

Manfred FRANK
(TÜBINGEN)

TOŻSAMOŚĆ I PODMIOTOWOŚĆ

Zgodnie z powszechnym przekonaniem do podstawowych cech filozoficznych należy ta, że jest ona myśleniem opartym o pewność samowiedzy. To myślenie, któremu pioniersko toruje drogę Kartezjusz, zuniwersalizowane przez Leibniza, po empirystycznym intermezzo osiąga swój szczyt w filozofii Kanta, a zwłaszcza Fichtego – tam bowiem podmiotowość staje się zasadą dedukcyjnie rozwiniętego systemu poznań, które dzięki temu, że można je wywieść z jaźni, zyskuje własną formę obiektywnego uzasadnienia.

Heidegger – a w ślad za nim liczni myśliciele ze spektrum neostrukturalizmu – w „zagarnięciu władzy” przez podmiotowość upatrywali szczyt zachodniego zapomnienia o byciu czy „différence”. Na czym polega to zagarnięcie władzy? Na tym, że podmiotowość jako miejsce jasności dostępnej samej sobie jest zarazem źródłem wszelkich reguł i praw, dzięki którym wnikamy w świat przedmiotowy. Opanowanie reguł gwarantuje przewidywalność przyszłych właściwości obszaru przedmiotowego, toteż – jak mówi Kartezjusz – dzięki tej wiedzy czerpanej z podmiotu: „będziemy mogli (...) stać się panami i posiadaczami przyrody” (Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*. Przełożył Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1980.)

Ten punkt widzenia pozwala wyraźnie zobaczyć, jak dalece przyrodoznawstwo – jako rzekomo neutralne i wolne od wartościowania poznanie reguł, dzięki którym przyroda staje się zrozumiała, co znaczy tutaj: prognostycznie oszwalna – i technika – jako skuteczne zastosowanie tego poznania w celu zapanowania nad przyrodą – wypływają ze wspólnego genealogicznego źródła. Słynna formuła Franciszka Bacona, która wiedzę naukową utożsamiała z władzą, ratyfikuje tylko wewnętrzne odniesienie, które postępowi nauki podtrzymuje siłą rosnącego zdominowania przyrody.

Jego początkiem jest takie ustawienie zwrotnicy epistemologicznej, które szkoła Heideggerowska nazwała „metafizyką”. Znaczenie tego wyrazu można tymczasem wyjaśnić jako „myślenie uprzedmiotawiające”. Zgodnie z nim podmiot

swej transparencji jest przedstawiająco odniesiony do tego, co dla nas jest nieprzejrzyste i czym on sam nie jest: do świata obiektywnego. To, co w nim jest uchwytnie (jak np. prawidłowości), stanowi tylko fulgurację własnej przejrzystości podmiotu. „Nic nie jest bardziej pojmwane – drwi Schelling z filozofii racjonalistycznej – aniżeli pojęcie. Niepojętość zaczyna się dopiero wraz z tym, co jest pojęciu przeciwstawne. Ale właśnie dlatego tylko w nim filozofia ma też środki własnego spotęgowania” (*Einleitung in die Philosophie*, hg von Walter E. Ehrhardt (= Schellingiana, Band 1), Stuttgart–Bad Cannstadt 1989, 63). A więc cała przyroda przechodzi na pozycje indyferentnego materiału, który podlega teoretycznemu odślanianiu i praktycznemu spożytkowaniu (wyzyskiwaniu).

Obiegowy (i, jak się później przekonamy, nie pozbawiony podstaw) przesąd czyni Fichte głównym koźłem ofiarnym rozwoju; a ponieważ zarówno wczesny romantyzm jенеński, jak i Schellinga, rekonstruowano w dużej mierze z prespektywy zależności od Fichtego, to weszło w zwyczaj obejmowania ich filozofii mianem filozofii podmiotu i włączania do łudzącej swym blaskiem metafizyki.

Jest to z różnych powodów niedopuszczalne. Jeśli bowiem podmiotowość w istocie była wyróżniającym się tematem wczesnego romantyzmu, to działo się tak dlatego, że pośród uczniów Fichtego najwcześniejszej generacji (do których należał m.in. Hölderlin) ukształtowały się przekonania odmawiające podmiotowości rangi jakiegos absolutu. Podmiotowość – sądzono – należy raczej pojmować jako fenomen, który jest dostępny sam sobie tylko pod warunkiem, nad którym ze swej strony nie ma on władzy. Tę zależność samowiedzy można jednak objaśnić jej własną strukturę. To, co zazwyczaj nazywamy samoświadomością, jest dziełem zwrotnej relacji świadomości z samym sobą. Tę zwrotną relację w żargonie filozoficznym nazywamy „refleksją”. W refleksji jedno jest podmiotem i jedno jest przedmiotem samoodzwierciedlenia. W jakim więc sposób miałym faktu, że jestem w elementarnym sensie czymś jednym, nauczyć się z dualności blasku i odbłasku i jakże, z drugiej strony, wątpić, że ta jedność jest cechą istotną mojego świadomego życia? A zatem samoświadomość musi pochodzić z pozbawionej założeń (nie dającej refleksu) tożsamości, której nie można przełożyć na stosunki myślowe i którą ta generacja wraz z Friedrichem Heinrichem Jacobim nazywała „bytem”.

Jeśli wyciągnie się tę konsekwencję, to nie przedmiotowość, ale tożsamość staje się punktem węzłowym filozofii. Gdyby rozumieć przez nią nie trywialną równość samemu sobie, ale autentyczną relację rzeczy różnych, to należałoby podmiot w tożsamościowym równaniu zakotwiczyć po stronie przeciwnej, która nie byłaby nim samym. Taką stroną przeciwną jest dla Schellinga przyroda. Jako taka jest ona nadal przedmiotem dla podmiotu; ale inaczej niż we wcześniejszej metafizyce, u Schellinga jawi się ona jako własne Inne podmiotu. Pozostaje z podmiotem związana tożsamością. Wprawdzie może on łatwo wyobcować się z niej w procesach historycznych, które opisali Marks i Heidegger, choć każdy na swój sposób. Nigdy

jednak podmiotowość w przyrodzie nie zostaje przeciwstawiona innemu jako formie jej własnej fundamentalnej i niezniszczalnej tożsamości z sobą. A więc utopia młodego Marksa, myśl o człowieczeństwie przyrody i przyrodniczości człowieka, miała swój wzór w dążeniu Schellinga by „wykazać zarówno (...) obiektywność ducha, jak subiektywność materii” (*Einleitung in die Philosophie*, l. c., 52). To właśnie, jeśli cokolwiek, było „szczerą myślą młodego Schellinga” (List Marksa do Freubacha z 3 paźdz. 1843 r., Marks/Engels, *Dzieła*, t. 27, Warszawa 1968, s. 492.).

Myślenie, które pojmuje samą przyrodę jako podmiot, a podmiotowość jako zawierającą moment przyrodniczy, wykracza poza przeciwieństwo myślenia uprzedmiotowiającego i zarazem może to przeciwieństwo czynić zrozumiałym jako formę abstrahowania pojęcia, które jeszcze nie upewniło się co do swojej prawdziwej zasady. Tą zasadą nie jest już jedyny i wyłączny podmiot, ale jego tożsamość z przedmiotem. Ona to staje się właściwym wyzwaniem dla myślenia.

To wyjaśnia jej zależność od ciężących potężnych tradycji. Jeśli kolejno przechodzimy od jednej z nich do drugiej, odnosimy wrażenie, że dopiero przy pismach Leibniza możemy pozwolić sobie na chwilę wytchnienia. On był pierwszym, który ten problem pojął jako kwestię pryncypiów i zarazem opatrzył dwojakimi odpowiedziami, które należą do dwóch różnych dyskursów. Pierwszy jest logiczny, drugi metafizyczny (czyli ontologiczny); w pierwszym poddaje się refleksji formę zdania, w drugim traktuje o przedmiotach świata realnego. W pierwszym dyskursie formułuje Leibniz twierdzenie, że dwa wyrażenia są identyczne, jeżeli można je w zdaniach wzajemnie zastępować bez utraty prawdy (*salva veritate*) *Philosophische Schiften*, hg. S. J. Gerhardt, 1875–90, Bd. VII, 219, 226; *Opuscules et fragments ineditis*, ed. par Louis Couturat, Paris 1913, 240, 320n., 519n). Drugi, znany jako „principe des indiscernables”, jest ontologiczny i znajduje wyjaśnienie za pomocą wewnątrzświatowych substancji. Zasada ta mówi o nich: „że nieprawdą jest, aby dwie substancje były całkiem do siebie podobne i różniły się *solo numero*”¹.

Obydwa te zastosowania identyczności – logiczne i ontologiczne – wymagają starannego oddzielenia; można nawet powątpiewać, czy rzeczywiście chodzi tu o jedno i to samo prawo, jak wielu uważa. Zastrzeżenie wyraził po raz pierwszy David Hume, obstając przy tym, że w zwrocie „równy sobie samemu” przedmiot określany zaimkiem zwrotnym musi być od oznaczanego wprost pod jakimś względem różny (inaczej sąd wypowiedziałby dwa razy to samo); z tego zarzutu, który w ostatecznym rachunku czyni tożsamość czymś nieodróżnialnym, Kant wyprowadził później konsekwencje mające istotne znaczenie dla statusu „numerycznej tożsamości” zasady jego filozofii teoretycznej, czyli samoświadomości. Obydwaj proponują, aby zasadę tożsamości oddzielić od zasady sprzeczności. Ta ostatnia ma charakter logiczny, ta pierwsza – ontologiczny. Ta ostatnia orzeka, że nie można równocześnie

¹ Leibniz G. W., *Rozprawa metafizyczna, w: Wyznanie wiary filozofa... i inne rozprawy*, tłum. różni, Warszawa 1969, s. 106. Por. *Monadologia*, §9, tamże, s. 298.

coś twierdzić i negować (czyli: że nie można jakiejś rzeczy ustanawiać równocześnie z jej przeciwieństwem); ta pierwsza utrzymuje, że żadnej rzeczy nie możemy uznać za identyczną, jeżeli ulegają zmianie jej właściwości. Zasada pierwsza jest zrozumiała sama przez się; według tej drugiej tożsamość tworzy rzeczywisty stosunek między dwoma przedmiotami, które nie mają napisane na czole, że stanowią jedno. Utożsamianie czegoś z czymś znaczy wobec tego uzyskiwanie rzeczywistego poznania, podczas, gdy formułowanie sądów niesprzecznych jest oznajmianiem oczywistości. Tak więc tożsamość (w przeciwieństwie do logicznej niesprzeczności) wydaje się obejmować rodzaj dyferencji; i to jest właśnie problem, którym będziemy się obecnie zajmować.

W nowożytnej tradycji nawiązującej do Leibniza problem ten atrykuje się zrazu w formie paradoksu: Z jednej strony ten, kto chce sensownie mówić o tożsamości, musi móc odróżniać od siebie odrębne stany. Z drugiej strony znaczenie „tożsamości” jest brane w możliwie najściślejszym sensie, wobec czego zabija ono wszelkie różnice między stanami rzeczy. Ten paradoks można zatem wyartykułować w następujący sposób: „Zdania w formie ' $A = A$ ' są oczywiście trywialne i nic nie mówiące, podczas gdy zdanie o formie ' $A = B$ ' „Monte Cervino jest to Matterhorn, 'Everest = Gaurisankar', 'Gwiazda wieczorna jest tą samą planetą co Jutrzena', itp. nie są trywialne i rozszerzają naszą wiedzę. Jeżeli jednak A i B są tożsame i jeżeli tożsamość traktujemy jako relację, która zachodzi między rzeczą i nią samą, to wtedy nie sposób wyjaśnić, jak możliwa jest jawna różnica w zawartości poznawczej obydwu zdań. Z tej paradoksalnej sytuacji wydaje się wyprowadzać tylko jedna droga, na którą wkroczył Leibniz, gdy niejako na siłę ogłosił wszystkie zdania prawdziwe za analityczne”².

„Nieprzyjemnych konsekwencji, które to wyjście za sobą pociąga” (tamże), można uniknąć, rozluźniając nazbyt surowe kryterium tożsamości. Coś w tym rodzaju miał na myśli Frege ujmując tożsamość nie jako jałowe odniesienie do siebie samego (jakiejś rzeczy „tylko” do siebie samego), ale jako stosunek między różnymi nazwami jakiejś rzeczy. Quine uważa to wyjaśnienie za jedynie sensowne. Zgodnie z tym, Gwiazda Wieczorna i Gwiazda Poranna miałyby to samo odniesienie rzeczowe („znaczenie”), ale różny „sens”. To rozwiązanie jest ze swej strony wszakże niezadowolające, bowiem prowadzi do regressus ad infinitum:

Identyczność zostaje objaśniona jako identyczność znaczenia: jeżeli $A = B$, wtedy zdaniem Fregego, z czego wynika: *znaczenie* ' A ' = *znaczenie* ' B '. Identyczność znaczenia ' A ' ze znaczeniem ' B ', i tak dalej w nieskończoność. Regresu w nieskończoność nie da się również uniknąć dzięki jakiejś innej interpretacji słowa „znaczenie”.

² Michael Wolff, *Der Satz vom Grund, oder: Was ist philosophische Argumentation*, w: „Neue hefte für philosophie” 26, 1986, 89–114, tu: 100.

Do regresu dochodzi niezależnie od tego, czy przez znaczenie wyrażen 'A', 'B', „znaczenie 'A'” itp. rozumiemy rzecz określaną przez dane wyrażenie czy też jakąś istność swoistego rodzaju, która mieściłaby się w obszarze zawieszonym między znakami i oznaczanymi rzeczami.” (Tamże, s. 100 n.).

A więc oprócz tego ujęcia, zgodnie z którym identyczność jest odniesieniem jednego relatu „tylko” do siebie, zawodne okazuje się również to, które interpretuje identyczność jako odniesienie dwóch relatów. Mimo to nie wydaje się, abyśmy w naszym codziennym życiu i mówieniu mogli zrezygnować z supozycji identyczności, gdyż nasze predykcje z jednej strony odnoszą się do identyfikowanych rzeczy (w przeciwnym razie mówilibyśmy o „niczym”), z drugiej strony ich identyczność jest *over time* – jak np. identyczność nas samych jako osób – głównym przedmiotem naszej troski i naszych przemyśleń. Inaczej mówiąc: my wprawdzie suponujemy *in abstracto*, że każdy przedmiot jest identyczny z samym sobą, ale w naszym języku, który zawiera nadmierną ilość określeń, często nie wiemy, czy nie odnoszą się do tej samej rzeczy (identyczność rzeczy jest nam bardzo często nieznaną).

Problem powstaje wtedy, kiedy trzeba wybierać między irracjonalnym i relacjonalnym rozumieniem identyczności i kiedy pierwsze okazuje się pozbawione treści, a drugie paradoksalne. Schelling, o ile się orientuję, był pierwszym myślicielem nowożytnym, który przypuszczał, że ta trudna sytuacja może mieć swoje *fundamentum in re* i że wielce obiecujące może być założenie, iż w tożsamości może się mieścić zarówno niezłożoność (*Einfachheit*) jak rozróżnienie – a więc coś w rodzaju samorozróżnienia. Tym samym zbliżyliśmy się do logicznie i sematycznie niejasnego zwrotu „tożsamość tożsamości i różnicy”, który Hegel wprowadził do dyskursu filozoficznego w tzw. *Differenz-Schrift*, aby wydobyć swoistość założeń wyjściowych Schellinga. Czy ta formuła jest mniej paradoksalna, niż byłby jej (irrelacjonalne i relacjonalne) poprzedniczki? Wyeliminowanie tego podejrzenia było głównym punktem zainteresowania Schellingiańskiej filozofii tożsamości. Usiłuje ona ująć „tożsamość” w taki sposób, aby w tym stosunku dwie przeciwstawne predykcje (A i nie-A) odnosiły się do jednej i tej samej rzeczy. A zatem podejmuje on wyzwanie Hume'a, polegające na twierdzeniu, że identyfikować jakąś rzecz z sobą samą w sposób nietrywialny, to znaczy zakładać, że stała się ona inna; podczas gdy jednak argument Hume'a prowadzi ku sceptycznemu negowaniu możliwości stwierdzenia tożsamości, Schelling usiłuje pokazać, że idea zmiany może w ogóle rozwinąć się tylko w obrębie idei jedności czegoś pozostającego samym sobą. Tylko o tym, co mogłoby być inne, można sensownie powiedzieć, że jest równe samemu sobie. „Pod równością samemu sobie ukrywa się – mówi Schelling w *Einführung in die Philosophie* – możliwość stania się sobie nierównym. Ta możliwość jest ukryta w jedności; gdyż możliwość bycia sobie nierównym jest przecież tym, co sobie równe; wobec tego obejmuje ono już w sobie możliwość wkroczenia poza siebie (tamże, s. 49).

Do tego spekulatywnie zachęcającego eksperymentu myślowego prowadzą stopnie wstępne; jeden znów rozważany przez Leibniza, drugi wprowadzony do dyskusji przez Karla Leonharda Reinholda a następnie, w 1794 r., przez Fichtego (rozbudowany systemowo w §3 pierwszej *Wissenschaftslehre*). Czaś (lub raczej jego brak) nie pozwala mi na dyskutowanie tutaj tych wstępnych stopni. Stanowią one podstawę dojrzałej filozofii Schellinga, rozpoznawalną już od 1800 r. Chociaż, jak stwierdziliśmy, Schelling troszczył się o to, by jego filozofię z tej fazy w całości i wcześniej uważano za „absolutny system tożsamości” (por. S. W. I/4, 113 i II/1, 371), to struktura leżącego tutaj u podstaw pojmowania tożsamości nigdy nie została rzeczywiście wyjaśniona lub choćby poddana gruntownej dyskusji. Tym bardziej dziwi, że Schelling wychodząc od niej budował cały „System meiner Philosophie” i tylko dzięki temu mógł mieć nadzieję, że na nowo rozluźni wcześniejsze formy dualizmu przyrody i podmiotu, zastygłe w historii europejskiego myślenia filozoficznego³.

Podejmując w dalszym ciągu rozważań próbę wyraźniejszego ukazania tego związku, czynię to z żalem, że tak niewiele będę mógł Państwu przekazać ze swoistego tchnienia świeżości i polotu, często zadziorności, przenikającej śmiało spekulacje Schellinga, o których niekiedy można by sądzić, że całkowicie straciły styczność z tzw. „konkretną” realnością. Rzeczywiście Schelling był przekonany, że zarysowując filozofię tożsamości przygotowuje zarazem rozbrat z podstawowym przesądem nowoczesnego, jeśli nie zachodniego myślenia: mam na myśli paradygmat podmiotu przeciwstawianego przedmiotowi, czyli ducha, który trzymając przyrodę na dystans zarazem uważa siebie za upoważnionego do tego, by modelować ją wedle swoich planów, pozbawiać ją wszelkich tajemnic i wykorzystywać jako bezduszny surowiec. Dla Schellinga przyroda nie jest tym, co wobec ducha Inne, o ile przez „ducha” rozumie się absolutną tożsamość tego, co realne i tego, co idealne, ale tylko Innym, relatywnie różniącym się od podmiotu, przy czym nad tą różnicą bierze już zawsze górę absolutna tożsamość. Nie tylko nie wynika stąd jakiegokolwiek upokorzenie przyrody, ale także jakakolwiek redukcja podmiotu, co później praktykowano w pozytywistycznym dyskursie XIX-go stulecia i co szczególnie przykro brzmi w programach likwidacji podmiotowości, głoszonych przez samozwańczą „postmodernę”. Tożsamość Schellinga jest absolutna w tym sensie, że jedynie ona istnieje bez dalszego uwarunkowania, podczas gdy wszystko, co swój byt zawdzięcza odniesieniu do czegoś innego, nie jest bezwarunkowe, ale właśnie dosłownie relatywne, istnieje tylko warunkowo. Jeśli o czymś w ten sposób uwarunkowanym z uzasadnieniem mówi się, „że ono jest” (*sei* – mowa zależna, KK), to ma się wzgląd na również w nim działającą więź i o tyle abstrahuje się od jego

³ Por. znakomitą pracę habilitacyjną (jeszcze nie opublikowaną) Michaela Heidelberga, *Die innere Seite der Natur. Gustav Theoder Fechners wissenschaftlich-philosophische Weltansicht*. Göttingen 1989.

odniesienia do czegoś innego, o ile każda istniejąca rzecz (*Seiendes*), bez szkody dla swej skończoności, jak część organizmu nie można przecież ani eliminować, ani redukować; gdy podmiot opuszcza swą centralną pozycję i staje się organem absolutu, tym samym zostaje wyróżniony jako moment całości świata. Jako organizm przecież opisał Kant takie struktury, których najmniejsze cząstki noszą w sobie niejako wewnątrzkomórkowy zapis celowego nastawienia na całość. Tylko dlatego można było rozumieć Schellingiańską filozofię tożsamości – jeszcze przed Mosesem Hessem, Prosperem Enfantin’em, Heinrichem Heine i Pierre’em Leroux – jako filozoficzny wyraz niewyobcowanej, z demokratycznej bazy wychodzącej idei harmonijnej i wolnej od przemocy komunikacji, komunikacji między *citoyens*, Ta konotacja znajduje się już wielokrotnie w *Krytyce władzy sądzienia* (np. w §§59 i 65); nic więc dziwnego, że dla Schellingiańskiej koncepcji tożsamości opisana przez Kanta struktura organizmu musiała nabrać charakteru modelowego.

W organizmie – tak rozumował Schelling od połowy lat dwudziestych – materia i mechanizm (Schelling nazywa go również procesem dynamicznym) zostają ogarnięte ideą całości: mechanizm przestaje zachowywać się indyferentnie wobec substancji (materii), staje się jej własnym Innym jej samej. W koncepcji autorefleksyjności czyli zdolności organizmu do samoregulacji kryje się inna myśl, że, mianowicie, jej części same są całościami. W wewnętrzym stosunku organizmu do siebie, jak chętnie mówi (od 1801 r.) Schelling, tożsamość zostaje niejako zdwojona: zrównane zostają dwie rzeczy odrębne, z których każda już stanowiła odniesienie do swego innego, i objęta więzią tożsamości. Logiczną strukturę tego zdwojonego stosunku tożsamości rozpatrzmy potem z bliższego dystansu. W tym momencie wystarczy stwierdzenie, że Schelling tego rodzaju wewnętrzne stosunki organizmu (*Selbstverhältnis* utożsamiał z pierwotnym „charakterem ducha” (S. W. I/1,386)).

„Tu nie jest możliwe żadne inne odniesienie niż tylko za pośrednictwem czegoś trzeciego, do którego wyobrażenia należy jedno i drugie: materia i pojęcie. Tym czymś trzecim wszakże może być jedynie oglądający i poddającym refleksji duch (ogląd intelektualny w ogóle). Zatem musicie przyznać, że organizację w ogóle można sobie wyobrazić jedynie dzięki odniesieniu do ducha.” (42).

Jego struktura zostaje wyprowadzona ze struktury organizmu, która w analogiczny sposób obejmuje w sobie to, co jest jej przeciwstawne: mechanizm. Jak widzieliśmy, relacje mechaniczne różnią się od organicznych tym, że elementy zwane przyczynami nie są tożsame z elementami zwanymi skutkami. Świat skończony, w swej relatywności, znamionuje się w ogóle tym, że jego części nie pokrywają się ze sobą, czyli ich dyferencją. W organizmie ta dyferencja jest, by tak rzec, jak gdyby na siebie nagięta (czyli odbijająca się refleksem), rozróżnialność przyczyn i skutków zostaje zniesiona w ich indyferencji (jak mówi Schelling): jedno i drugie, bynajmniej nie zewnętrzne w stosunku do siebie, okazują się momentami pewnej swoistej struktury, struktury ustawicznego samookreślenia ducha, który

skutki obraca w przyczyny (tj. w przyczyny celowe, które ze swej strony powodują przyczyny skutkowe, nie dające się potem odróżnić od skutków, ale pozostają wewnętrznie splecione w absolutnej aktywności istoty najwyżej, która zresztą jest siebie samej – ale nie czegoś od niej innego i w stosunku do niej zewnętrznego – zarazem przyczyną i skutkiem: jest to wspólny mianownik ducha absolutnego i organizmu przyrodniczego).

Nasza rekonstrukcja, w której toku bądź wybiegamy naprzód, bądź cofamy się, tutaj zatrzymuje się w miejscu absolutnej tożsamości tego, co realne i tego, co idealne, w całości systemu. O ile wiele detali Schellingańskiej filozofii przyrody i ducha trąci starzyzną (i w złym sensie spekulatywnością), o tyle jego rozważania nad tożsamością i różnicą zaliczam do najjaśniejszych momentów zachodniej refleksji. Istnieją linie powiązań, które prowadzą od Schellinga poprzez jego ucznia Lorenza Okena do Fechnera (a poprzez niego do współczesnej teorii tożsamości momentów mentalnych i fizykalnych) – do teorii, która jak mówi sam Schelling w 270-tym paragrafie swego *Würzburgskiego systemu filozofii*, z faktu, iż zawsze gdy zachodzi zdarzenie mentalne, zachodzi ono również fizycznie (jako proces mózgowy) nie można wnioskować że jedno jest przyczyną drugiego:

„Między tym, co realne, i tym, co idealne, bytem i myśleniem, nie jest możliwy żaden związek przyczynowy, czyli myślenie nie może być nigdy przyczyną jakiegoś określenia w bycie, czy, odwrotnie, byt nie może być żadną przyczyną określenia w myśleniu. To, co realne, i to, co idealne, są tylko różnymi aspektami jednej i tej samej substancji, a więc również nie mogą czegoś w sobie wzajemnie sprawiać, jak jakaś substancja nie może sprawić czegoś w sobie samej” (S. W. I/6, 500/1; por. 538/9 i 548/9).

Ta (moim zdaniem pobudzająca) myśl wskazuje nader wyraźnie na perspektywę, w której w ostatnich dwudziestu–trzydziestu latach pojawiła się problematyka dyskutowana z nieustępującą intensywnością – także dziś – pod nazwą „teoria tożsamości” i „nieredukcjonistyczny materializm”.

Taki materializm, który, jak materializm Dennetta lub Roty’ego, utrzymuje, że, ściśle biorąc, nie ma żadnych fenomenów mentalnych, a więc, że tzw. subiektywne perspektywy poznawcze lub „przeżycia wewnętrzne” są faktycznie zderzeniami neurofizjologicznymi – i niczym więcej, miałyby charakter eliminacyjny. Wyrażenie „zdarzenia mentalne” byłoby zatem puste, jego prawdziwym znaczeniem byłoby „zdarzenie fizyczne”. Równie eliminacyjny byłby, z drugiej strony, taki materializm, który, jak Berkeley’owski lub Schopenhauerowski, uważałyby to, co materialne, wyłącznie za modyfikację naszych zmysłów i – z uwagi na to, że zmysły należą do uposażenia naszej podmiotowości – redukowałyby je do czegoś wyłącznie subiektywnego. W obydwu przypadkach zadanie zrozumiałego ukazania związku między tym, co mentalne i co fizyczne, byłoby rozwiązywane przez negację niezależnego istnienia jednej płaszczyzny i ograniczenie opisu i analizy do jednego z tych

dwu systemów opisu (powiedzmy, do jakiegoś – nieco rzecz upraszczając – materializmu lub idealizmu). Jeżeli jednak jeden z dwóch relatów, których związek był przedmiotem pytania, zostaje zanegowany, to odpada również sam związek i idea, że ten związek będzie można wyświetlić dzięki pomysłeni tożsamości zachodzącej między nimi, staje się bezprzedmiotowa. Redukcji jednego relatu do drugiego nie można objąć nazwą „tożsamość”, nie sprawiając zarazem, że to pojęcie staje się trywialne. Można tego uniknąć jedynie wtedy, kiedy zdania w rodzaju „stany mentalne są tożsame ze stanami neuronalnymi” nie mówią czegoś oczywistego; to zaś wymaga, aby semantyka tego, co mentalne, nie obejmowała analitycznie semantyki tego, co neuronalne (lub odwrotnie). A tak właśnie się dzieje. Nikt nie będzie utrzymywać, że to nasz system nerwowy czy nasz mózg czy jego część (neurony) jest tym, co myśli, postrzega, chce albo objawia uczucia; tym bardziej nikt nie będzie utrzymywać, że reakcjom chemicznym towarzyszy owa subiektywna perspektywa przeżyciowa, którą Jean-Paul Sartre lub Thomas Nagel uważali za istotną cechę zjawisk psychicznych (czyli życia świadomości). I odwrotnie, nie powiemy też, że zmartwienie miłosne jest czymś esencjonalnie wyróżnionym przez energię elektryczną lub właściwości molekularno-biologiczne (nawet jeśli zgodzimy się na to, że ono nigdy nie występuje tak, by nie rozgrywało się jednocześnie coś materialnego: ale *conditio sine qua non* to nie jest jeszcze *causa per quam*). Jeżeli mianowicie zwrot „wyróżniony przez” rozumiemy jako „tożsamy z”, to wszystko zależy od zastosowania wyrażenia „tożsamość”. Jeżeli postąpimy śladem argumentacji Saula Kripke przeciwko bezsensowności mówienia o „konkretnych prawach tożsamości” i przyłączymy się do niego również w przekonaniu, że jedyną kategorią modalności, którą można z sensem stosować do relacji tożsamościowych, jest kategoria konieczności, to będziemy wnioskować następnie, że mentalne i fizyczne przebiegi są identyczne tylko wtedy, kiedy są ze sobą identyczne w sposób konieczny. Wówczas jednak stajemy przed następującym problemem: zdarzenia mentalne mają swoje konieczne i wystarczające kryterium bycia w tym, że są (subiektywnie) przeżywane. To przeżywanie nie (koniecznie) artykułuje się językowo jako wiedza (jeśli mam świadomość, że „jakoś” jestem, to nie muszę bezwarunkowo mieć trafnej interpretacji tego stanu; nie jest jednak możliwe, żebym nie miał żadnej świadomości tego, bowiem moja świadomość jest jedyną miarą mego każdorazowego „jakoś bycia”). Natomiast zdanie, że mój stan mentalny jest podrażnieniem włókna C, ma strukturę proporcjonalną i mogłoby, jak wszystkie uzewnętrznienia wiedzy, być fałszywe; w odniesieniu do niego nie mam żadnej kartezjańskiej pewności, jaką jest ta, którą mam w doniesieniu do przeżyć mentalnych (powiedzmy: bólu). Tym samym odbieramy podstawy formule identyczności wykładanej redukcyjnie lub eliminatywnie (zjawiska mentalne nie są niczym innym jak tylko pewnymi zjawiskami fizycznymi). Ale można też powiedzieć bardziej formalnie i zasadniczo, że teorie tego, co psychiczne i tego, co fizyczne, stają się całkowicie puste, jeżeli formułę tożsamości budują poprzez eliminację jednego z relatów. Sądzę, że

ten pogląd, który żyje nadal we współczesnych próbach umocnienia nieredukcjonistycznego materializmu, był również pierwotnym impulsem, którym kierował się Schelling w swojej formule tożsamości obejmującej różnicę.

Aby naprawdę uprzystępnąć dotychczas tylko deklarowaną paralełę nieredukcjonistycznie rewidowanej(-ych) współczesnej(-ych) teorii tożsamości z Schellingańską filozofią tożsamości, muszę teraz rozważyć z bliska to, co Schelling potrafi nam powiedzieć o osobliwym spleceniu myśli o tożsamości i różnicy w sercu owej struktury, ze względu na którą duch i organizm są ze sobą zgodne.

Ta homologia strukturalna nigdzie nie została rozwinięta jaśniej, niż w Stuttgarckich wykładach prywatnych z 1810 r. Mówi się tam o trzech charakterystycznych stanach absolutnej tożsamości (którą jako taką symbolizuje zrazu dobrze znana formuła $A = A$): Tożsamość, która jako taka może być zachowana tylko wtedy, kiedy zachodzi symetryczna relacja czegoś z czymś (odrębnym sematycznie) obejmuje A początkowo jako przedmiot aformowany w i przez samopotwierdzenie absolutnej tożsamości; następnie obejmuje w sobie A jako (potwierdzający) podmiot (samopotwierdzenie wymaga tego, co potwierdzone i potwierdzające); po trzecie, artykułuje tożsamość obydwu poprzedzających momentów (S. W. I/7,425). Wszystko to jednak zachodzi w obrębie czystej wirtualności, to zaś znaczy, że nie zachodzi realne zróżnicowanie („ale to wszystko jest realnie nierozróżnialne”). Teraz wszakże chcemy (wyłącznie wirtualnie czyli pojęciowo) rozróżnienie jako takie ustanowić w jego rzeczywistości, tj. wprowadzić jeden moment na pozycję zewnętrzną wobec drugiego. Ta „dyferencjacja” (jak mówi Schelling) będzie nieuchronnie modyfikować formułę ($A = A$) w formułę $A = B$ (gdyż tak oto w sposób rzeczywisty odróżnia się A w stosunku do sytuacji wyjściowej). Ponieważ jednak istotna (Schelling mówi również: substancjalna) jedność nadal istnieje, przeto pierwotną formułę $\frac{A}{A=A}$ musi zastąpić następująca: $\frac{A}{A=B}$. W tej nowej formule $A = B$ reprezentuje rozdwojenie momentów, podczas gdy A napisane w pozycji licznika reprezentuje nadal utrzymującą się jedność, w taki mianowicie sposób, że formuła integralna symbolizuje „żywą, aktualną, pierwotną istotę”, odbijającą się w tym, czym ona nie jest (A odzwierciedla się jako i w $A = B$). Sama w sobie, powiada Schelling, pierwotna istota jest wciąż jeszcze jednością (I/7,425); tak wszakże, że rozdwojenie ze swej strony ma miejsce wewnątrz formuły integralnej. Ta więź (czyli copula) istnieje zatem – i to jest istotne dla Schellingańskiej formuły tożsamości – nie tylko między różnymi momentami (A i B), ale również między A i B z jednej strony oraz absolutną tożsamością z drugiej strony. Tak rozumiemy charakterystyczne podwojenie w formule tożsamości, która nie jest tożsamością członów przeciwstawnych, ale tożsamością jej samej i tego, czym ona nie jest (różnicy). Tylko dzięki takiemu podwojeniu tożsamości może utrzymywać się nadal pośród tego, czym sama nie jest: skończonego, relatywnego świata.

A zatem Schelling odróżnia „istotę samą w sobie” – jeszcze nie wyartykułowaną tożsamość – od tej samej istoty, o ile jest wyartykułowana jako gra opozycji

(„istota w formie absolutnej”, przez formę zaś rozumie on formę logiczno-semantyczną). Kieruje się przy tym podstawową ideą, którą można by nazwać genialną: aby absolutna (niewyartykułowana, niezłożona) tożsamość mogła obronić się w formie (którą proporcjonalnie wyartykułuje jako przeciwstawienie dwóch relatów) muszą obydwa, A i B, niezależnie od wzajemnego odniesienia, w sobie samych i jako takie raz jeszcze ucieleśniać całą niepodzielną tożsamość – jako części organizmu. Z drugiej strony również ich odrębność musi móc się potwierdzać; jest to możliwe tylko pod warunkiem, że obydwa momenty – porównawczo realny (B) i porównawczo idealny (A) będą mogły każdorazowo podwajać się o drugi człon. Dalej nie jest to już B (nieskończona czynność realna), która przeciwstawia się A (ograniczającej czynności idealnej). Jest raczej tak, że tożsamość A i B (wyrażana przez spójnik, znak tożsamości lub kreskę ułamkową w formule), bez szkody dla nadal trwającej absolutnej tożsamości, postrzega siebie w wykładniku (czyli w potędze) B.

Czy wobec tego Schelling ujmował swoją absolutną tożsamość jako numeryczną albo jakościową? Nazywa on ją wprawdzie (w przeciwieństwie do kwantytatywnej czyli relatywnej) „jakościową”, ale przykład, jaki daje, mianowicie jedność osoby określanej rozmaitymi cechami (I/6,501), pozwala jasno zrozumieć, że nie chodzi tutaj o żadną jakościową równość gatunkową (*species*) w sensie tradycji arystotelesowskiej, czyli z uwagi na pojęcie. W jej obrębie ujmuje się równość dwóch przedmiotów **a** i **b** z uwagi na pole predykcji **P**, „jeżeli, co się tyczy tego pola, podpadają pod ten sam termin generalny”⁴. Ale tego właśnie Schelling nie miał na myśli. „Gdyby idea absolutu była – mówi on – pojęciem ogólnym (czyli terminem generalnym), to nie stanowiłoby to przeszkody, aby w nim, nie bacząc na tę jedność absolutności, napotymano na różnicę” (I/4,374). Jedność pojęcia (np. „figura” dla wszystkich możliwych okręgów, prostokątów, wielokątów) nie wyklucza możliwości różnic między podpadającymi pod nie przedmiotami. Ale ta właśnie różnica odpada w absolicie, „ponieważ jego idea jest taka, że to, co w nim szczególnie, jest również ogólnym, a to, co w ogóle, jest szczególnym, i z uwagi na tę jedność z kolei forma i istota stanowią w nim jedno. Wobec czego w odniesieniu do absolutu z tego, że jest on absolutny, wynika bezpośrednio również absolutne wykluczenie wszelkiej różnicy z jego istoty” (tamże, s. 375).

Dlatego Schelling może zdecydowanie odrzucić teorię, zgodnie z którą absolut jest wyróżniony przez tożsamość „z uwagi na pojęcie ogólności, czyli gatunku” (tamże, s. 376). Mówiąc o „jakościowej tożsamości” ma on na myśli tożsamość „indywidualnej istoty bez względu na jej ogólność” (I/7,438,2) w numerycznym pozostawaniu samą sobą. To, że forma zdania o tożsamości artykułuje dwoistość, nie wyklucza (numerycznej) jednakowości istoty wyrażanej przez formę.

⁴ E. Tugendhat/U. Wolf: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1983, 169.

Już na podstawie tych skąpych informacji o tym, w jaki sposób Schelling rozumie zdanie o tożsamości, możemy odrzucić zarzuty Hegla, że tożsamość u Schellinga jest nocą, podczas której wszystkie krowy są czarne. Przymuszczalnie czyni tutaj zresztą Hegel aluzję do uszczypliwej uwagi, którą sam Schelling w *Fernere Darstellungen* z 1802 r. skierował pod adresem tych, którzy „w istocie absolutu (nie widzą) nic jak tylko noc i (...) niczego w niej (nie potrafią) rozpoznać” (I/4,403). Tożsamość Schellinga nie identyfikuje po prostu A i B, tak jak gdyby one jako takie pokrywały się ze sobą. Zaznaczył to wyraźnie już w najwcześniejszej i najmniej zadowolającej wersji swojej filozofii tożsamości, pospiesznie spisanego *Darstellung meines System der Philosophie* z 1801 r.:

„Indyferencja poznania i bytu nie jest prostą tożsamością A jako podmiotu i A jako przedmiotu (Spinoza), ale indyferencją $A = A$ jako wyrazu bytu i $A = A$ jako wyrazu poznania” (I/4,134 przypis).

Więź, która tutaj daje sens mówieniu o tożsamości, wcale nie zachodzi więc między A i B, ale między absolutem (rozważanym jako czysta jedność) i tym samym absolutem (rozważanym jako wielość). Absolutna tożsamość jest „więzią samej siebie jako jedności i samej siebie jako przeciwieństwa czyli wielości” (I/7,55). Co się rzeczywiście kryje za tym ciernistym sformułowaniem, ujawnił Schelling dopiero wtedy, kiedy miał przed oczami nie (przede wszystkim) jego ontologiczne implikaty, ale formę zdaniową. O niej zresztą można powiedzieć, że – wbrew głównemu nurtowi paradygmatu teoriopoznawczego – od początku dawała sztywniejszy profil, a nawet służyła za model (por. np. I/4, §§15/6, s. 120n.) Widać to i stąd także, że człon łączący w absolutnej tożsamości przyrody i podmiotu określała on regularnie terminem logiczno-semantycznym, a mianowicie terminem „łącznik” (*copula*).

Najbardziej jasna wypowiedź na ten temat znajduje się w pierwszym szkicu *Weltalter* z 1811 r. (W. A. I, 26–29). Tam nierozróżnialność B i A podjęta pod nazwą równopierwotności, a także „równo-ważności czyli (...) indyferencji (WA I,27). „Równo-ważność” znaczy tutaj samą wirtualność rozróżniania bez rzeczywistej różnicy.

Tę indyferencję, wewnątrz której rozróżnienie jest jak gdyby przewidywane, ale jeszcze nie zaktualizowane, należy odróżnić od tego, co Schelling nazywa „jednakowością” (*Einerleyheit*) (tamże, 26/7, i I/7, 421n.). „Jednakowy” to taki, którego istota zostaje wyczerpująco opisana przez podanie, że to jest ona sama: przypadek beztreściowości i tautologicznej tożsamości. Nie zachodzi ona przy tej indyferencji, gdzie A i B są pojęciowo bardzo dobrze odróżnione. A jest niejako tam, gdzie jest B – ale nie mają one jednakowej istoty. Natomiast jednakowość jest pseudodoniesieniem, pozbawionym rozróżniających terminów; jako i to samo A jest ustanawiane i afirmowane dwukrotnie. Ta wolność od sprzeczności jest zasadą ściśle analityczną i wcale nie porusza problemu tożsamości.

Tożsamość – zauważa Schelling – jest wszakże relacją czegoś z czymś innym. Ma ona strukturę sądu (zdania orzekającego). Ta struktura, „natura orzeczenia czyli predykatu” była dla niego zawsze punktem orientacyjnym (*Initia philosophiae universae, Wykłady z Erlangen, W S 1820/21, tamże, 69*). Schelling przeprowadza następującą argumentację (WA I, 26/7): Struktura zdania wnosi dwoistość perspektyw. Dlatego o kimś, kto wypowiada tautologię, można powiedzieć, że on nie formułuje właściwie żadnego sądu. Jeżeli w jakiejś informującej wypowiedzi twierdzą, że coś jest z czymś tożsame, to trzeba, aby to drugie coś (aluzja do paradoksu tożsamości u Hume’a) można było przynajmniej z założenia uważać za różne od pierwszego pod względem zawartości – w przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia z jałowym powtórzeniem w pozycji predykatu tego, co już raz zostało afirmowane w pozycji podmiotu. Dla Schellinga stanowi to przypadek sądu analitycznie prawdziwego czyli pozbawionego sprzeczności. Zgodnie z tym uzusem językowym przyjmuje się, że sąd jest analitycznie prawdziwy, kiedy jego negacja implikuje sprzeczność (Tak Kant, *K. cz. r. A 151*), inaczej mówiąc: analitycznie prawdziwe jest takie zdanie, którego prawdziwość jest oczywista na podstawie samego jego znaczenia. Tego rodzaju wypowiedź nie jest informacyjna w tym sensie, że nie może być nieprawdziwa i że nie dostarcza nam żadnej wiadomości o świecie (informacyjna byłaby tylko dla tego, kto nie znałby znaczenia 'A'). Formuła tożsamości u Schellinga nie ma takiego charakteru. Nie orzeka się w niej o jednakowości A i B (co mogłoby tylko znaczyć: o B pokazuje się, że jego znaczenie jest znaczeniem A). Pokazuje ona raczej to, że w sądzie 'A = B' A doznaje rzeczywistego rozszerzenia treści w porównaniu ze swoim byciem B.

Dla Schellinga, podobnie jak dla późnego Wittgensteina, wyrażenie „wiedza” odnosi się tylko do takiego przypadku, kiedy w relacji sądu podejmujemy informację, która nie zawiera się analitycznie już w pierwszym członie. Zdania zawierające wiedzę, muszą z zasady mieć możliwość bycia fałszywymi. W sądzie analitycznym „możliwość czegoś przeciwstawnego” jest jednak *a priori* wykluczona; dlatego byłoby rzeczą dziwną mówić tutaj o nabywaniu „wiedzy”. W studenckim zapisie monachijskiego wykładu *Einleitung in die Philosophie* z 1839 roku czytamy: „Wyrażenie „wiedza” używane jest w ogóle w sensie szerszym i węższym. W szerszym obejmuje tę wiedzę, którą można znaleźć wyłącznie dzięki namysłowi, bez dalszej pomocy, a także taką, której przeciwieństwo nie jest możliwe. Od tej wiedzy, nabywanej dzięki samemu lub wewnątrz samego myślenia wiedza w sensie węższym wyróżnia się tym, że nie rozstrzyga o niej samo myślenie, ale jest realizowana przez jakiś akt, jakiś czyn; że zatem jest obecna tylko tam, gdzie coś może być i może nie być; w związku z czym wiedza ta może nazywać się również wiedzą emfatyczną, albo wiedzą *cum emphasi*. A więc „jest” może być w każdym wyrażeniu wypowiedziane z emfazą lub nie. W zdaniu np. „zegar jest maszyną” – w którym podmiot i predykat są powiązane przez samo myślenie, – łącznik „jest” wprowadzamy bez żadnego nacisku, bez emfazy; jeśliby zdanie miało być emfatyczne, to podmiotem

musi być taki podmiot, który równie dobrze może być, jak być nie może; a jest b, choć mogłoby nie być b (*Einleitung in die Philosophie*, tamże, 17/8; por. też *Initia philosophiae universae*, tamże, s. 50).

Schelling proponuje zatem, by dostrzegać różnicę między analitycznymi i epistemicznymi relacjami tożsamości. W tych ostatnich wyrażenie podmiotowe jako takie nie pokrywa się z wyrażeniem orzecznikowym. By jednak można było mimo to mówić o tożsamości, należałoby relację tożsamości między A i B formalizować jako relację między jakimś podmiotem i jakimś predykatem, ale obydwa wyrażenia ujmować jako predykaty przypisywane jakiemuś wspólnemu podmiotowi (= X). Sam ten podmiot byłby prosty (w sensie analitycznej jednakowości)⁵: nie byłby niczym innym jak tylko „sobą samym”), a predykaty byłyby tym samym tylko w odniesieniu do podmiotu, ale nie między sobą. Kto jest zakochany, o tyle nie jest gniewny (miłość i gniew są semantycznie rozłączone – u Jacoba Boehme, którego Schelling ma tutaj na myśli, te wyrażenia stanowią przeciwieństwo); ale jest przecież do pomyślenia, że zakochany i gniewny są tą samą osobą (jak mała pani u Kafki, która narratorowi w pierwszej osobie przekazuje zupełnie sprzeczne przesłania, albo że kobieta, która mi wczoraj okazywała znaki miłości, jest tą samą osobą, która dziś zmierza do tego, aby mnie zgubić).

Zasada niesprzeczności – przy czym obstatek Schelling (WA I, 27,2) – nie zostaje więc naruszona przez zasadę tożsamości. Przykład: dusza nie jest ciałem, a myśl w jej mentalnej autoprezentacji nie jest neurofizjologicznym procesem w moim mózgu. Ale z faktu, że nie można powiedzieć, iż myślenie nie jest procesem neuronalnym wcale nie wynika – tak utrzymuje Schelling – że wobec tego nie można powiedzieć, iż „to samo, co w jednym ujęciu jest ciałem, w drugim jest duszą” (tamże, 28): pierwszy poranny brzask teorii tożsamości we współczesnym sensie.

Dochodzą teraz do konkluzji tej części mego wykładu: Schelling pokazuje nam, że tożsamość podmiotu i przedmiotu, ducha i przyrody wcale nie musi być pomyślana według modelu totalnej nierozróżnialności (czyli jednakowości; jak gdyby A było jako A zarazem i w tym samym aspekcie również Nie-A). Nie przeszkadza to temu – mówi on dalej – aby pozorny podmiot sądu utożsamiającego i pozorny predykat B (choć między sobą nieidentyczne) nie mogły się okazać predykatami jakiegoś podmiotu = X, który sam ze sobą byłby tak jednakowy, jak tego wymaga prawda analityczna czyli niesprzeczność. Zamiast powiedzieć: przyroda jest duchem, (co byłoby absurdalne), należałoby raczej powiedzieć: istnieje X (absolutna tożsamość, łącznik czyli więź) i to X jest z jednej strony przyrodą, a z drugiej

⁵ „Prawdziwy sens sądu, np. A jest B, może być tylko ten: tym, czym jest A, jest to, czym jest B, albo to, czym jest A i to, czym jest B, jest jednakowe” (SW I/8,213) decydujące wyrażenie jest kursywowane). „Prawdziwy sens owej na początku stwierdzanej jedności jest dlatego ten: jedno i to samo = x jest zarówno jednością jak też przeciwieństwem” (l. c., 217).

strony duchem (byłyby to predykaty X); ale duch nie jest z tego powodu i jako taki przyrodą, podobnie jak przyroda nie jest jako taka i w tym samym ujęciu duchem. Tę tożsamość, podwojoną dzięki dwóm sądom podporządkowanym ($'X = A'$ i $'X = B'$) można opisać również następująco:

Tym, do czego odnosi się A, jest właśnie to, do czego odnosi się B: $Fa \rightarrow (\exists x)(x = a \wedge \exists x)$ bądź też: $(x)[(Fx \rightarrow (\exists y)(Gy \wedge x = y))]$ ⁶. Wobec czego rzeczywiście istnieje tylko X, i jest ono niepodzielne i *toto coelo* samym sobą, bez spojeń i bez wewnętrznego podwojenia; i B i A są tylko w tej mierze, w jakiej dzięki X „stają się” (*gewesen werden*). Ponieważ B jest tylko symbolicznym skrótem odniesienia różnicującego, zaś A symbolicznym skrótem odniesienia tożsamości (między A i B), to w pełni rozwinięta formuła tożsamości orzeka: istnieje tożsamość, która samą siebie, jako relację zdominowaną przez jej przeciwieństwo (różnicę) wprowadza przez samą siebie w indyferencję jako odniesienie ustanowione pod wykładnikiem tożsamości:

$$(A = B)^B = (A = B)^A$$

W obrębie tego odniesienia między dwoma relacjami ustalonego przez znak tożsamości, mieści się to, co jedynie istnieje, absolutna tożsamość. Relaty istnieje tylko dzięki niej. Odrywając się od więzi tożsamości kurczą się w Platónskie $\mu\eta\ \omicron\upsilon\tau\alpha$, które są tylko wtedy, kiedy coś innego (tranzytywnie) utrzymuje w nich owo jest. U Sartre'a takie relatywne istnienie nazywa się *être été*: stawać się przez coś innego.

Cóż więc takiego właściwie dzieje się, że zapytamy, obróciwszy się ku młodemu Schellingowi, w jego (niekiedy szaleńczo śmiałych) spekulacjach? Nic mniej doniosłego jak zerwanie ze schematem pojęciowym, który całemu myśleniu europejskiemu począwszy od Greków aż po Fichtego (i dalej) nadawał charakter i spistość. Również materializm nie jest od tego wolny. We wszystkich swoich wariantach broni on redukowalności fenomenów świadomości do zdarzeń wyłącznie fizycznych; odwrotnie też idealizm uważa, że wszystko zależy od warunków, w których materia jest nam dostępna, te warunki zaś mają być zakotwiczone w świadomości. Obojętne bowiem, co zostanie wpisane w ów redukcjonistyczny schemat interpretacyjny, owe treści zależą w ostatecznym rachunku od owego ustawienia zwrotnic teoretycznych, których głęboką strukturę odsłonił Martin Heidegger i które na początku nazwaliśmy „schematem ustawienia przed sobą”. „Poznawać” znaczyłoby zgodnie z nim: ustawić coś przed podmiotem i w ten sposób wdać je jego woli epistemicznego i technicznego zapanowania. Wyjaśnia to pierwotny upadek natury: – jako ogółu *Gegen-Stände* (czyli rzeczy stojących naprzeciw) – w naukach nowożytnych u ich dostawczyni uprawomocnień, czyli w filozofii. Z tej

⁶ Wolfram Högrefe, *Prädikation und Genesis. Metaphisik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings „Die Weltalter“*. Frankfurt/M 1989, s. 81.

perspektywy stylizacja podmiotowości na coś, co należy ratować, jest rzeczywiście podejrzana – podmiotowość można i należy rozważać z zupełnie innej perspektywy – i również w tym zakresie dostarczył nam Schelling pobudzających impulsów myślowych.

Aby usprawiedliwić gesty przemocy, łączące się z zamierzeniem zapanowania nad przyrodą, było rzeczą konieczną uciec się do wykretności i ogłosić przyrodę za „martwą” lub „nieożywioną”. Tylko podmiot jest żywy i ma duszę. Nawet Heidegger w *Liście o humanizmie* uraczył nas osobliwą informacją, że dystans między człowiekiem i przyrodą jest większy niż między aniołem i człowiekiem. Właśnie przeciw temu przesądowi zaś żadna filozofia nie demonstrowała żarliwiej i owocniej niż tzw. system tożsamości Schellinga. Przyroda w nim nie jest tylko przedmiotem, zaś duch ludzki nie jest duchem pozbawionym ciała. Przyroda jest „absolutnym podmiotem” (SW I/7,457₂) rozważanym w warunkach dominacji zasady realnej, zaś duch ludzki nie jest dezinkarnowany: supremacja zasady idealnej w nim nie wygasza tego, co Faust, z zachodnią melancholią, nazywa „dźwiganiem szczątków ziemskich”. Ukazywać przyrodę jako podmiot – a nawet: jako podmiot absolutny – to tyle, co zwrócić jej naturalne (w dosłownym sensie) prawa, które jej przez tysiąclecia odbierano. Jeśli dzisiaj przyroda ukazuje się nam pod znakiem ruiny – powiedział Schelling w jednym z wykładów z 1832/33 r. – to trzeba o to oskarżać ludzkość. Zadaniem filozofii przeto byłoby wybawić z przekleństwa „również królestwo przyrody i dzięki temu odrodzeniu przemienić w pierwotnie niebiańską istotę” (tamże, 473). Spotykamy tu nie tylko podstawowy temat *Pierścienia* Wagnera – wybawienie złota jako minerału od przekleństwa przekształcania się we władcy i nieczuły pieniądz – ale również utopię młodego Marksa, który głosił „wskreszenie «upadłej» przyrody” (MEW, 1. Ergänzungsband, 538) i tym samym przyłączył się do Schellinga, który w pierwszym szkicu *Weltalter* napisał: „Tak wcześniej pojawiają się to, co duchowe i to, co cielesne jako dwie strony tej samej egzystencji, możemy więc powiedzieć, że obecny moment ich najwyższego zwrócenia ku wnętrzu jest wspólnym miejscem narodzin tego, co później staje się zdecydowane naprzeciw siebie jako materia i duch. (...) gdyby nie było takiego punktu, w którym to, co duchowe i to, co fizyczne, przenikają się całkowicie, to materia, co jest niezaprzeczalnym faktem, nie byłaby zdolna do ponownego wyniesienia «rezurekcji» w nim «życia ducha». W materii również rzeczy czysto fizycznych leży wewnątrz punkt przemienienia ((*Verklärung*), który tylko w przypadku materii organicznej rzeczywiście rozwinięty «jest luką w manuskrypcie» i w którym rozpoznajemy obiektywizację wewnętrznej tożsamości zasady intelektualnej i zasady fizycznej, miejsce rezurekcji, odrodzenia, palingenezy materii poddanej supremacji tego, co realne (WA I, 32 i 33).

Zaangażowanie Schellinga w sprawę rehabilitacji tak długo (i nie tylko przez filozofię) krzywdzonej przyrody przemawia najwyraźniej i z pełnym temperamentem z pisma polemicznego, z którym wystąpił w 1806 r. przeciwko Fichtemu. Tu

sięga Schelling po wszelkie środki polemiki i romantycznej ironii, aby wystylizować Fichtego na reprezentanta zachodniej pogardy dla przyrody. Fichte zostaje porównany z Nestorem z komedii Tiecka *Prinz Zerbino*, zdeklarowanym, skończonym filistrem, dla którego godne uwagi są jedynie osiągnięcia ludzkiej inteligencji, i kultury, podczas gdy przyroda wydaje mu się zbiorem tego, co pozbawione sensu, tępe, martwe i obce duchowi, który nie życzy sobie takich głupot.

Fichte, powiada Schelling, „ten nestor filozofii, nasuwa nam tu mimowolne skojarzenie z innym Nestorem, tym z *Księcia Zerbino*. Ten Nestor wychodzi z gaju poezji, gdzie przemawiały las, kwiaty i powietrze, w najwyższym stopniu rozdrażniony, od tej dziwacznej natury maciło mu się w głowie, wpada natomiast w niezmierną radość, słysząc jak mówią do niego stół, krzesło i inne sprzęty, które przecież nie są jakimiś tam kwiatami lub drzewami, lecz rzeczami ożywionymi przez samo rozumne życie, i które cieszą się, że mogą być pożyteczne i wygodne, nie muszą stać gdzieś przy drodze jako biedne zielone drzewa i szumieć na wietrze, co przecież żadnej rozumnej istocie nie służy”.

Schelling wysmiewa tu coś, co wciąż jeszcze jest najbardziej powszechnym rozumieniem przyrody: przyroda jest po prostu barierą dla ludzkiej, tj. rozumnej, tj. technicznej aktywności (tamże, 10); Fichte posuwa się daleko, że mówi o niej jedynie jako o „tak zwanej przyrodzie”; „nie dozwala jej biednej, choć nie zależy to od niego, nawet nazywać się przyrodą”; jest dla niego tylko fantomem, bezwładnym odbiciem pierwotnej transcendentalnej aktywności Ja (tamże, 11). Jest to „zasada ekonomiczno-teologiczna” (tamże; 17), której również romantycy nie szczędzili zazwyczaj swej wojowniczej drwiny. Ta zasada, której Fichte rzeczywiście broni w sposób prowokujący do kpiny, wymaga, „aby siły przyrody zostały podporządkowane celom ludzkim” (cytat z Fichtego, tamże, 17) – temu zatem, co Kant nazywał zewnętrzną celowością. Ta celowość całkowicie pokrywa się z tą, którą dzisiaj zwykło się nazywać celowością funkcjonalną (*Zweckrationalität*) czyli instrumentalną. Zamiast w przyrodzie wyzwalać jej własny telos, człowiek narzuca jej swoje cele – i w ten sposób doprowadza ją do upadku.

Schelling zamyka rozważania surowym odrzuceniem postawy, która leży u podstaw tej poniżającej koncepcji przyrody: „Musimy stwierdzić, co następuje: podstawą duchowego prostactwa wszelkiego rodzaju jest brak owego spojrzenia, dzięki któremu przyroda jawi się nam jako żywa i samoistna, ów brak zresztą prowadzi wcześniej czy później do pełnej śmierci ducha, której nie potrafią upiększyć żadne sztuki. Zawiera się w nim coś nieuleczalnego (co łatwo rozpoznajemy), ponieważ wszelkie zbawienne siły mieszczą się tylko w naturze. Tylko ona stanowi prawdziwe antidotum abstrakcji. Jest wiecznie świeżym źródłem entuzjazmu i wciąż ponawiającego się odmłodzenia. (...) Gdzie to źródło wysycha, nic nie widzimy, nic oprócz podkopującego i pustoszącego życie moralizowania całego świata prawdziwą odrazę do wszelkiej przyrody i życia poza podmiotem” (tamże, 19).

„Jednakże ten sąd nad nią będzie rzeczą najmniejszą w ostatecznym rozstrzygnięciu. Długo zapoznawana przyroda, wszystko wypełniająca sama dokona przełomu, nie powstrzymają jej żadne gazetki i książki, żadne systemy świata nie zdolają jej stawić tamy. Wtedy wszystko stanie się jednym i połączonym, również w nauce i poznaniu, jak już przed wiecznością wszystko było jednym i połączonym w bycie i w życiu przyrody” (tamże, 126).

Istnieje oczywiście jeszcze jeden punkt widzenia, którym kończę rozważania. W filozofii Schellinga przyroda nie tylko święci swoje zmartwychwstanie: jest ponadto wybrana, by służyć jako miara oceny wolnego od panowania państwa socjalnego. Podobnie jak broni ją Schelling przed myśleniem, które ogłasza ją za martwą, bezduszną i wystawioną na łup, tak też uważa ją również za przedblask upragnionej równości między ludźmi: to wiąże jego filozofię przyrody z pokrewną jej postawą inspiracją Rewolucji Francuskiej. Dla Fichtego filozofia moralna nieustannie przenika przyrodę, wszędzie pokazuje się „jego duch wypełniony pojęciami ograniczenia, zależności, ulegania dominacji, zniewolenia; nigdy więc w idei tego, co najwspanialsze – państwa, tego, co pierwotne – przyrody nie objawił mu się boski stosunek” (tamże, 51, 1). Ten stosunek jest boski, ponieważ jest ugruntowany bezpośrednio w absolicie; i jest wolny, ponieważ uznaje najdoskonalszą równość praw podmiotu i przedmiotu, świata realnego i idealnego, mężczyzny i kobiety, nie pozwalając, aby jednak z dwóch zasad czyniła się mistrzem drugiej i brała nad nią górę.

Komu to (rzeczywiście nieco patetyczne) napomnienie wydaje się nazbyt utopijne, niechże zechce sobie uprzytomnić, że żadna epoka w ewolucji ludzkości nie miała bardziej gorzkich powodów niż nasza, by Schellingiańskiej idei rezurekcji przyrody przyznać wartość naczelną. Zapomniano nazbyt często – a to zapomnienie łączy się gładko z tradycją abstrakcyjnego przeciwstawienia przyrody i ducha – że należymy do dziedziny przyrody. Straszne wypieranie, którym zawiniła ludzkość wysoko rozwiniętych społeczeństw, polegało na zaniedbaniu przyrodniczości, w nie przewidzianej dialektyce, uczyniono jeden z przedmiotów technicznego wyzyskiwania przyrody. Nieludzkość obrazu, jaki przedstawia sobą środowisko naturalne, jest tylko realnym refleksem zdrady, którą popełniliśmy w stosunku do owego „pierwotnego kompatriotyzmu z przyrodą”. Nie ma nadziei, że wrócimy do niego, chyba, że zastanowimy się nad faktem, iż człowiek nie jest celem przyrody, że ona jest celem dla siebie, na wskroś i całkowicie finalnym, że jest organizmem autorefleksyjnym, który sam siebie reguluje dzięki asymilacji i adaptacji, jak to czyni również – mutatis mutandis – świadomy siebie duch. Jest to nauka, którą możemy (lub raczej: musimy) wynieść z uwrażliwionego odczytania na nowo Schellinga.

Tłumaczyła Krystyna Krzemień