest niczym innym jak swym myśleniem, myślenie Ja i Ja samo to absolutnie Jedno” (III, 367). Można zatem powiedzieć: Zwierciadło nie jest niczym innym od odzwierciedlenia, odzwierciedlenie zwierciadła i samo zwierciadło są absolutnym Jednym. Zwierciadło jest – mówiąc słowami Schellinga – przedmiotem, „który jest zarazem sobie przeciwstawny i sobie równy” (III, 373). Jest obrazem czegoś innego, co jest jego treścią i jest sobie równe jako zwierciadło. Zwierciadło spełnia postulat Schellinga, że „Ja musi być zatem ograniczone, nie przestając być nieograniczone” (III 9, 382). Jest nieograniczone pod względem możliwości i zasady zawierania w sobie wszystkiego, co widzialne, ale i w każdej określonej chwili jest ograniczone jako odzwierciedlenie danego przedmiotu. O zwierciadle można powiedzieć to samo, co o Ja: „Ja jako Ja jest ograniczone tym, że postrzega siebie jako takie, bo Ja jest w ogóle tylko tym, czym jest dla siebie” (III, 382). To ograniczenie jest zarazem realne i idealne. „Realne, tzn. niezależne od Ja, bo Ja poza tym nie jest rzeczywiście ograniczone” – ograniczenie pochodzi od odzwierciedlanego przedmiotu; „idealne, zależne od Ja, bo Ja poza tym nie ustanawia się samo, widziane jako ograniczone” – lecz jest wytworem odzwierciedlenia zwierciadła (III, 385).

Przykłady analogii strukturalnych można mnożyć. Dziwne, że Schelling, który skądinąd potrafił posługiwać się metaforą i porównaniem, nie wpadł na pomysł modelu zwierciadła, wykorzystany już przecież przez Leibniza. Eksplikacja transcendentnego Ja poprzez model zwierciadła rzeczywiście uzasadniałaby transcendentnie przesłankę filozofii przyrody dotyczącą samoistności podmiotu. Zwierciadło może być zwierciadłem i mieć jakąś treść, gdy przeciwstawia się mu odzwierciedlany, zależny od niego przedmiot. W ten sposób zostaje zawieszony idealistyczny charakter uzasadnienia transcendentnego.

Mówiąc słowami Leibniza – zwierciadło można rozumieć w stosunku odzwierciedlenia jako żywe zwierciadło (*miroir vivant*), które samo określa się co do treści jako zwierciadło w samorzutnym kierowaniu się ku swoim przedmiotom. W odzwierciedlaniu przedmiotu zwierciadło konstryuuje się jako zwierciadło poprzez ukazywanie swej treści, odzwierciedlanego obrazu. Refleksywność konstrytuowania samego siebie jest wyznacznikiem autonomii, samostanowienia, wolności. W konstrytuowaniu siebie jako medium treści, reflektującej przedmiot, czyli przez niego uwarunkowanej i określonej, autonomiczny podmiot jest elementem podlegającym układowi przyrody, do którego należy odzwierciedlający podmiot i w którym podmiotowość jest wyjątkową, szczególną formą przyrody.

Stosunek przyrody i Ja, prawa naturalnego i wolności, to stosunek zwierciadła. Fakt, że forma zwierciadła może przybierać postać wolności, jest efektem nieskończoności świata jako całości, bezgranicznej totalności przyrody, której korelatem jest nieograniczona, zmierzająca ku nieskończoności twórczości Ja (potencjalnie nieskończony ciąg odzwierciedleń w wytwarzaniu ciągle nowych obrazów). „Ja jest pierwotnie czystym tworzeniem, dążącym ku nieskończoności, mocą którego nigdy nie powstałby żaden wytwór. Ja musi zatem, by powstać dla siebie... zakreślić granice swojej twórczości. Ja nie może jednak ograniczyć twórczości, nie przeciwstawiając sobie czegoś” (III, 380 i nast.). To przeciwstawienie wydaje się być ustanawianiem przedmiotu, jak gdyby Ja wytwarzało przedmiot (nazywam to pozorem transcendentalem). W rzeczywistości jest to przeciwstawianie siebie innemu, czyli określanie siebie przez coś innego. W samym akcie Ja doświadcza się (zwrotnie) jako wolne i zdeterminowane przez barierę, stosującą się do własnych praw. Nieograniczona możliwość znoszenia barier przez stanowienie innych, wynikająca z nieskończoności przyrody jest zarazem możliwością konstrytuowania wewnątrz świata transcendentalej wolności jako procesu określonych uwolnień.

Wolność jest spekulatywną kategorią związku przyrodniczego. Zatem: Nie ma wolności poza spekulatywnym związkiem przyrody i wolności podmiotu. Paralelizm filozofii przyrody i filozofii transcendentalej w „uprzednio ustanowionej harmonii” jest u Schellinga próbą skonstruowania takiego związku. Otwarte pozostaje pytanie, z powodu jakich błędów konstrukcyjnych architektura tego systemu załamała się.

Tłumaczył Roman Kubicki