

Józef Piórczyński

Spór o rzeczy boskie



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

Józef Piórczyński

Spór o rzeczy boskie



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2012

Józef Piórczyński – Katedra Historii Filozofii, Instytut Filozofii, Uniwersytet Łódzki
90-232 Łódź, ul. Kopcińskiego 16/18

RECENZENT

Leon Miodoński

REDAKTOR WYDAWNICTWA UŁ

Małgorzata Szymańska

SKŁAD I ŁAMANIE

ESUS – Agnieszka Buszewska

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Grzejszczak

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2012

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
Wydanie I. 6004/2012

ISBN 978-83-7525-743-4

<https://doi.org/10.18778/7525-743-4>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
www.wydawnictwo.uni.lodz.pl
e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl
tel. (42) 665 58 63, faks (42) 665 58 62

Spis treści

Wprowadzenie.....	5
Rozdział pierwszy. Spór o naukę	31
Rozdział drugi. Spór o filozofię tożsamości.....	51
2.1. Filozofia tożsamości Schellinga	51
2.2. Jacobiego zarzut ateizmu wobec filozofii tożsamości	79
2.3. Schellinga odparcie zarzutu ateizmu	92
2.4. Zarzut ateizmu wobec mowy akademickiej	99
2.5. Bezpłodność absolutu. Argument ze Spinozy	104
2.6. Autodezinterpretacja Schellinga	115
Rozdział trzeci. Jacobiego krytyka filozofii wolności Schellinga	125
Podsumowanie.....	141
Bibliografia	151

WPROWADZENIE

Sformułowanie „spór o rzeczy boskie” pochodzi od wydanej przez Fryderyka Jacobiego w 1811 r. rozprawy *O rzeczach boskich i ich objawieniu*¹, na którą odpowiedzią jest opublikowane w 1812 r. *F.W.J. Schellinga dzieło na pamiątkę pisma o rzeczach boskich etc. pana Fryderyka Henryka Jacobiego i w tymże piśmie uczynionego mu obwinienia o rozmyślnie zwodniczy, kłamstwo wyrażający ateizm*². W sensie ścisłym przedmiot sporu stanowią te dwa pisma oraz ogłaszane na ich temat wypowiedzi współczesnych, czynnych w dziedzinach filozofii, sztuki, literatury itp.

Już znacznie wcześniej, a w gruncie rzeczy od samego początku, stosunki między Jacobim i Schellingiem nacechowane były wyraźnym napięciem oraz wzajemną niechęcią i nieufnością. Niewątpliwym powodem ich pogorszenia, czy nawet definitywnego zerwania, był głośny monachijski wykład akademicki Schellinga *O stosunku sztuk plastycznych do natury* z 12 października 1807 r. Jacobi przyjął go – jak pisał w listopadzie tego samego roku w liście do Jakuba Friesa – z oburzeniem, wytykając Schellingowi posługiwanie się oszustwem i otumaniającą metodą. W liście znalazły się też inne zarzuty odnoszące się do schellingiańskiej koncepcji Boga i natury, czy nawet koncepcji Boga-natury, które zostaną rozwinięte w piśmie o rzeczach boskich³. Eberhard Zirngiebl, dobrze zaznajomiony z działalnością Jacobiego i jego twórczością, uznał reakcję Jacobiego na ową mowę akademicką za wynikłą z jego przekonania, że Schelling przekroczył możliwy do zaakceptowania dla filozofii obszar jej badań, považając się mówić o Bogu i wolności, i że z biegiem czasu pojęcie Boga w myśli Schellinga coraz bardziej wkrada się do jego namysłu nad bytem natury. Zirngiebl twierdzi też, że całkowite zerwanie między Jacobim a Schellingiem nastąpiło po publikacji w 1809 r. pisma o wolności, w którym Schelling na „całkowicie panteistycznym

¹ F.H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 244–460. Dalej tekst ten będzie podawany jako trzeci tom dzieł Jacobiego.

² *F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den götlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, w: *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, T. I, Bd. 8, Stuttgart, Augsburg 1856–1861, s. 19–136. Dalej cytowane jak *Denkmal*.

³ *Jacob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass*, dargestellt von E.L.T. Henke, Berlin 1937, s. 312.

fundamencie” stworzył koncepcję boskiej osobowości i ludzkiej wolności⁴. Warto zaznaczyć, że sławne pismo o wolności, „największe – jak pisał Heidegger – dokonanie Schellinga, zarazem jedno z najgłębszych dzieł filozofii niemieckiej, a zatem zachodniej”⁵, nie znajduje w rozprawie Jacobiego z 1811 r. żadnego odzwierciedlenia.

Formułowane tu opisy i charakterystyki służą jedynie do przedstawienia okoliczności pojawienia się sporu i jego motywów, a nie do analitycznego roztrząsania racji głoszonych przez jego uczestników i tym samym rozstrzygania problemów, które były przedmiotem kontrowersji i których rozważenie nastąpi po niniejszym wprowadzeniu. Toteż zarysowujemy tutaj jedynie punkty orientacyjne sporu, nazywamy zajmowane stanowiska i przywołujemy w istocie same tezy przeciwników, by wiedzieć, o co w sporze chodziło. Więcej natomiast uwagi będzie poświęcone środkom prowadzenia sporu, zabiegom formalnym, sposobom argumentacji, metodom deprecjacji nie tylko wywodu teoretycznego przeciwnika, ale także jego walorów moralnych czy stanowiska politycznego przez wskazanie na jego konsekwencje groźne dla życia zbiorowości, wreszcie wszelkiego rodzaju szyderstwom, kpinom, natrząsaniem się z przeciwnika, obrzucaniem go obelgami, przypisywaniem mu podłości, traktowaniu go jak półgłówka, człowieka niespełna rozumu itd. Może, a nawet powinno zdumiewać, że w rozstrzygnięciu podstawowych kwestii filozoficznych – na przykład czy panteizm dopuszcza wolność absolutu – stosowano metody i środki nieliczące z wagą tych kwestii. W związku z tym sporem niektórzy badacze powiadają, że filozof czy historyk filozofii zajmuje się filozofią, zatem środki niefilozoficzne funkcjonujące w sporze nie interesują zajmujących się filozofią. Wszelako te środki służą dyskwalifikacji filozoficznej przeciwnika, a przez to i jego filozofii, trudno bowiem spodziewać się po półgłówku wybitnej filozofii, który nadto całe życie spędza na lenistwie – ktoś taki jest niezdolny do stworzenia czegokolwiek wartościowego w dziedzinie poznania filozoficznego.

Można najogólniej powiedzieć, że Jacobi w piśmie z 1811 r. o rzeczach boskich, inaugurującym spór o nie właśnie, przypisuje Schellingowi koncepcję samoistności natury, którą w istocie uznaje on za Boga, natomiast jego filozofię tożsamości jako naukę o wszechjedności za „rozpromieniony spinozizm”⁶. W tekście Jacobiego nie pada w odniesieniu do tej koncepcji słowo „ateizm”. I na przykład Siobhán Donovan w rozprawie z 2004 r., mając świadomość tego faktu, powiada, że jego rozumienie ujęcia filozofii Schellinga przez Jacobiego jako ateizmu jest zorientowane na przedstawienie tej kwestii przez Weischedela zawarte w jego wstępie do pracy zbiorowej poświęconej właśnie sporowi o rzeczy

⁴ E. Zirngiebl, *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, Wien 1867, s. 136–137.

⁵ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 7.

⁶ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 354, 390–391. Dalej cytowane jako *JW*.

boskie⁷. Natomiast Darmir Barbaric, powołując się na wczesne pisma Jacobiego, samodzielnie formułuje tezę o odczytaniu przez niego koncepcji Schellinga jako ateizmu, a także – fatalizmu i nihilizmu⁸. Również dla wielu innych badaczy jest w istocie kwestią niepodlegającą dyskusji, że według Jacobiego Schelling był ateistą, co wynika – naszym zdaniem – z dobrego rozeznania w myśli Jacobiego. Świadkiem koronnym mógłby być tu sam Schelling, który nie ma wątpliwości – choć uważa to za obelżywe kłamstwo – że Jacobi pojmował jego filozofię jako ateizm. Do tego wszystkiego trzeba jeszcze dodać, że nazwisko Schellinga w ogóle nie pojawia się w rozprawie o rzeczach boskich.

Mówi się niekiedy o ostrości i zdecydowanym charakterze krytyki Schellinga dokonanej przez Jacobiego. Trzeba jednak określić, na czym polega jej ostrość i mocne uderzenie w Schellinga. W piśmie o rzeczach boskich nie pojawiają się zwroty obecne choćby w liście do Friesa: „oszustwo”, „otumaniająca metoda”, czy zdanie typu: „Totalność jednak, wszystko, natura, jedynie przeżuwa – jak stara baba – z wieczności w wieczność pustą gębą, wytwarza i spędza czas”⁹. Jacobi w piśmie o rzeczach boskich rozwija te zarzuty i wysuwa nowe, ale w swojej formie nie mają one napastliwego, kpiącego charakteru uderzającego w osobę adwersarza. Widać z cytowanego listu, że dla Jacobiego owe sprawy są ważne, poruszają go, jednak w opublikowanej w 1811 r. rozprawie zajmuje go rozumienie teorii Schellinga, jej wady, niekonsekwencje itp. Na przykład Jacobi pisze, że na gruncie natury pojmowanej jako Bóg „Bóg teizmu [...] jest tylko niedorzecznym bożkiem, rozum hańbiącym urojeniem”¹⁰. Ale nigdzie Jacobi nie powie, że autor czy autorzy takich koncepcji są głupcami – zdanie takie nie wyda się nie stosowne, gdy przejdziemy do charakterystyk odpowiedzi Schellinga na zarzuty Jacobiego. Schellinga wzburza przede wszystkim treść wypowiedzi Jacobiego, fałsz – jego zdaniem – w nich zawarty. Ostrość wypowiedzi Jacobiego pochodzi w istocie z tego, co mówi, a nie z tego, jak mówi. Potwierdza to także umieszczony w tytule pisma Schellinga, będącego odpowiedzią na rozprawę Jacobiego, termin „ateizm” nieobecny – jak wspomniano – w rozprawie, ale Schelling wie – wie dobrze – że z tego, co napisał Jacobi, wynika, że zawiera się w tym zarzut ateizmu. Nawet dla kogoś, kto jest zaznajomiony z filozofią Schellinga, zarzut taki wydaje się zaskakujący i nie jest on rozważany w literaturze poświęconej Schellingowi, analizującej jego teorię poza kontekstem omawianego tutaj sporu. Tak więc moc ataku Jacobiego, nawet jeśli w sensie psychologicznym wynikało to z wyraźnego i głęboko w jego osobowości osadzonego negatywnego stosunku

⁷ S. Donovan, *Der christliche Publizist und sein Glaubensphilosoph: zur Freundschaft Matthias Claudius und Friedrich Heinrich Jacobi*, Königshausen & Neumann 2004, s. 215.

⁸ D. Barbaric, *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge*, w: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, hrsg. von S. Dietzsch, G. F. Frigo, Oldenburg 2006, s. 161.

⁹ *Jacob Friedrich Fries...*, s. 312.

¹⁰ *JW*, Bd. 3, s. 391.

do Schellinga, objawia się w piśmie o rzeczach boskich jako krytyczne odniesienie do teorii Schellinga. I właśnie Schelling reaguje na „co”, a nie na „jak” krytyki Jacobiego.

Schelling, dowiedziawszy się o przygotowywanej przez Jacobiego publicznej krytyce jego filozofii, wyraźnie rozgniewany i podrażniony wypowiada się bardzo krytycznie zarówno o nauce Jacobiego, jak i o nim samym jako człowieku¹¹. Właściwa odpowiedź Schellinga z 1812 r., ostatnie pismo ogłoszone drukiem za jego życia, *Denkmal der Schrift...*, powstaje błyskawicznie. Jak podaje Zirngiebl, zostaje ono przekazane do publikacji w dwa miesiące po ukazaniu się rozprawy Jacobiego o rzeczach boskich¹². Powstaje błyskawicznie i ma gwałtowny charakter, Schelling czuł się niezrozumiany i przez to niesłusznie krytykowany, a nadto miał niezwykle głębokie przekonanie o słuszności i prawdziwości tego, co głosił w swoich pismach. Przeważnie umiarkowane opinie o odpowiedzi Schellinga uznają ją za ostrą, właściwie za pamflet, a nie za rzeczową krytykę. Najlepiej, naszym zdaniem, charakter i sposób działania Jacobiego i Schellinga określił znakomity francuski badacz filozofii Schellinga, Xavier Tilliette, który napisał: „Jeżeli Jacobi chciał go [Schellinga – J. P.] chłostać rzemieniem, to Schelling uderzył go żelaznym drągami”¹³. Barbaric powiada, że jest to trafna i trzeźwa charakterystyka.

Powstaje kwestia, jak przedstawić odpowiedź Schellinga. Można oczywiście przytoczyć opinię na przykład Friesa, że *Denkmal...* jest „haniebnym, obelżywym pismem”¹⁴ i dodać jeszcze kilka zdań ogólnie charakteryzujących to pismo oraz uzupełnić opis przykładami wypowiedzi Schellinga. To wszystko wydaje się niewystarczające dla oddania całej siły uderzenia Schellinga. Trzeba tu jeszcze zauważyć, że do dzisiaj najczęściej nie rozważa się charakteru ataku Schellinga na Jacobiego. Wyjątkiem, do pewnego stopnia, może być w tym względzie Heidegger, filozof o trudnym do przecenienia autorytecie. Zdanie Heideggera ma znaczenie także z tego powodu, że zawarte jest w jego wykładach zatytułowanych *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*. Znając dobrze kontekst sporu i różne zajmowane wobec niego stanowiska, ale nie charakteryzując ich szczegółowo (stąd owo „do pewnego stopnia”), Heidegger wypowiedział się bardzo wyraźnie i zdecydowanie za Schellingiem, akceptując jego podstawowy zarzut wobec wartości i prawomocności koncepcji Jacobiego. „Pismo polemiczne Schellinga przeciwko Jacobiemu – konkluduje Heidegger – należy obok pism polemicznych Lessinga do najświetniejszych przykładów tego gatunku w idealizmie niemieckim. Odpowiednio też oddziaływało, Jacobi został nim – nawet w opinii

¹¹ *Aus Schellings Leben. In Briefen*, hrsg. von G. L. Plitt, Bd. 2, Leipzig 1870, s. 270–271.

¹² E. Zirngiebl, *op. cit.*, s. 147.

¹³ X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, [przeł. z języka francuskiego na język niemiecki S. Schaper], Stuttgart 2004, s. 252.

¹⁴ Podają za: S. Donovan, *op. cit.*, s. 215.

swych przyjaciół – jak to się mówi, »załatwiony«¹⁵. Istotnie, pismo Schellinga odpowiednio zadziało, wyraźnie nadwerężając reputację Jacobiego. Można zasadnie przypuszczać, że niemożliwość znalezienia przez ponad sto lat jednej interpretacji scalającej myśl Jacobiego miała swoje źródło także w oddziaływaniu pisma Schellinga. „Jakim prawem – pyta Heidegger, powtarzając dokładnie rozumowanie Schellinga – obwinia kogoś o bezbożność ten [Jacobi – J.P.], kto sam głosi niemożność zdobycia jakiejkolwiek wiedzy o Bogu?”¹⁶. Jeżeli zatem Jacobi głosi nieosiągalność wiedzy o Bogu, to z tego wynika, że nie ma on i nie może mieć żadnej koncepcji Boga. W epoce wielkich systemów metafizycznych taka opinia musiała dyskwalifikować kogoś, kto chciałby mówić na temat problemów metafizycznych. Jeżeli przyjąć, że – wbrew owemu mniemaniu – koncepcja Jacobiego funduje się na wzajemnych relacjach bytu ludzkiego i Boga i że Bóg z tej relacji jakkolwiek pojęty – dopowiedzmy: nie pojęty na wzór dotychczasowej metafizyki – jest nieusuwalny, spojrzenie na myśl Jacobiego musiałoby się zmienić.

Tak więc owa ocena Jacobiego sformułowana przez Schellinga ważyła długo, zapewniając mu – jak chciał Schelling – miano nie filozofa, lecz polemisty, krytyka¹⁷. Jak bowiem doszukiwać się jednolitej konstrukcji w myśli kogoś, kto jest tylko polemistą, a nie filozofem, ani nawet poetą – jak powiedział Goethe¹⁸. Pismo Schellinga, poza swoją treścią o charakterze filozoficznym, zawierało zdecydowaną, mocną, miazdzącą krytykę Jacobiego sposobu uprawiania filozofii, metod polemiki, jego stanu intelektualnego, podstępного i nierzetelnego postępowania, wreszcie jego „szkaradnej” osobowości. Jeżeli weźmie się pod uwagę zasadność w jakimś zakresie dokonanej przez Schellinga krytyki, ale w jeszcze większym stopniu – jak w przytoczonym ujęciu Boga – pozory słuszności, a nadto niezwykle nagromadzenie słów potępienia, obelg i kpin skierowanych wobec Jacobiego, dopiero wówczas można uprzytomnić sobie i pojąć dokonanie Schellinga. Nie daje się tego właściwie zrozumieć bez szerszego rozpatrzenia owej pozafilozoficznej treści pisma Schellinga.

Schelling usiłuje przedstawić krytykę zawartą w piśmie o rzeczach boskich jako atak na jego osobę w postaci potwarzy, oszczerstw, oczerniania czy zniesławienia przez fałszowanie treści jego dzieł. Za wieloletnim rozsiewaniem w czasopiśmie podobnych nieprawd na temat swojej nauki odkrywa Schelling na pierwszym miejscu nazwisko Jacobiego¹⁹. Wydaje się, że po części przynajmniej Schelling przyjmuje owe krytyki jako złośliwe, osobiste zniesławienie ze względu na ich publiczny charakter, tzn. identyfikowalność Schellinga jako ich przedmiotu

¹⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 107.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Denkmal*, s. 128, 131.

¹⁸ J.P. Eckermann, *Romowy z Goethem*, przeł. K. Radziwiłł, J. Zelter, t. 1, Warszawa 1960, s. 368.

¹⁹ *Denkmal*, s. 32.

przez każdego w miarę rozezanego w sprawie. Oczywiście w tym znaczeniu każda publiczna krytyka jest osobista, niezależnie od jej treści.

Istotniejsze są jednak inne okoliczności sporu. Wiemy już, że Jacobi w piśmie o rzeczach boskich wydanym w 1811 r. stawia filozofii przyrody i filozofii tożsamości Schellinga zarzut spinozyzmu i ateizmu. Ale w 1809 r. wychodzi sławne pismo o wolności, w którym Schelling dowodzi, że wolność nabiera sensu dopiero na gruncie teorii panteistycznej. Natomiast w 1811 r. Schelling pisze pierwszą wersję *Weltalter*, w której analizuje, rozwija i rozjaśnia koncepcje z pisma o wolności; to samo będzie robił w drugiej i trzeciej wersji *Weltalter* z 1813 i 1815 r.

W piśmie o wolności i w *Weltalter* Bóg jest tak samo mocno związany z naturą jak w poprzednich krytykowanych przez Jacobiego dziełach Schellinga, ale teraz nabiera to bardziej wyrazistego, bardziej pojęciowo sprecyzowanego charakteru z powodu akceptacji böhmeowskiej koncepcji konstytucji Boga poprzez naturę i wyjaśnienia na tym gruncie także wolności ludzkiej. Zatem krytyka Jacobiego uderzała także w to, nad czym Schelling aktualnie pracował, pisząc zarazem odpowiedź na tę krytykę. Schelling miał niezachwianą świadomość wartości własnego stanowiska filozoficznego – widać to zarówno w trzech wersjach *Weltalter*, jak i piśmie polemicznym wobec Jacobiego. I właśnie ta aktualność zarzutów Jacobiego, choć były one adresowane do tego, co Schelling jako filozof stworzył już wcześniej, była tym, co – jak się wydaje – najbardziej wzburzało Schellinga.

Rozpoczynanie od kwestii rzeczowych wyrażonych w formie tez jest o tyle uzasadnione, że pozwala zrozumieć, przynajmniej w pewnym zakresie, o co chodzi spierającym się, i o ile to możliwe, bez angażowania wartości, próbować zastanowić się nad słusznością czy trafnością wypowiedzi. Zarzuty Schellinga dotyczące treści poglądów i teorii Jacobiego – z reguły, choć nie zawsze – mają charakter ogólnych stwierdzeń niepopartych wskazaniem, jakie tezy czy koncepcje są krytykowane ani do jakiego fragmentu tekstu Jacobiego odnoszą się. Zatem Schelling wytyka Jacobiemu przede wszystkim to, że ten źle rozumie i interpretuje jego pisma, przekręca słowa i fałszuje poglądy, w dowolny sposób wyciąga wnioski (ten zarzut dotyczy też stosunku Jacobiego do dzieł innych myślicieli) z analizowanych tekstów i ogłasza je „za rzeczywiście utrzymywane przez przeciwników”, za podstawowe twierdzenia ich systemów; czyta teksty „samolubnie i interesownie”, nie usiłując ująć całości nauki autora, torturuje teksty, by wydobyc z nich pojęcia i słowa potrzebne dla swojej interpretacji²⁰.

Dalsza „obróbka” tekstów polega u Jacobiego na deformacji, wzmocnieniu siły i poszerzenia zakresu przedmiotowego twierdzeń, nadawaniu im najpierw płacznego, potem karykaturalnego, a na końcu szkaradnego charakteru – w takich sprawach, jak powiada Schelling, Jacobi jest mistrzem i nikt przed nim nie posiadał tego typu zdolności i odwagi ich prezentowania. Inne jeszcze sposoby postępowania Jacobiego to „galimatiazowanie przeciwnika” (o galimatiasie filo-

²⁰ *Ibidem*, s. 24–26, 28–29, 133–134.

zofii Jacobiego pisał w 1802 r. Hegel) bądź wzbudzanie „pustego łoskotu, stukania” czy tak ogromnej „chmary kurzu”, że przeciwnik przestaje być zauważalny przez kogokolwiek jako partner w dyskusji²¹.

Pisarstwo Jacobiego jest, zdaniem Schellinga, wyjałowione poznawczo, pełne sprzeczności, błędnych wniosków i dwuznaczności, pozbawione dyscypliny toku wywodu, przez co sprawia ono wrażenie „namiętnej jazdy tam i z powrotem, na krzyż i w poprzek, bez celu i kierunku”, której efektem może być tylko filozofia wyprana z treści, „pustka abstrakcyjnych pojęć”, negacja możliwości poznania wszystkiego, co dotąd było istotne dla myślenia filozoficznego – efekt przyrównany przez Schellinga do zrytego przez krety pola (dwadzieścia lat później Heine nazwał Jacobiego kretem, który „Nie dostrzegł, że rozum podobny jest do odwiecznego słońca...”), niebezpiecznego dla każdego, kto usiłuje się po nim poruszać. Lokalizując prozę Jacobiego pomiędzy teologią a filozofią i uznając za mizerne jej walory intelektualne, Schelling twierdzi, że najbardziej odpowiednie są dla niej takie określenia, jak filozoficzna homiletyka czy moralizatorskie kazania, bowiem co do treści i formy rozprawy Jacobiego mają przeważnie taki właśnie charakter²². By zaś czytelnik nie był nieuważny i obojętny, by zatem go obudzić, Jacobi – jak pisze Schelling – przywołuje „wszelkie znaki wykrzyknikowe i znaki wzburzenia [...] , żeby dać siłę słowom; moc znaków eksklamacji stojących jeden za drugim, niczym moc nieustannie uderzających serc dzwonów czy pałki do wszczynania alarmu, potem jeszcze większe, wreszcie największe drukowane na długość łokcia nabrzmiałe słowa”²³.

To porównanie pisarstwa Jacobiego z bezsensowną jazdą oraz z polem zrytym przez krety można powiązać z zarzutem braku w postępowaniu Jacobiego tego, co charakteryzuje według Schellinga każde dobre rzemiosło, każdy dobry zawód, dzięki właściwym im sposobom postępowania, zręcznościom, sprawnościom, regułom działania. To, co składa się na stronę formalną teorii filozoficznej, co dotyczy jej wewnętrznej ustrukturalizowanej całości, której części pozostają ze sobą w zrozumiałym powiązaniu jako części tej całości – a więc to, co można by nazwać metodologią, nie znajduje w pismach Jacobiego dostatecznej uwagi, jest właśnie lekceważone, traktowane jako sprawy mało ważne, a niekiedy wręcz – śmieszne²⁴. Jednym słowem, błahe treści pełne ukrytych sprzeczności, pogarda dla dotychczasowych zasad konstrukcji teorii – wszystko to czyni z pisarstwa Jacobiego coś, czemu trzeba dać zdecydowaną odprawę, publicznie odsłaniając jego groźny także dla życia zbiorowego charakter.

Ostatnia warstwa krytyczna pisma Schellinga – jest to nasz sposób ujęcia tego pisma, a nie odtworzenie właściwego mu układu treści – nie odnosi się do kwestii obecnych w rozprawach Jacobiego. Sprawy dotyczące zawartości intelektualnej

²¹ *Ibidem*, s. 52–53, 77, 131.

²² *Ibidem*, s. 73, 105–106, 126–127.

²³ *Ibidem*, s. 106.

²⁴ *Ibidem*, s. 123–124.

jego dzieł zostały już rozstrzygnięte: uznano je za pozbawione istotnych wartości, niespójne teoretycznie, obdarzone wewnętrznymi niedoręcznościami, wręcz prostackie, wrzaskiem zastępujące dyskusje. Owa ostatnia warstwa krytyczna pisma Schellinga stanowi wyłącznie wartościowanie negatywne – w istocie tylko pośrednio odnoszące się do treści pism Jacobiego, bowiem owa obelżywa krytyka jest skierowana wobec samego Jacobiego, jego osobowości, charakteru, umysłu, sposobu postępowania.

Schelling twierdzi, że Jacobi przestraszony i prześladowany upiornością swoich pism, niczym wielki inkwizytor usiłował dokonać na nim moralnego mord. Jego filozoficzna osobowość nie posiada żadnych wektorów, jest nieuporządkowana, pokrętna, pełna „zakrętów i krzywizn”. Toteż nie dziwi, że związany z tym „tani sposób myślenia” Jacobiego i jego niemoc intelektualna znajduje wyraz w kłótniach, gadaninie, która nie dociera ani do człowieka religijnego, ani do człowieka zaznajomionego z nauką. To co mówi Jacobi jest w istocie niszczeniem nauki, rozplenianiem głupoty. Tylko półgłówek może utrzymywać, że istnieją dwa podstawowe niemożliwe do pogodzenia ze sobą rodzaje filozofii: spinozizm i plato-nizm²⁵. Powołując się na Rousseau, Schelling powiada, że Jacobi ludzki intelekt uformował na miarę własnego mózgu, zaś własnymi słowami wyraża to tak: „Pan Jacobi smutną ograniczoność swego ducha rozszerza wspaniałomyślnie na cały rodzaj ludzki”²⁶. W gruncie rzeczy dla zrozumienia tego, co czyni Jacobi, należałoby prześledzić historię choroby jego ducha. Mamy bowiem tutaj wedle Schellinga taką oto okoliczność: „*idée fixe* zachowuje się w jakimś chorym mózgu spokojnie przez długi czas, potem jednak, gdy jakiś przypadkowo rzucający się w oczy fakt potwierdza ją lub tylko wydaje się potwierdzać, nagle nieodparcie wychodzi na jaw i teraz żaden środek nie może przenieść jej z powrotem do głowy”²⁷. Dla Jacobiego, zdaniem Schellinga, taką zewnętrzną okolicznością była słynna rozmowa z Lessingiem, która niedługo po śmierci Lessinga ożywiła i uzewnętrzniła idee obecne w mózgu Jacobiego: ateizm każdej demonstratywnej, na rozumie opartej nauki, wrogość wobec nauki itp. W istocie podstawowe założenia filozofii Jacobiego uznaje Schelling za objaw choroby ducha, za dewiację umysłową; na przykład potępienie nauki przez Jacobiego jest szaleństwem²⁸. Zatem jakoś teorii może być dla Schellinga dowodem nienormalności umysłowej jej twórcy. Mówiąc w ten sposób o Jacobim, jest on bliski twierdzenia, że źródłem jego filozofii jest choroba psychiczna. Schelling nie pisze wprost, że jest tak właśnie, ale skoro Jacobi jest półgłówkiem, skoro urzeczywistnia w swoim pisarstwie *idée fixe* oraz zachowuje się szaleńczo itp., to wniosek, że mamy tu do czynienia z chorobą psychiczną, nie może być wykluczony.

²⁵ *Ibidem*, s. 39, 43–44, 67–68.

²⁶ *Ibidem*, s. 43.

²⁷ *Ibidem*, s. 46.

²⁸ *Ibidem*, s. 46–47.

Jeżeli zaś nie jest to choroba, to z pewnością tępota, głupota i ślepotą intelektualną. „Oczywiście – pisze Schelling – musi Pan stać się założycielem zakonu, którego śluby byłyby ślubami dobrowolnej głupoty, jak ślubem innych zakonów są śluby dobrowolnego ubóstwa, dobrowolnej czystości, dobrowolnego posłuszeństwa. Trudno jednakże byłoby Panu zyskać do tego zakonu innych członków aniżeli takich, którzy byłiby już obciążeni niedobrowolną głupotą i naturalnym ubóstwem ducha”²⁹. Jacobi ma prawo do fundacji takiego zakonu, jego potępienie wiedzy bowiem ma charakter obłądki, który dopuszcza jedynie bezgraniczną „naukę dobrowolnej ślepoty”. Jego głupota, sofistyka i największy błąd polegają także na przyznaniu rozumowi prymatu nad intelektem. Wprawdzie rozum wedle Schellinga może wypowiadać się o rzeczach boskich, ale tylko intelektowi przysługuje ostatnie słowo, dostojeństwo rozstrzygania najważniejszych kwestii. „Rozum – pisał Schelling powołując na sformułowanie Lutra – jest w sprawach duchowych jak baba w kościele – powinna milczeć, albowiem duch jest tylko w mężczyźnie”³⁰. Wywyższając rozum kosztem intelektu Jacobi uczestniczy w „powszechnej kastracji naszego rozumnego narodu”³¹.

Nieporównanie większe zagrożenie dla życia zbiorowego powstaje jednak ze strony ludzi niewierzących. Dla samego Schellinga jako „ naukowego filozofa ” jest oczywiste, że ten, kto zaprzecza możliwości poznania Boga, jest ateistą. To właśnie odnosi się według niego – co potwierdza cytowany już Heidegger – do Jacobiego. To co robi Jacobi w swoich pismach, to uprawianie z „ imieniem Boga gry i oszustwa ”. Zbiorowość nie może pozostać obojętna wobec takich ludzi jak Jacobi. Schelling odrzuca ich prześladowanie przez państwo, jako że kultywowanie wiary przemocą jest nierozumne, uznaje jednak za niemożliwe sprawowanie przez nich urzędów publicznych. Kto nie wierzy bowiem w to, co niewidzialne, dla tego nie jest święta żadna przysięga, żadne zobowiązanie. I tu Schelling powołuje się na siebie jako filozofa współkształtującego obraz swojej epoki, wobec którego jednak Jacobi oszczerca chce wzbudzić powszechną odrazę, albowiem Schelling – tę opinię o sobie Schelling przypisuje Jacobiemu – „usiłuje słowami »Bóg«, »mądrość«, »moralna wolność«, »dobro« i »zło« wprowadzić jedynie w błąd”, celowo oszukiwać i tym samym „tajemnie podkopać podstawy ludzkiego społeczeństwa”, „zerwać więzy, na których zachowaniu polega prawdziwe dobro pojedynczego człowieka i całych narodów”³². Schelling przestrzega przed ludźmi, którzy nie są w stanie wypełniać obowiązków „polegających na niewidzialnych podstawach”, bowiem swoimi oszustwami dają innym przykład występnych

²⁹ *Ibidem*, s. 96.

³⁰ *Ibidem*, s. 97.

³¹ *Ibidem*, s. 99. Otóż według Schellinga „rozum jest tym, co ogólnoludzkie, nieosobowe” (*Denkmal*, s. 98.), co mogłoby wskazywać, że owa kastracja byłaby wzmocnieniem intelektu, a więc tego, co osobowe, aktywne, twórcze. Wszelako Schelling nie sugeruje niczego takiego; wydaje się więc, że termin „rozumny” użyty jest w znaczeniu potocznym.

³² *Ibidem*, s. 88.

zachowań i mogą być sprawcami publicznych skandali³³. Nie komentując wprost tych zarzutów i poglądów Schellinga, nie od rzeczy będzie przypomnieć pewną okoliczność: w 1779 r. Jacobi zrezygnował ze sprawowania ważnych urzędów związanych z działalnością ekonomiczną z powodu swoich liberalnych poglądów na gospodarkę, nie licujących z jego aktywnością urzędniczą.

Najogólniejsza diagnoza zjawiska, jakim jest filozofia Jacobiego i jemu podobnych, zawarta na ostatnich stronach pisma polemicznego Schellinga, głosi, że ostateczne, najgłębsze źródło niechęci do prawdziwej, wartościowej naukowej filozofii tkwi w nieróbstwie, lenistwie i próżniactwie. „Jest to stara myśl o bajecznym kraju próżniaków – pisze Schelling – gdzie dzida w ogniu sama siebie nasadza ptakami, sama się obraca, a człowiek ma jedynie przyglądać się wszystkiemu, co powstaje dla jego przyjemności”³⁴. Wszelako nastała trudna epoka dla próżniaków: „Poważniejsze czasy przyszły. Wymagany jest wysiłek, nie tylko, żeby coś zdobyć, lecz tylko żeby to również utrzymać. Życie hulaszcze duszy, które miało się za najwyższą boskość, brak reguł w myśleniu – za genialność, kończy się nieuchronnie ogólnym wyczerpaniem. Niedojda, który chętniej wołałby wszystko od przychylnego losu wyżebrać, aniżeli zdobyć orężem, chętniej odczuwać aniżeli poznawać, chętniej otrzymywać aniżeli zdobywać, jest na otwartą, poważną polemikę zbyt zmęczony [...] To ślepe poczucie niewygody pobudza go do tego, by pozbyć się uciążliwości na możliwie najkrótszej drodze, bez badania, bez właściwej walki”³⁵. Na tym nie kończą się drwiny, kpiny i obelgi skierowane wobec Jacobiego.

Ostatni fragment pisma, stanowiący jego trzecią część, wypełnia opis doznanej przez Schellinga wizji. Jej treścią jest widok dużego zgromadzenia ludzi zróżnicowanych między sobą na rozmaite sposoby, przemieszczających się w różnych kierunkach, zbierających się w różne grupy, opuszczających jedne i tworzących nowe, głównie – jak się wydaje – ze względu na prowadzone tu i tam dyskusje, których uczestnikami są najczęściej filozofowie krytycznie wypowiadający się o filozofii Jacobiego. Część z opisanych już zarzutów, które Schelling stawiał Jacobiemu, pochodzi właśnie z tego trzeciego fragmentu pisma.

Z owej wizji wybieramy dwie sytuacje. Pierwsza. Oto Jacobi kieruje się ku wykwiintnemu towarzystwu znakomitych „autorów, poetów, mówców, historyków”, z których jeden wita go uprzejmie jako oczekiwanego gościa i zaraz pyta: „Ale cóż ma Pan przy sobie, co w tym miejscu rozsiewa tak całkowicie niezwykle zapach?”³⁶. Podejrzanie od razu wzbudziła trzymana przez Jacobiego w ręku jego książka *O rzeczach boskich i ich objawieniu*. Inna osoba z owego szlachetnego grona, wyjąwszy Jacobiemu z ręki książkę, powąchała ją i, doznając wielce

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 134.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, s. 101.

niemiłego wrażenia, rzuciła ją ponad pagórką na wolne pole. Na podrażnienie i wzburzenie Jacobiego inna znakomita persona zareagowała, odpowiadając, że do przestrzeni napełnionej czystym eterem, wolnej od zazdrości i złości nie powinno się wносить niczego smrodliwego i kłopotliwego. Można z tego domniemywać, jak się wydaje, że smrodliwość rozprawy o rzeczach boskich wynika właśnie z tego, że dzieło to wzbudza kłótnie, judzi, szczuje, jak określa to Schelling w innej części swojej wizji. Innymi słowy, to co duchowo występne i pozbawione godności, przybiera odrażający charakter bytu zewnętrznego, podobnie jak to się dzieje w neurozach, gdy zaburzenie psychiczne zamienia się w objaw fizyczny. Ostateczne rozwiązanie kwestii wartości i przydatności pisarstwa Jacobiego polegać ma, wedle uczestniczących w zebraniu, na zapełnieniu „wszystkimi, szczególnie polemicznymi” pismami Jacobiego – podobnie jak robi się to z wiązkami wikliny – rowu dla ułatwienia poruszania się. W ten sposób pisma owe zyskałyby – „prawdziwe wyższe przeznaczenie” i cel, któremu miały służyć, a także podziękowanie wydawcy za właściwe ich użycie³⁷.

Sytuacja druga wiąże się z fundamentalną dla Jacobiego koncepcją *salto mortale*. Ów skok funduje – według niego – wolność bytu ludzkiego, tzn. jego nietożsamość z istnieniem substancjalnym, przez co *salto mortale* wymyka się wszelkiemu opisowi, jest niewyraźne i nieprzedstawialne. Już więc sama propozycja dokonania takiego skoku – zawarta w wizji Schellinga – jest nadzwyczaj zgryźliwa, złośliwa i kpiarska, jeśli odrzuci się tezę, że Schelling mógł tak prymitywnie rozumieć filozofię Jacobiego. Tak więc Jacobi, przekonany do skoku, dla wzięcia odpowiedniego rozbiegu oddala się od rowu, który ma przeskoczyć, żegna się z przyjaciółmi, zawiązuje ręcznikiem oczy, mamroce ledwie zrozumiałe coś o naturalizmie i teizmie i ze słowami: „Kto wybawi mnie z tej mocy natury?” „Polecam się niebu i Naszej Pani” dokonuje skoku, po czym czując ziemię pod stopami i dziękując za to Bogu, cieszy się z obecności przyjaciół i przybycia na „wychwalaną ziemię filozofów”. Zdjąwszy wszelako z oczu opaskę znajduje przed sobą rów, tak jak przed dokonaniem skoku, i siebie o szerokość stopy oddalonego od pierwotnie zajmowanego miejsca³⁸.

A potem jeszcze następuje nie mniej poniżająca i wprawiająca w osłupienie – niż opisane dwie poprzednie sytuacje – rada czy nauka udzielona Jacobiemu w takiej oto postaci: „Siedem lat obsługiwał Jakub swoją ukochaną Rachelę, a potem jeszcze siedem, w sumie czternaście lat, ale chociaż dostał ją za żonę na pierwsze siedem lat, to wydawały mu się siedem, jakby były to dni, tak ją kochał. Jakub obsługiwał filozofię lat siedem razy siedem. Ten cały czas spędzał z podrzuconą krótkowzroczną Leą; Rachelę na nic mu nie zezwalała, nieużyty drażał, którego nazywał on czystym intelektem, odmawia mu jej, jak on utrzymuje, ale córce wydaje się rozkoszy brakować, postrzega ona, że miłość, którą jest darzona, nie jest żadną bezwarunkową

³⁷ *Ibidem*, s. 101–102, 129.

³⁸ *Ibidem*, s. 119–121.

miłością, że pożąda on jej tylko jako środka, żeby wyrobić sobie jakiś sąd o oblu-bieńcu, poza tym znalazła środek, by dzięki niemu umknąć nieugiętemu ojcu, tak jest, ukraść mu bożków i pod słomę włożyć, gdzie jest ich miejsce. Naszą radą jest, żeby on napisał – nie możemy powiedzieć: list rozwodowy niewdzięczników, lecz list odmowny; niech ją pozostawi w spokoju, ażeby ona także go pozostawiła i nie obciążała jego głowy pytaniami, które tak bardzo atakują jego intelekt³⁹.

Trudno sobie wyobrazić odpowiedź Jacobiego na tak – by jeszcze raz powtórzyć słowa Friesa – obelżywe i bezwstydną pismo. Odpowiedź rzeczowa, pomijająca niesłychaną napastliwość Schellinga, byłaby w istocie ukłonem w jego stronę, niestrawnym ze względów i moralnych, i estetycznych. Odpowiedź sposobem Schellinga musiałaby być jeszcze mocniejsza i gwałtowniejsza niż jego atak, co trudno sobie wyobrazić samo w sobie, a także jako coś co miałoby jeszcze jakiś związek z samą filozofią, skoro już Schelling w najwyższych warstwach swojej krytyki traci kontakt z jakimikolwiek kwestiami filozoficznymi. Toteż wydaje się naturalne, że Jacobi w liście do Friesa, przystając na jego zdanie, uznaje, że nie może odpowiedzieć Schellingowi, nie uwłaczając swojej godności⁴⁰. I od tego postanowienia nie odstąpił; już nigdy nie pisał o systemie tożsamości Schellinga. Natomiast w przedmowie do drugiego tomu swoich dzieł wydanego w 1816 r. Jacobi zajął się przede wszystkim analizą i oceną koncepcji absolutu zawartej w Schellingiańskim piśmie o wolności z 1809 r. Tej kwestii będzie poświęcony ostatni rozdział tego opracowania.

Wydaje się, że przedstawiając ten spór o rzeczy boskie, a w szczególności wypowiedzi Schellinga jako ostrą, gwałtowną krytykę w sposób syntetyczny i uogólniony, nie oddałoby się natężenia jej obelżywego charakteru, bezpardonowego poniżania przeciwnika, przypisywania mu wszystkiego, co najgorsze, topieniu go w morzu kpin i drwin, nieprzebierania w środkach, by pokazać go jako sykofanta (= obłudnika, oszczercę, zdrajcę, szalbierza, denuncjanta, szpiega), półgłówka, immoralisty i próżniaka. To co uderza w piśmie Schellinga, to nie tylko same owe określenia, ale także ich nagromadzenie, gęstość, atakowanie przy każdej okazji, ciągłe bezustanne tłamszenie przeciwnika – to nadaje krytyce Schellinga nową jakość jako zjawiska niezwykłego, zadziwiającego w zaciekłości ataku w każdym miejscu i w każdej chwili za wszystko i na wszystko. W końcu ten atak bardziej zdumiewa aniżeli wzburza, bo trudno utrzymać się długo w stanie głębokiego wzburzenia.

Spór między Jacobim a Schellingiem nabrał w Niemczech szerokiego rozgłosu, o czym może świadczyć nierzadko spotykana opinia, że silnie wpłynął on na postrzeganie osoby Jacobiego i jego twórczości. Wielu badaczy powtarza pochodzące z pisma krytycznego Schellinga sądy o Jacobim, nie mając świadomości ich źródła. Powiada się na przykład, że Jacobi nie stworzył żadnej filozofii, ponieważ

³⁹ *Ibidem*, s. 127.

⁴⁰ *Jacob Friedrich Fries...*, s. 320–321.

z natury swej był polemistą, krytykiem, dyskutantem, że w takiej działalności znajdowała ujście jego intelektualna osobowość, z czego już łatwo wywieść konkluzję, że w tej sytuacji trudno sobie wyobrazić zbudowanie przez niego własnej koncepcji filozoficznej, tym bardziej, że filozofia w owym czasie kojarzyła się przede wszystkim z budowaniem systemów filozoficznych prawdziwych, tzn. prawda była ich naczelnym postulatem. Tak ujmując myśl Jacobiego, dodaje się jeszcze niekiedy, że nie był on w stanie podążać za filozofią Schellinga i Hegla⁴¹.

Zirngiebl, który właśnie twierdził, że Jacobi nie mógł zrozumieć schellingańskiego pisma o wolności, tak charakteryzuje spór w Niemczech: „Czas tej walki był czasem, który poruszał wielu. Ruch ogarnął wszystkie duchy. Dlatego nie dziwi, że duża część literatów brała udział w sporze między Schellingiem a Jacobim”⁴². Z kolei Donovan pisze: „Większość czasopism literacko-filozoficznych sekundowała w sporze Jacobiemu i w ogóle większość ówczesnych głosów była po stronie Jacobiego”⁴³. Donovan wymienia zarazem nazwiska Hegla i Goethego jako tych, którzy ujeli się za „wyrażnie pokrzywdzonym” w tym sporze Schellingiem. Niewątpliwie stanowisko Goethego jest jasne i zdecydowane, co do Hegla opinia ta wydaje się nieuzasadniona.

Przytoczymy tutaj opinie ludzi znanych i poważanych w tamtej epoce dla zarysowania stanowisk na temat sporu o rzeczy boskie między Jacobim i Schellingiem.

Friedrich Bouterwek, przyjaciel Jacobiego, mający w pewnym zakresie wpływ na interpretację jego myśli, profesor filozofii w Getyndze, uprawiał krytykę filozofii Schellinga. Jacobi tak gruntownie zgadzał się z tą krytyką, że w piśmie o rzeczach boskich odsyła w sprawach tej krytyki do dzieła Bouterweka poświęconego Kantowi⁴⁴.

Jacob Salat, profesor teologii w Landshut i Monachium, może być nazwany – jak twierdzi Homann – „w sensie ścisłym uczniem Jacobiego”⁴⁵, bowiem punktem wyjścia dla jego własnych rozważań były poglądy Jacobiego na temat wiary i poznania. Akceptując wysunięty przez Jacobiego zarzut panteizmu wobec nauki Schellinga, Salat próbował zarazem nieco wzmocnić pod względem teoretycznym stanowisko zajęte przez Jacobiego w rozprawie *O rzeczach boskich i ich objawieniu* i bronić go jako myśliciela poważnego i zasługującego na szacunek. Zwracając uwagę na znaczenie dokonanej przez Jacobiego krytyki metody demonstracji Wolffa, Salat opowiada się za sposobem docierania do tego, co rzeczywiście, reprezentowanym przez Jacobiego. Rozważa też podstawowe dla

⁴¹ O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*, Stuttgart 1933, s. 247; E. Zirngiebl, *op. cit.*, s. 151, 159.

⁴² E. Zirngiebl, *op. cit.*, s. 153.

⁴³ S. Donovan, *op. cit.*, s. 212.

⁴⁴ *JW*, Bd. 3, s. 356.

⁴⁵ K. Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, München 1973, s. 207.

Jacobiego rozumienie wiary i wiedzy, sytuując źródłowość jego myśli w obszarze kwestii dotyczących uczucia pojmowanego moralnie i religijnie⁴⁶. Jeżeli określenie Jacobiego jako tego, który myśli samego siebie (*Selbstdenker*) skojarzy się z obszarem, w którym to myślenie samo siebie realizuje, tzn. z obszarem tego, co dotyczy wiary i religii jako przeciwstawnej religii widzialnej, zorganizowanej, wydaje się, że jesteśmy blisko spostrzeżenia, że myśl Jacobiego otwiera bramy egzystencjalizmu. Gdy bowiem myślę samego siebie, będąc zanurzony w wierze mojej, własnej, jedynej, jestem jedyną subiektywnością, która się liczy.

Johann Neeb, z wykształcenia teolog i filozof, polityk i innowacyjne metody stosujący rolnik, nazwał Jacobiego po jego śmierci „weteranem niemieckich filozofów”. To co pisał o Jacobim miało charakter aprobatywnego wyjaśniania jego koncepcji. Odrzucając błędne rozumienie myśli Jacobiego, wynikające z ekspozowania jednych jej wątków kosztem innych, uznał, że jej fundamentem jest postulat duchowego zjednoczenia człowieka z Bogiem⁴⁷.

Jacob Friedrich Fries, pozostający w bliskich stosunkach z Jacobim, już w samym tytule swego dzieła opowiada się za Jacobim: *Von deutscher Philosophie. Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi*. Polemizuje zarazem z poglądem Schellinga, przede wszystkim z jego uznaniem prymatu intelektu nad rozumem. Stając po stronie Jacobiego, Fries nie był bynajmniej bezkrytyczny wobec niego, co skłoniło Jacobiego do wypowiedzi, że owo *votum* nie było dla niego, lecz ponad nim, czyli jakby nie dotyczące go. Fries bowiem, zgadzając się z Jacobim w kwestii rozumienia relacji między rozumem a intelektem, zarzuca mu niedowartościowanie intelektu, niepełne dostrzeżenie jego pozytywnego charakteru, z czego można wywnioskować, że zawiera się w tym choćby cień słuszności krytyki Schellinga wobec Jacobiego. Podobne wrażenie może się nasuwać w odniesieniu do drugiego zarzutu Friesa: wytyka on Jacobiemu, że niektóre partie jego pism są niejasne lub trudne do zrozumienia z powodu niedostatków naukowo-formalnych w traktowaniu zagadnień i ich rozstrzygnięć. Nadto Fries, w sposób istotny nawiązujący do Kanta, wskazuje, że Jacobi nietrafnie rozumie niektóre kwestie z *Krytyki czystego rozumu* Kanta; tak samo własna nauka Friesa o dedukcji idei nie została – jego zdaniem – dobrze odczytana przez Jacobiego. Jednak w wielu ważnych kwestiach filozoficzno-religijnych Fries i Jacobi byli ze sobą w sposób wyraźny i zdecydowany zgodni. Dla nich obu chrześcijaństwo jest negacją historii i historyzmu, jakichkolwiek dogmatów, odrzuceniem każdego jako zewnętrznie rozumianego objawienia oraz radykalnym odseparowaniem wiary od widzialnych form życia religijnego⁴⁸.

⁴⁶ J. Salat, *Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über den neusten Widerstreit zwischen Jacobi, Schelling und Fr. Schlegel*, Landshut 1812, s. 450, 452–453, 473, 485.

⁴⁷ J. Neeb, *Vermischte Schriften*, T. II, Frankfurt am Main 1817, s. 244–248; T. III, Frankfurt am Main 1821, s. 140–144.

⁴⁸ J. F. Fries, *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F. W. J. Schelling gegeben von Jacob Friedrich Fries*, Heidelberg 1812, s. 20–21, 38–41.

Christian Weiss już tytułem swojego dzieła wydanego w tym samym roku, w którym ukazało się pismo polemiczne Schellinga *O żywym Bogu i o tym, jak człowiek do niego dochodzi*, wskazywał, że w sporze o rzeczy boskie popiera Jacobiego, wyjaśniając zarazem, że ten podporządkowując intelekt rozumowi nie niszczy intelektu, lecz przypisuje mu zdolności i prawo do budowania nauki. Dobrze odczytując treść wielu pojęć Jacobiego i relacje między nimi, Weiss psychologizuje wiarę pojętą jako droga do Boga, ale nie godząc się na uznanie filozofii wiary za filozofię uczucia, określa ją właśnie jako – także przez siebie akceptowaną – filozofię umysłu, jako „jedności głowy i serca”⁴⁹. Podstawowy błąd tej interpretacji wynika właśnie z psychologizacji odniesienia człowieka do Boga. Innymi słowy, nawiązując do sposobu wyrażania Heideggera, można powiedzieć, że ontycznością człowieka jest jego teologiczność, skierowanie na Boga. W perspektywie Weissa nie może pojawić się egzystencjalistyczne odczytanie myśli Jacobiego, jakkolwiek połączenie przez Weissa w jedność znaczeniową takich pojęć, jak wolność, rozum (w ujęciu Jacobiego), osobowość, łatwo może sugerować rozstrzygnięcie egzystencjalistyczne, o ile odrzuci się psychologiczny punkt widzenia.

Eberhard Zirngiebl, w dość rzetelnej pracy *Leben, dichten und denken* wydanej we Wiedniu w 1867 r., sporządził listę uczniów Jacobiego i osób duchowo mu pokrewnych. Oprócz wymienionych już postaci znaleźli się na niej m.in. także:

Thomas Winzenmann, uznający, podobnie jak Jacobi, Kantowską naukę o noumenach i postulatyczną teologię (wyrażenie często używane wobec Kanta po ukazaniu się jego *Krytyki czystego rozumu*) za dogmatyzm metafizyczny, a wiarę rozumową za czysto subiektywną wiarę wierzącą w potrzebę samej siebie.

Cajetan von Weiller, wedle którego Jacobi jako pierwszy przyznał fundamentalne znaczenie uczuciu jako bezpośredniemu źródłu poznania tego, co nadmysłowe.

Matthias Claudius, pseudonim Asmus, poeta i publicysta, zaprzyjaźniony z Herderem i Hamannem, przyjaciel Jacobiego. Dla nich obu religia była centrum życia duchowego człowieka, wszelako Jacobi w piśmie o rzeczach boskich krytycznie odniósł się do Claudiusa. Jacobi pojmował religię jako coś czysto wewnętrznego, podczas gdy dla Claudiusa chrześcijańska dobra nowina może i ma być dostępna zbiorowości. Na temat samego sporu Jacobiego z Schellingiem nie wypowiadał się, ale z pewnością nie mógł w całości zaakceptować stanowiska Jacobiego. Może być natomiast uznawany za „pokrewnego duchowo” Jacobiemu.

Ancillon Frederick, pisujący o filozofii pruski polityk o francuskich korzeniach.

⁴⁹ Ch. Weiss, *Von dem Lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Nebst Beilagen*, Leipzig 1812, s. 9–10, 30, 164, 181–183, 191–194, 200–203.

Jacob Kuhn, filozof, profesor teologii, autor wydanej w Mainz w 1834 r. obszernej, ale nie docierającej do tego, co istotne, filozofii Jacobiego rozprawy *Jacobi i filozofia jego czasu*, opatrzonej podtytułem *Próba historycznego rozważenia naukowego fundamentu filozofii*.

Zirngiebl twierdzi, aprobowując w istocie stanowisko Schellinga, że musiało dojść do sporu między nim a Jacobim ze względu na zasadniczo różne rozpatrywanie przez nich tych samych kwestii⁵⁰. Zirngiebl, by unaocznić stronniczość, pełen nienawiści i wrogości oraz pragnienia poniżenia przeciwnika charakter dyskutujących, przytacza fragment pisma Schafrotha *Spojrzenia na kwestię sporu między Schellingiem a Jacobim (1812)*: „Całość [pismo Jacobiego o rzeczach boskich – J.P.] jest tylko mieszaniną sentymentalizmu, cukierkowości, żartów, bigoterii, entuzjazmu, dowcipkowania, zabawy, fanfaronady, fantazjowania, kantyzownia [od Kanta – J.P.], teologizowania, ateizowania itp. Tutaj jest krótko powtórzone wiernie to, co Jacobi przeciwstawił nowemu systemowi”⁵¹. W swej skrupulatności ów autor przypisuje jeszcze Jacobiemu „duchowe skrytobójstwo” oraz – to określenie pochodzi z pisma polemicznego Schellinga – „haniebny czyn literacki”.

Toteż nie powinien w zasadzie zdumiewać fakt, że Hegel pisząc w 1817 r. recenzję trzeciego tomu dzieł Jacobiego, w którym zamieszczona jest rozprawa o rzeczach boskich, stwierdził, że spór jest jeszcze tak żywo obecny w publicznej pamięci, że „niecelowe” byłoby skupianie się na nim⁵². Sama w sobie opinia ta jest zasadna i rozsądna. Bardzo rzeczowe, solidne, życzliwe omówienie tomu przez Hegla było jednak zaskoczeniem dla współczesnych. W 1802 r. Hegel pisał o Jacobim bardzo zjadliwie i naigrawając się z jego koncepcji, która przebiega miarę w „niedorzecznościach i galimatiasie”, bowiem Jacobi ustanawia to, co indywidualne, skończone, jako niepodległe dialektyce. A ta dla Hegla, a także dla Schellinga, przynajmniej z okresu jego sporu z Jacobim, stanowi fundament uprawiania filozofii. Właśnie Jaeschke mówi, że „Hegel był w zażyłych stosunkach z programem rozumowego »naukowego« poznania Boga, który Schelling reprezentował tutaj po raz ostatni”⁵³. Oczywiście dla Hegla i Schellinga dialektyka głoszona w formie skrajnej, łamiącej niekiedy ich wewnętrzny tok wywodu, była także nieusuwalnym sposobem ich naukowego poznania absolutu. Istnieją jednak pewne ważne różnice w sprawie dialektycznego poznania i ujęcia Boga przez Schellinga i Hegla. Na przykład schellingiańska nauka o wiecznej naturze i historyczności Boga mogła budzić wątpliwości Hegla co do jej racjonalnego

⁵⁰ E. Zirngiebl, *op. cit.*, s. 151–152, 159.

⁵¹ *Ibidem*, s. 153.

⁵² G.W. F. Hegel, *Jacobi-Rezension (1817)*. *Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band. 1816*, w: *Berliner Schriften (1818–1831). Voran gehen Heidelberger Schriften (1816–1818)*, [wyd. i wprowadzenie W. Jaeschke], Hamburg 1997, s. 8–40.

⁵³ *Ibidem*, W. Jaeschke, *Einleitung*, s. XXX.

charakteru. Nadto antropomorfizacja rozstrzygnięć Schellinga dotyczących abso-lutu była Heglowi obca, a dla Jacobiego stanowiła karmień obrazy.

Jak więc wyjaśnić to, że Hegel zajął ostrożne, pełne rezerwy, powściągliwe stanowisko w sporze o rzeczy boskie? Otóż po pierwsze, wydaje się, że jego re-lacje z Schellingiem mogły mieć, jeżeli w ogóle, wpływ minimalny. Po drugie, od 1802 r., a nawet od 1785 r. nauka Jacobiego nie zmieniła się w tym, co było dla niej istotne i podstawowe, co wyraźnie podkreślał on w swoich ostatnich pis-mach i nie były to zapewnienia gołosłowne. Po trzecie, pozostaje zatem pytanie: co się zmieniło po stronie Hegla, że nie rezygnując z własnych koncepcji pisał inaczej niż w 1802 r. o Jacobim, powstrzymując się od analizy i oceny jego sporu z Schellingiem. Otóż wydaje się, że Hegel dostrzegł rolę Jacobiego w kształtowa-niu filozofii niemieckiej tamtego okresu. Jego listy o Spinozie okazały się – naj-ogólniej mówiąc – znaczące nie ze względu na spór o panteizm Lessinga i jego rozstrzygnięcie, lecz z powodu uznania nauki Spinozy za konsekwentną filozofię, która w ten sposób jakby stała się wzorem uprawiania i krytyki filozofii, na przy-kład była podstawą krytyki poglądów Kanta.

Powody bezpośrednie i decydujące o postawie Hegla wobec Jacobiego – jak przedstawia to Jaeschke – miały charakter polityczny i osobisty⁵⁴. Po pierwsze, chodziło o to, że między Heglem a Jacobim, wówczas gdy Jacobi był atakowany jako „obcy i do tego protestancki prezydent” Bawarskiej Akademii Nauk, do-szło – dzięki inicjatywie i pośrednictwu Niethammera – do wymiany życzliwych deklaracji i przekazywania pozdrowień. Po drugie, Hegel był nakłaniany przez swoich przyjaciół do opowiedzenia się po stronie Jacobiego. Po trzecie, wpływ na to miały również spotkania (od 1811 r.) Jacobiego z Heglem oraz stosunki między Jacobim a rodziną Heglów.

Niezwykle ostra krytyka Jacobiego zawarta w piśmie Hegla z 1802 r. jest – jak twierdzi Reinhold Lauth – radykalizacją tez przejętych z napisanej przez Frydrika Schlegla recenzji powieści Jacobiego *Woldemor*⁵⁵. Wydaje się, że z re-cenzji tej, gdzie mówi się, że Jacobi jest sofistą, człowiekiem opanowanym nie-nawiścią do rozumu oraz używa się w sposób zamierzony innych wyrażen upoka-rzających i poniżających⁵⁶, korzystał Schelling pisząc swoje *Dzieło na pamiątkę pisma Jacobiego...*, jak również Heine w swojej pracy *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Z pewnością Schlegel, Schelling, a w późniejszym okresie Heine najmocniej przyczynili się do zniesławienia Jacobiego jako wroga rozumu.

Już jako świeży konwertyta katolik, Fryderyk Schlegel publikuje w pierw-szym tomie założonego i kierowanego przez siebie „Deutsches Museum” re-cenzję rozprawy Jacobiego *O rzeczach boskich i ich objawieniu*. Zgadzając się

⁵⁴ *Ibidem*, s. XXVIII–XXXI.

⁵⁵ R. Lauth, *Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in der Sache*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 194–195.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 186.

z Jacobim w kwestii rozumienia wiary jako relacji do Boga osobowego, podobieństwa człowieka do Boga oraz krytycznego odniesienia do spekulatywnego idealizmu, Schlegel zarzuca Jacobiemu niejasne, znaczeniowo chwiejne pojęcie objawienia oraz zagmatwany pogląd na temat rozumu. Podstawowy jednak zarzut dotyczy rozumienia i roli natury: „Zgadza się także, że Bóg i jego dzieło, Stwórca i stworzenie, muszą być starannie odróżnione, jak jednak autor może poza Bogiem i obok Boga postawić naturę, która nie ma nawet obwieszczać Stwórcy, także nie zawierać najcichszego śladu Boga, tak na wskroś nieboska – przecież być dziełem Boga. To trudno jest zrozumieć”⁵⁷. Innymi słowy, natura ma charakter tak radykalnie przeciwboski, że trudno ją pojąć w roli objawicielki Boga. Ingo Kauttlis wprowadza tutaj, obok innych, jeszcze dwa pojęcia natury: natury bezboskiej w znaczeniu neutralnym oraz natury bezboskiej w znaczeniu przeciwboskiej i dodaje, że ze względu na tę koncepcję przeciwboskiej natury Jacobi stoi bliżej gnostycyzmu aniżeli Schelling⁵⁸. Otóż Jacobi często charakteryzuje naturę jako ślełą, bezmyślną, bezduszną, niedorzeczną, bez zamiaru i celu, ale wszystkie te określenia są synonimem słowa „mechanizm”. A więc w naturze nie ma wolności, cnoty, nieśmiertelności. Kauttlis przyznaje, że taki opis natury nie uzasadnia jej przeciwboskiego charakteru. Natomiast – jego zdaniem – stosowanie wobec natury określeń moralnych, takich jak mord, kłamstwo, jest nieuprawnione, bowiem to co moralne jest możliwe tylko w obszarze tego, co wolne⁵⁹. Kauttlis ma rację w tym, że nie można naturze przypisywać kwalifikacji moralnych, ale nie ma racji w tym, że Jacobi obdarza właśnie naturę jakościami moralnymi; tzn. Jacobi reprezentuje ten sam pogląd, który Kauttlis uważa za słuszny. A we fragmencie, na który on się powołuje, Jacobi pisze, że „kto nie widzi Boga”, dla tego natura jest „niedorzeczną szkaradną matką-nocą” rodzącą „śmierć i zniszczenie, mord i kłamstwo”⁶⁰. Zatem natura sama w sobie nie posiada owych szkaradnych właściwości. W przedmowie do trzeciego tomu swoich pism Jacobi wyjaśnia i próbuje uzasadnić, że rozprawie *O rzeczach boskich i ich objawieniu* nie można przypisać tezy o całkowitym odseparowaniu natury od Boga⁶¹.

Można chyba powiedzieć – nie roztrząsając bliżej tego zagadnienia – że tak samo jak dla Jacobiego, również dla Schellinga i Hegla natura jest synonimem konieczności i że u nich obu także owa relacja między Bogiem a naturą nie jest łatwa do pojęcia.

Johann Wolfgang Goethe doznaje zadowolenia z powodu stanowiska zajętego przez Fryderyka Schlegla. W istocie Schlegel trafia w centralny punkt myśli

⁵⁷ F. Schlegel, [Rezension zu] Friedr. Heinr. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, „Deutsches Museum“, Wien 1812, s. 94.

⁵⁸ I. Kauttlis, *Von »Antinomien der Überzeugung« und Aporien des modernen Theismus*, w: *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1999, s. 26.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *JW*, Bd. 3, s. 205.

⁶¹ *Ibidem*, s. VIII–XV.

Goethego, wyrażonej już znacznie wcześniej w związku z publikacją w latach osiemdziesiątych XVIII w. pracy Jacobiego *O nauce Spinozy w listach do pana Mojżesza Mendelssohna*. Jacobi uznał panteizm Spinozy za ateizm i fatalizm, Goethe zaś powiedział, że Spinoza jest najbardziej chrześcijańskim myślicielem. Po ukazaniu się pisma o rzeczach boskich nic nowego nie pojawiło się w poglądach Jacobiego i Goethego odnośnie do tych zagadnień. Dla Goethego podstawową sprawą była kwestia wzajemnego stosunku Boga i natury i w gruncie rzeczy wypowiadał się tylko na jej temat. Stanowisko Jacobiego było w tym względzie sformułowane wyraźnie: „Natura ukrywa Boga [...] Człowiek objawia Boga, gdy wznosi się duchem ponad naturę [...]”⁶². Natomiast Goethe pisał na przykład w 1810 r.: „wszystko musi stawać się Jednym, wszystko z Jednego wypływać i do Jednego wracać”⁶³. Cała natura daje się sprowadzić do pierwotnej zasady, pierwotnej jedności, która stanowi podstawę tego, co jest naturą. Natura jest objawieniem Boga, boskim organem. Uniwersum jest nierozdzieloną całością Boga i natury. Kto patrzy na naturę z pozycji badacza jest panteistą, kto ujmując ją poetycko jest politeistą, kto zaś zajmuje się nią z moralnego punktu widzenia jest monoteistą. W aforyzmach, których Goethe nie chciał publikować za swojego życia, do słów Jacobiego, że „Natura ukrywa Boga” dodał: „Ale nie każdemu”⁶⁴.

Goethe czuł się dotknięty, urażony, zaatakowany przez pismo Jacobiego o rzeczach boskich. Uznał stanowisko Jacobiego za ograniczone i jednostronne, aroganckie, dogmatyczne, pełne uprzedzeń, za naiwne i głupie zamknięcie się we własnym świecie uczuć i wyobrażeń. Pismo polemiczne Schellinga z 1812 r. w sposób istotny wpłynęło na odniesienie się Goethego do Jacobiego, umocniło go w od dawna pielęgnowanej postawie, przyczyniło się do ujawnienia dotąd tamowanych oskarżeń, krytyki, złości⁶⁵. Przyniosło mu ulgę: „Zresztą niech będą mu [Jacobiemu – J.P.] dzięki, że zmusił on Schellinga do wyjścia z zamku warownego. Dla mnie jego dzieło ma największe znaczenie, ponieważ Schelling jeszcze nigdzie nie wypowiedział się tak wyraźnie, i właśnie teraz, w moich obecnych rozmyślaniach i postępowaniu bardzo zależy mi na tym, by *statum controversiae* między mężami natury a mężami wolności naprawdę wyraźnie zrozumieć, żeby stosownie do tego kontynuować moją działalność w różnych dziedzinach”⁶⁶. Stanowisko Goethego ma postać ogólnych tez i jako takie jest jasne i dobitne oraz jaskrawo przeciwstawne koncepcji Jacobiego. Wyrażane było jednak przez niego w sposób zniuansowany w zależności od tego, gdzie i komu było prezentowane. I choć w sensie filozoficznym była to jedynie deklaracja poglądów, to ze względu

⁶² *Ibidem*, s. 425.

⁶³ *Goethes Werke*. [wydanie weimarskie], T. IV, Bd. 21, Weimar 1887–1919, s. 354.

⁶⁴ J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, hrsg. von. M. Hecker 1907, Nr 807, 810, 811.

⁶⁵ *Goethes Werke*, T. IV, Bd. 22, s. 321–322.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 323.

na sławę wielkiego, genialnego poety miała ona znaczący wpływ na wizerunek postaci Jacobiego, a przede wszystkim na ocenę jego myśli.

Postaci ważne – przynajmniej większość z nich – w tym sporze zostały wymienione i przynajmniej określone przez zajmowane w nim stanowiska. Spór ten ma jednak rozleglejszy historyczno-filozoficzny kontekst i zakres, i może być zatem pojmowany w szerokim znaczeniu. Posługując się wyrażeniem Waltera Jaeschke, autora przedmowy do niemieckiego zbioru artykułów poświęconych temu sporowi, można powiedzieć, że spór o Spinozę wzbudzony w połowie lat osiemdziesiątych XVIII stulecia przez Jacobiego, po części także spór o ateizm Fichtego, o którym również wypowiedział się Jacobi, trzymały do chrztu spór o rzeczy boskie, który jako taki, co do swoich podstawowych treści, nie zamknął się w 1812 r. czy kilka lat później, kiedy jeszcze pisano na jego temat. Bardzo trafnie granice tego sporu określił właśnie Jaeschke: „Naturalnie daje się ramy »sporu o rzeczy boskie« rozciągnąć także poza to węższe historyczne miejsce. W tym szerokim znaczeniu można dobre pół wieku od *Krytyki czystego rozumu* Kanta względnie od sporu o Spinozę aż do Ludwika Feuerbacha i późniejszych idealistów uważać za epokę sporu o rzeczy boskie. Teoretyczno-historyczny związek sporu 1811/12 r. ze sporem o Spinozę lub z Kanta krytyką spekulatywnej teologii narzuca się w obu głównych pismach Jacobiego i Schellinga bezpośrednio i ustawicznie. A z drugiej strony wraz z ustaniem kontrowersji między Jacobim a Schellingiem nie zostały rozstrzygnięte zawarte w niej problemy rzeczowe. Spór nie kończy się bynajmniej poglądem akceptowanym przez wszystkie strony i uspokojeniem. W późniejszych dyskusjach Hegla z Kantem i Jacobim, ale także w dyskusjach spekulatywnych teistów z filozofią Hegla w latach 1830. i 1840. chodzi w istocie o te same pytania: o możliwość filozoficznego »naukowego« poznania Boga i określenia pod względem treści teorii Boga. I także spektrum odpowiedzi nie odróżnia się zasadniczo od wcześniejszego»⁶⁷. Jako przykład żywotności sporu o rzeczy boskie Jaeschke przytacza fakt, że Heinrich Leo ponad dwadzieścia lat po ukazaniu się pisma polemicznego Schellinga, występując przeciwko powierzeniu reprezentantom lewicy heglowskiej katedr uniwersyteckich, powoływał się na argument Schellinga, że ci, którzy negują teizm, nie powinni mieć dostępu do urzędów publicznych, choć nie powinni być z tego powodu przesładowani⁶⁸.

Sposób odczytania myśli Jacobiego przez Jaeschkego zakłada, że to co prezentują Jacobi i Schelling w owym sporze redukuje się do kwestii możliwości poznania Boga, a to co dzieje się w następujących po owym z 1811/1812 r. sporze trzydziestu latach, nie przynosi niczego nowego w stosunku do pierwotnej postaci kontrowersji. W istocie więc potwierdza się w ten sposób tezę Schellinga prezentowaną w tym sporze, że Jacobi był polemistą, proponującym co prawda pewien

⁶⁷ W. Jaeschke, *Vorwort*, w: *Der Streit um die Göttlichen Dinge*, s. 4.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 4–5.

sposób rozwiązania kwestii będących przedmiotem ostrej kontrowersji, ale poglądy owe immanentnie należą do tamtej epoki i w niej się zamykają. W podobny sposób patrzył na Jacobiego Cassirer, dla którego był on jedynie dobrym, sprawnym krytykiem⁶⁹. Tak samo Hermann Timm, autor rzetelnych prac o Jacobim, widział jego siłę w polemikach, uznając zarazem to, co tworzył jako własne koncepcje, za niesystematyczne i nierówne pod względem wartości⁷⁰. W istocie także Homann uznaje Jacobiego za krytyka, ale za bardzo złego, „partackiego” krytyka⁷¹.

Wielu piszących o Jacobim pozostaje w nieświadomości, że owo określenie Jacobiego jako polemisty pochodzi od Schellinga. A to już wyraźna presumpcja do tego, że nad pisarstwem Jacobiego unosi się chmara opinii, poprzez którą trudno dostrzec samą jego myśl. Najtrwalsze są opinie – można powiedzieć za Nietzschem; w tym wypadku jego sąd jest wyjątkowo trafny. Niemoc „uczniów” czy „duchowo pokrewnych” Jacobiemu w dotarciu do jego nauki, do tego, co czyni go osobną postacią w świecie myśli filozoficznej, nie może więc być zaskoczeniem. Trzeba było bowiem przekopać się przez pokłady kłótni, sporów, opinii, zapomnień, złośliwie formułowanych ocen (Heine, Goethe). Ale „klucz” do interpretacji, która scalałaby koncepcje, poglądy i myśli Jacobiego, a także jego krytyczne odniesienia do innych teorii filozoficznych, ciągle pozostawał w sferze niespełnionych zamierzeń, mimo że zainteresowanie Jacobim nigdy nie wygasło; stale, systematycznie ukazywały się i ukazują prace poświęcone jego myśli.

Oprócz tej odmowy Jacobiemu miana filozofa przez uznanie go za polemistę czy krytyka, Stefan Schick wyróżnia jeszcze sześć innych sposobów rozumienia jego poglądów.

1. Jedna z najwcześniej powstałych i rozpowszechnionych interpretacji myśli Jacobiego zakładała dominującą rolę uczucia. Interpretacja ta, pochodząca od przyjaciela Jacobiego, Bouterweka, cieszyła się dość dużym uznaniem, widziano w niej odkrycie podstaw myśli Jacobiego⁷². Z tamtej epoki wywodzi się też przekonanie, że według niego uczucie i wiara są w istocie tym samym. Zatem słusznie pisze Schick, że filozofię Jacobiego określa się jako filozofię serca, uczucia, wiary⁷³, przez co także przypisuje się jej irracjonalizm z powodu – jak pisał wspomniany już Schlegel – „nienawiści do rozumu”, co najbardziej prześmiewczo wyraził Heine, często cytowany w takim kontekście: „Najbardziej zacierzewanym wśród tych jego [Spinozy – J.P.] przeciwników był Friedrich Heinrich Jaccobi, któremu czasem wyświadcza się ten zaszczyt i wymienia w gronie niemieckich filozofów. Nie był on wszakże niczym więcej jak tylko kłótlwym obłudnikiem,

⁶⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Dritter Band. Die nachkantischen Systeme*, Berlin 1920, s. 16.

⁷⁰ H. Timm, *Gott und Freiheit. Studien zu Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1, *Die Spinozarenaissance*, Frankfurt am Main 1974, s. 140.

⁷¹ K. Homann, *op. cit.*, s. 136–139.

⁷² F. Bouterwek, *Religion der Vernunft*, Göttingen 1824, s. 149–152.

⁷³ S. Schick, *Vermittelte Unmittelbarkeit*, Königshausen & Neumann 2006, s. 20.

okrywającym się płaszczem filozofii i wkradającym w łaski filozofów, jeżeli wie zapewniając ich najpierw o swej wielkiej miłości i czułym sercu, by następnie obzierać rozum obelgami. Jego niezmiennie powtarzany refren brzmiał: Filozofia, poznanie rozumowe jest próżną uludą, rozum sam nie wie, ku czemu zmierza, wprowadza człowieka w ciemny labirynt błędów i sprzeczności. [...] Nic nie da się porównać z pobożną, cichą nienawiścią małego Jacobiego do wielkiego Spinozy⁷⁴.

Zdaniem Schicka, ta interpretacja nadaje myśli Jacobiego pewną jednolitość i ciągłość, wszelako w tym kontekście Jacobi używa tak wielu różnych pojęć, że powoduje to brak jasności i zrozumiałości jego koncepcji, co zresztą – podkreśla Schick – zauważył już Fries, wytykając Jacobiemu chwiejność znaczeń owych pojęć⁷⁵. Natomiast w obronie Jacobiego można powiedzieć, że poniżająca go krytyka dokonana przez Schlegla i Heinego nie brała pod uwagę i zapewne nie była świadoma racji, dla których Jacobi stawiał granice rozumowi. A tutaj znajduje się, jak pokażemy, jedna z najgłębszych idei myśli Jacobiego.

2. Przełomem w badaniach nad myślą Jacobiego okazała się rozprawa habilitacyjna Otto Bollnowa z 1933 r⁷⁶. Przedstawiając i uzasadniając wizerunek Jacobiego jako twórcy filozofii życia oraz dostrzegając u niego pewne elementy egzystencjalnego rozumienia bytu ludzkiego, Bollnow przyczynił się do tego, że Jacobi nie był już uznawany za polemistę czy krytyka należącego do czasu przeszłego. Jednak ustalenia Bollnowa co do charakteru filozofii Jacobiego zostały poddane w wątpliwość przez wielu badaczy. Naszym zdaniem, pewne dość obszerne partie rozprawy Bollnowa uzasadniające jego interpretację rozmiągają się z myślą Jacobiego, tzn. Bollnow opisuje w jego myśli coś, czego w niej nie ma, a ponadto wiele z tego, co według Bollnowa przemawia za rozumieniem nauki Jacobiego jako filozofii życia, znaczenie lepiej przemawia za egzystencjalnym pojmowaniem jego filozofii jako takiej niż za uznaniem tego za jej zauważalny, choć nie centralny wątek. Natomiast Stefan Schick twierdzi, że w późnej filozofii Jacobiego pojęcie życia „nie odgrywa żadnej roli”⁷⁷, co można powiązać także z tym, że interpretacja Bollnowa opiera się w znacznym stopniu we wcześniejszym okresie twórczości Jacobiego powstałych dwóch jego powieściach. Jeżeli do tego dodać – co już wiemy – że „późny” Jacobi utrzymywał, iż w swoich poglądach trwał niezmiennie od czasu napisania listów o nauce Spinozy, to

⁷⁴ H. Heine, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. T. Zamorski, Kraków 1997, s. 79–80. Co do nienawiści Jacobiego do Spinozy, warto przytoczyć fakt, że Mendelssohn do końca życia nie był pewien, czy Jacobi opowiadał się za Spinozą, czy przeciwko niemu. W liście do Herdera Jacobi pisał: „nie wie, czy jestem ateistą, czy chrześcijaninem”. Podaję za: H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe für die Entwicklung der idealistischen Philosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi...*, s. 56.

⁷⁵ S. Schick, *op. cit.*, s. 21.

⁷⁶ O. F. Bollnow, *op. cit.*

⁷⁷ S. Schick, *op. cit.*, s. 23.

nie da się ukryć trudności rozumienia nauki Jacobiego zaproponowanego przez Otto Bollnowa.

3. Całkowicie odmienne ujęcie reprezentuje Günther Baum w swojej rozprawie, której tytuł *Rozum i poznanie. Filozofia F.H. Jacobiego*⁷⁸ określa sposób widzenia filozofii Jacobiego, odwołujący się do opinii przyjaciela Jacobiego, Maga Północy, Johanna Georga Hamanna, wedle którego Jacobiemu bardziej zależało „na drzewie poznania aniżeli na drzewie życia”⁷⁹. Trzeba tu oczywiście zauważyć – i Baum jest tego świadom – że Hamann, który zmarł w 1788 r., znał wydaną rok wcześniej i poświęconą teorii poznania, w formie dialogu napisaną pracę Jacobiego *Dawid Hume o wierze, czyli o idealizmie i realizmie*, ale pracy tej wiele brakowało, by być ostatnim słowem Jacobiego na temat poznania. W swojej rzetelnej rozprawie Baum, odsłaniając korzenie myśli Jacobiego, dokonał wielu istotnych, do dzisiaj niekwestionowanych, ustaleń co do jego pojmowania poznania. Natomiast to, co stanowi Jacobiego naukę o człowieku i jego odniesieniu do Boga, czyli to, co jest źródłem jego myślenia, dla Bauma nie istnieje, i w szczególności, tak jak Bollnow, pozostawia poza obrębem swoich rozważań późniejsze dzieła Jacobiego.

Zdaniem Stefana Schicka, Klaus Hammacher, znany badacz myśli Jacobiego, próbuje w swoim ujęciu połączyć interpretacje Bollnowa i Bauma, uznając pojęcie życia za podstawowe dla Jacobiego, poznanie zaś – określone przez odwołanie do „dialogicznej zasady” Martina Bubera – za objawienie życia. Tak więc Jacobi jest kreowany przez Hammachera na myśliciela dialogicznego, wszelako Hammacher traci z oczu rdzennie chrześcijański charakter myśli Jacobiego, a więc to, co należy do niej centralnie⁸⁰. Hammacher analizuje jej nieliczne, istotne wprowadzie wątki, trudno jednak mówić, że jest to jakaś wyraźna i pełna jej rekonstrukcja.

4. Susanna Kahlefeld i Brigit Sandkaulen w swoich wydanych w 2000 r. rozprawach uznają Jacobiego za poprzednika, zwiastuna czy wręcz odkrywcę koncepcji dialektyki oświecenia i odczarowania świata, bowiem abstrakcyjny, spekulatywny rozum w ujęciu Jacobiego jest w istocie tym, co rozum instrumentalny czy oświecony właściwy dialektyce oświecenia opisanej przez Horkheimera i Adorna⁸¹. Już z tego widać, że kpiny Schlegla i Heinego z pogardliwego odnoszenia się Jacobiego do rozumu mogą wydawać się płytkie i wynikać ze zbyt pośpiesznej lektury jego dzieł. Odnosząc się do tej interpretacji, Schick twierdzi, że takie ujęcie myśli Jacobiego, podobnie jak ujęcie Hammachera i Bauma, zapomina tego, co specyficznie religijne w jego dziele, a więc tego, czego pominięcie

⁷⁸ G. Baum, *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969.

⁷⁹ Johann Georg Hamanns Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi, hrsg. von C. H. Gildemeister, Gotha 1868, s. 51.

⁸⁰ S. Schick, *op. cit.*, s. 24–25.

⁸¹ S. Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg 2000; B. Sandkaulen, *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.

uniemożliwia fundamentalnie zrozumienie nauki Jacobiego⁸². Jednakże omawiana teraz interpretacja dotyczy tylko fragmentu teorii Jacobiego, a nie jej całości, i tak jest też taktowana przez Sandkaulen i Kahlefeld. A więc nie można mówić w tym wypadku o interpretacji w sensie, który służył tutaj do wyróżnienia wszystkich pozostałych interpretacji.

5. Lepsze uzasadnienie od innych tutaj wymienionych ma – jak się wydaje – interpretacja, która uznaje myśl Jacobiego za filozofię najgłębiej religijną. Jej zaletą, w przeciwieństwie na przykład do interpretacji Bollnowa, która wspiera się wcześniejszymi pismami i powieściami Jacobiego, jest odwołanie się do całej jego twórczości. Donovan zdaje się temu zaprzeczać, twierdząc, że zwrot ku filozofii religii następuje u „późnego” Jacobiego⁸³, co może być słuszne w tym znaczeniu, że Jacobi w tym okresie więcej aniżeli wcześniej pisze o kwestiach wiary i religii, jakkolwiek z punktu widzenia wyznawanych przez niego poglądów, jego teorii, „stary” Jacobi nie różni się – o tym już mówiono – od „młodego”. Natomiast same owe „religijne” odczytania myśli Jacobiego różnie pojmują ową religijność i kwestię jej historycznego zakorzenienia⁸⁴. Na przykład umiejscowienie Jacobiego w myśli neoplatonско-kusańskiej wydaje się nieuzasadnione, w przeciwieństwie do poszukiwania związków Jacobiego z myślą religijną Pascala czy – na razie tylko w postaci przypuszczeń – z tradycją hermeneutyczną.

6. Nie mniej zasadne jest dostrzeganie w w myśli Jacobiego filozofii wolności. Mówił on wprost, że bez pojęcia wolności jego filozofia jest niemożliwa. A więc to również jest ośrodkowy punkt jego filozofii. Atoli najobszerniejsza i najbardziej dobitnie reprezentująca ten pogląd rozprawa Homanna jest w swoim rozumieniu i interpretacji myśli Jacobiego całkowicie chybiona⁸⁵. Wychodząc od wczesnej pracy Jacobiego i pomijając w istocie wszystko, co ważne w jego pismach na ten temat i co stanowi jego koncepcję wolności, Homann uważa beztrósko wolność polityczną za warunek wolności moralnej (egzystencjalnej), co całkowicie zaprzecza podstawowej idei Jacobiego, że wolność egzystencjalna jest aktem praktycznym każdej jednostki z osobna, opisywanym przez niego jako *salto mortale*. Rozprawa Homanna razi zamianą tego, co peryferyjne u Jacobiego, w to, co ma być centralne.

Stefan Schick usiłował zebrać podstawowe problemy, pojęcia, twierdzenia i koncepcje Jacobiego, dostrzegając wiele z tych, które są dla jego myśli istotne, by sprowadzić je do jednej zasady, która jednak nie eliminowałaby różnych poglądów i punktów widzenia, lecz ukazała ich strukturalną jedność, w której tylko, a nie poza nią, zachowują swoją rolę i znaczenie. Czyniąc to, Schick powołuje się na zdanie Jacobiego, że to czytelnik sam musi dodać system do jego myśli,

⁸² S. Schick, *op. cit.*, s. 25.

⁸³ S. Donovan, *op. cit.*, s. 81.

⁸⁴ S. Schick, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁵ K. Homann, *op. cit.*

choć zarazem Schick wie o tym, że Jacobi nigdy nie zbudował żadnego systemu i że przede wszystkim zawsze konsekwentnie i rydikalnie krytkował i odrzucał wszelkie systemy filozoficzne jako systemy właśnie⁸⁶.

Już choćby z tych prezenacji różnych interpretacji filozofii Jacobiego wynika, że aktualność zawartych w niej problemów, a także rozwiązań bynajmniej nie wygasa wbrew temu, co sugerował Jaeschke we wspomnianym wstępie do rozpraw na temat sporu o rzeczy boskie. Naszym zdaniem, dopiero odczytanie myśli Jacobiego jako filozofii egzystencjalnej, jako pierwszej tego rodzaju w kulturze europejskiej, spełnia ten warunek, o którym pisał Schick: mamy oto jednolitą filozofię, ale nie filozofię w sensie systemu, lecz raczej filozofii niefilozofii, która znosi dotychczasowe rozumienie filozofii i samą filozofię. I gdy patrzy się na Jacobiego z tego punktu widzenia, spór o rzeczy boskie nie traci na aktualności, o ile właśnie postawa egzystencjalna zachowała swoje znaczenie do dzisiaj, m.in. jako negacja filozofii jako wiedzy pojęciowej, broniącej przez Schellinga w owym sporze.

Oto główne założenia filozofii egzystencjalnej Jacobiego przedstawione w celu wstępnej orientacji w opisie jego stanowiska w sporze z Schellingiem i zarazem jako podstawa dla ich rozwinięcia w toku szczegółowych rozważań zagadnień kwestii będących przedmiotem kontrowersji między nimi⁸⁷.

Można powiedzieć – jeszcze raz odwołując się do wyrażenia Jaeschkego – że Luter trzymał do chrztu egzystencjalizm, gdy ze współbraćmi augustianami wyrzucał Arystotelesa z zakonu i z uniwersytetu też. Za sprawą Jacobiego dochodzi do skutku, mający swe podłoże w mistyce niemieckiej i w nauce Lutra, przełom w filozofii, dzięki któremu powstaje egzystencjalizm. W myśl tej nowej koncepcji Jacobiego byt ludzki nie daje się sprowadzić do niczego poza sobą, do bycia wyrazem czegoś wobec niego nadrzędnego, obejmującego go. Egzystencji ludzkiej nic nie poprzedza, nie ma niczego, co by ją określało, wyznaczało, czym jest lub czym ma być. Ona sama jest pierwotna bezwzględnie. Żadna zatem nauka o niej jako niedefiniowalnej jest niemożliwa. Egzystencja ludzka sama siebie konstituuje, jest sobą dzięki samej sobie i dlatego jest wolnością bezwarunkową. Byt ludzki niezależnie od konieczności natury (nauka ma za przedmiot właśnie świat natury) tworzy swoją wolność i tym samym samego siebie w niepojmowalnym *salto mortale*. Wolność jest jednostkowym ludzkim istnieniem, jego ostateczną podstawą i głębią, stanowi jego – mówiąc językiem mistyki niemieckiej – *Ungrund*, to, co scala cały byt ludzki, to, dzięki czemu jest on realnym istnieniem. Tę nie uwarunkowaną, niezapośredniczoną wolność bytu ludzkiego nazwał Hegel – odnosząc się w ten sposób krytycznie i złośliwie do Jacobiego

⁸⁶ S. Schick, *op. cit.*, s. 27–28.

⁸⁷ Prezentowane tu rozumienie i interpretacje myśli Jacobiego nie odbiegają od ustaleń zawartych w naszej pracy: *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław 2006.

– absolutną skończonością. Zatem człowiek jest człowiekiem mocą swojej wolności, raz na zawsze zamkniętej dla nauki. Egzystencja ludzka to ustawicznie ponawiany czyn wykraczania poza nieubłaganą konieczność bytu natury. Wszelako wolność według Jacobiego nie jest wolnością dla samej wolności, czynem dla samego czynu jako manifestacji wolności, bowiem taka wolność – i tu Jacobi zgadza się z Schelligiem – jest czystą przypadkowością, negacją samej siebie. Wolność zdaniem Jacobiego mieści w sobie sens, rozumność. I rozum stanowi o sensie ludzkiej egzystencji. Jest ontycznym odniesieniem człowieka do absolutu, nakierowaniem na Boga i nasłuchiwanie go. Ten rozum właściwy człowiekowi to w istocie wiara, że to co jest nam dane niedyskursywnie w nasłuchiowaniu, jest bytem najwyższym, boską rzeczywistością. Według Jacobiego człowiek jako taki, jako byt, jest odniesiony do absolutu. Z istnienia ludzkiego nie da się, nie niszcząc go, wykreślić tej relacji. *Ungrund* bytu ludzkiego dochodzi do rzeczywistości tylko wobec tego, co absolutne. Poprzez rozum jako wiarę w Boga człowiek jest człowiekiem. Rozum i wolność bytu ludzkiego nabierają sensu tylko w obliczu bytu najwyższego. Jesteśmy ludźmi poprzez wiarę w ten sens dla nas zawsze zakryty, poprzez wiarę w tajemnicę nieodgadnioną. Wobec niemożliwości wiedzy o tym, co absolutne, jedynie wiara utrzymuje nas w bycie i ta wiara jest naszym rozumem. Rozum (intelekt) zaś, jakim rozporządza nauka czy filozofia, nie ma tu nic do powiedzenia. Toteż jedynie wiara może ocalić człowieka, ale wiara – mistyczny rodowód egzystencjalizmu jest niezaprzeczalny – czysto wewnętrzna, nieprzekładalna na to co zewnętrzne, jako coś, co wiarę całkowicie i nieodwołalnie niszczy. Wszystko co ma zewnętrzny charakter, co jest zewnętrznym środkiem – kamienny bożek, każda filozofia, każda teologia, każdy pogląd, który chce wyrażać prawdę o wierze i religii – należy do świata jako zewnętrznosci i jest na antypodach wiary. Jacobi jest w tym względzie tak niesłychanie konsekwentny, jak najbardziej konsekwentni mistycy niemieccy, na przykład Sebastian Franck czy Valentin Weigel. Jeżeli filozofia chce dyskursywnie wyjaśniać sprawy, o których tu mowa, i budować własną prawdę wolności, rozumu i wiary właściwych człowiekowi, to sama siebie oszukuje. Można powiedzieć, że dla Jacobiego cała filozofia to historia samooszustwa. Wpisywanie Jacobiego w kontekst filozoficzny już znany – a takie były w istocie przytoczone tutaj interpretacje jego myśli – tzn. przypisywanie mu jakiejś filozofii na wzór dotychczasowych koncepcji filozoficznych musi fałszować jego poglądy, bo jego myśl jest możliwa do odczytania w całkowicie nowym obszarze problemowym, w nowym horyzoncie znaczeniowym nieobecnym we wcześniejszej filozofii.

Rozdział pierwszy

SPÓR O NAUKĘ

Relacje między nauką a filozofią określają myślenie Jacobiego w jego źródłowym charakterze. Chodzi bowiem o to, czym jest wiedza ludzka, możliwa do wypowiedzenia i sprawdzenia, i w jakim zakresie można ją utożsamić z nauką, a w jakim z filozofią, o ile w ogóle istnieje taka możliwość. Co znaczy zatem według Jacobiego znać, poznać coś? Hegel, który w swoich wykładach z historii filozofii dość obszerny fragment poświęcił Jacobiemu, powiada, że wedle niego poznać „to podać warunki czegoś określonego, pokazać je jako coś uwarunkowanego, spowodowanego przez coś innego, wytworzonego przez jakąś przyczynę”¹. W zasadzie Hegel wyraził w tym jednym zdaniu wszystko, co dla Jacobiego uchodzi za prawomocne poznanie. Wszystko więc, co poznajemy, nie może być samo w sobie, bo jako nieuwarunkowane, nie może być ono w jakikolwiek sposób komunikowalne. Rzeczy jako poznane ujawniają się nam tylko w swym wzajemnym odniesieniu do siebie i uzależnieniu nawzajem wobec siebie. Poznanie właśnie funduje się, gdy odsłania się, że to co jest jego przedmiotem, zostaje odniesione do swoich warunków. Jacobi pisał bardzo dobitnie: „Skoro bowiem wszystko, co ma powstać i istnieć w zrozumiały dla nas sposób, musi powstać i istnieć w sposób uwarunkowany, to tak jak długo pojmujemy, pozostajemy w obrębie łańcucha uwarunkowanych warunków”². Być uwarunkowanym to być zapośredniczonym, a więc rzecz jest zrozumiała, gdy zdołamy ją ująć jako człon ciągu zapośredniczeń, gdy jesteśmy w stanie opisać okoliczności jej powstania i trwania, zdarzenia, które są do tego niezbędne. Nauka to wiedza o relacjach między rzeczami, o ich powiązaniach, które ona porządkuje i nadaje im systematyczny charakter, przez co zarazem wiedza może być użyteczna. Nasza wiedza, nasze poznanie, nasze możliwości w tym względzie nie wykraczają poza ustalenia owych powiązań, czyli zapośredniczeń. Ludzkie, walor ważności posiadające poznanie dotyczy tylko tego, co jest zależne, niesamoistne, odsyłające do czegoś innego i wyznaczone przez coś innego. Obszar dostępnych nam zapośredniczeń rzeczy to jedyny nieprzekraczalny zasięg naszej wiedzy. Jest on bardzo zdecydowanie określony przez Jacobiego: „Tam, gdzie ten łańcuch [zapośredniczeń, uwarunkowanych warunków – J.P.] kończy się, tam przestajemy pojmować, i tam kończy

¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 489.

² *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 4, T. 2, Leipzig 1816, s. 154. Dalej cytowane jako *JW*.

się także związek, który nazywamy naturą”³. Zatem dla Jacobiego nauka jedynie i wyłącznie dotyczy samej tylko natury. Nie ma i nie może być innej wiedzy aniżeli wiedza o świecie natury.

Jacobi pisał: „zrozumiałe przedstawienie rzeczy nie wychodzi poza przedstawienie jej mechanizmu”⁴. Mechaniczny charakter zapośredniczeń rzeczy wynika z tego, że w naszym poznaniu dane są nam jedynie zewnętrzne okoliczności, zewnętrzne powiązania i następstwa, natomiast istota tych powiązań, odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się właśnie dzieje, a nie inaczej, pozostaje dla nas zakryta. Wiedza, której podstawą są prawa przyrody, jest po prostu odsłonięciem zależności przyczynowo-skutkowych zjawisk świata, uporządkowaniem ich ze względu na tego typu zależności między nimi. Wiedza i rozumienie w istocie pokrywają się ze sobą, są opisem, rejestracją trwałych ciągów zdarzeń. Innymi słowy, rozumiemy coś, o ile potrafimy zlokalizować je w owym przyczynowo-skutkowym ciągu zdarzeń. Powołując się na Kanta, ale odrzucając jego naukę o kategoriach intelektu i samym intelekcie, Jacobi przyznaje, że znajomość rzeczy oznacza możliwość skonstruowania jej, wytworzenia w rzeczywistości lub w myśli. Taka wiedza nie może stanowić systemów metafizycznych; ma ona charakter manipulacyjny, operacyjny, ogranicza się do wychwytywania w tym, co otrzymuje od zmysłów, koniecznych powiązań zdarzeń. Nasza znajomość rzeczy ujawnia się naprawdę, gdy umiemy określić jej przyczyny i spowodować okoliczności, w jakich ona pojawia się. Nauka jest domeną intelektu, on bowiem buduje ją na gruncie wszechobowiązywalności zasady zapośredniczenia wszystkiego, co istnieje, dokonując w istocie zewnętrznych zabiegów na tym, co zmysłowo dane; nie pełni on zatem żadnej spontanicznie konstytuującej funkcji, lecz – jak wyraża się Jacobi – prowadzi rachunek dla zmysłów⁵.

Te najbardziej podstawowe konstatacje Jacobiego, potrzebne dla wprowadzenia do jego sporu z Schellingiem na temat nauki, wydają się jasne i zrozumiałe. Nauka operuje tym, co dane wprost w zmysłowości i opracowywane przez intelekt, który sam z siebie niczego nie wprowadza do poznania. W ten sposób dana jest nam natura i tak ją poznajemy. Taką i tylko taką wiedzę jesteśmy w stanie zaakceptować, bo mieścimy się w ramach tego, co bezpośrednio dane. Powstaje jednak pytanie, czy istnieje jakkolwiek inna wiedza, różna od tej właśnie, wiedza prawomocnie zbudowana i weryfikowalna? Odpowiedź Jacobiego jest prosta i jedyna: nasza wiedza dotyczy jedynie natury, właściwych jej prawidłowości, praw, wszelako nie ma żadnego uzasadnienia przenoszenie tego, co właściwe tak pojętej naturze, a więc tego, co się w niej samej dzieje, i tego, jak się dzieje, na jakikolwiek inny domniemywany obszar istnienia w jakikolwiek sposób, na przykład intuycyjnie czy przez analogię, itp., bo wszystko to nie ma wedle Jacobiego

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, s. 158.

⁵ *Ibidem*, s. 151, 153–154, 158; Bd. 3, s. 354.

żadnej wartości⁶. Nie do odsłonięcia są dla nas relacje między Bogiem a światem, jako że nasza wiedza dotyczy tylko świata i właściwych mu transformacji. Kiedy określamy Boga jako przyczynę świata, to operujemy pojęciem przyczyny w zupełnie innym znaczeniu niż to, które dotyczy powiązania między zdarzeniami w świecie, tzn. operujemy w odniesieniu do Boga pojęciem przyczyny, którego nigdy nie możemy poznać, o ile nie chcemy nadać Bogu statusu członku w znanym nam łańcuchu zdarzeń świata natury, tj. uznać Boga za rzecz w świecie natury przyczynowo określoną, czyli za uwarunkowany warunek, czyli za nie-Boga. Oznacza to, że nie jesteśmy w stanie cokolwiek powiedzieć o sprawczym stosunku Boga do świata. Nie daje się w żaden sposób zrekonstruować odniesienia tego, co naturalne, do tego, co ponadnaturalne. Teologia naturalna nie ma żadnych uzasadnionych podstaw dla swoich twierdzeń, jest uzurpacją umysłu ludzkiego. Każda próba wykroczenia poza naturę jest próbą odkrycia tego, co dla człowieka pozostaje na zawsze niedostępne, zakryte, nie do zbadania. Znajdujemy się tutaj jakby w punkcie centralnym myśli Jacobiego, gdzie genialnie – jeżeli już gdziekolwiek można użyć wobec niego tego słowa, to z pewnością właśnie tutaj – odsłania się rzecz bardzo prosta o niezwyklej poprzez tę prostotę doniosłości dla wszelkiego filozofowania. Jacobi poddał w wątpliwość wszelką filozofię, która wykracza swoim poznaniem poza świat natury, wszelką metafizykę jako wiedzę o wszystkim, co istnieje. Unicestwił tym samym metafizykę jako wiedzę ostateczną i wszechogarniającą. Jedynie wobec świata natury nasze roszczenie do prawomocnego poznania jest uzasadnione i tylko ten świat może być przedmiotem naszej wiedzy. Wszelka inna wiedza ma arbitralny charakter; abstrakcja i wsparta na niej metafizyka należy, wedle Jacobiego, do dziejów urojeń ludzkiego umysłu⁷. Metafizyka musi być spekulacją, bo jej twierdzenia dotyczą tego, do czego ona sama nie ma dostępu. Metafizyka zatem nie ma żadnych perspektyw, należy do przeszłości, stanowi ona – mówiąc językiem Nietzschego – „mumie pojęć”. Myśl Jacobiego jest silna swoją prostotą, wewnętrzną czystością, dzięki czemu sytuuje się w zupełnie nowej perspektywie filozoficznej, nieprzywiedlnej do tego, co dotąd było w filozofii.

Pierwszy poważny zarzut Schellinga wobec Jacobiego dotyczy problemu istnienia Boga na gruncie jego pojmowania nauki. „Pierwotne przekonanie”, jakby prawdziwe podłoże poglądów Jacobiego w tej kwestii, zawiera się w przytoczonym przez Schellinga twierdzeniu, że interesem nauki jest nieistnienie Boga⁸. Dołączmy do tego jeszcze dwa zdania z tego samego pisma Jacobiego: „Jest więc

⁶ *JW*, Bd. 4, T. 2, s. 155.

⁷ *Ibidem*, Bd. 2, s. 32–35.

⁸ *F.W.J. Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus*, w: *F.W.J. Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, T. I, Bd. 8, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, s. 41. Dalej cytowane jak *Denkmal*.

interesem nauki, żeby Boga nie było, żadnej pozaświatowej, supraświatowej istoty. Tylko pod tym warunkiem mianowicie, że jedynie natura, zatem ona sama, jest samoistna i wszystkim we wszystkim, może nauka osiągnąć swój kres doskonałości⁹. Zdaniem Schellinga, Jacobi „nigdzie nie wypowiada się inaczej jak tylko w zaprzeczeniach”¹⁰. Jawi się zatem jako „prawdziwy wizjoner ateizmu, jego mózg nie śni o niczym innym, jak tylko o tych, którzy przeczą istnieniu Boga”¹¹. Co właściwie oznacza teza, że – jak sformułował to Ingo Kauttlis – „nauka nie ma w tym żadnego interesu, żeby Bóg był, lecz ma pozytywny interes w tym, żeby Boga nie było”¹². Zauważa on również, że sytuacja jest inna niż siedemnastowieczna, kartezjańska; żaden *genus malignus* nie ukazuje się już jako zagrożenie dla prawomocnego poznania. Jeżeli, zdaniem Schellinga, Jacobi jest wizjonerem ateizmu, jeżeli jego myślenie jest opętane myślą o negacji Boga, a istotą nauki jest to, żeby Boga nie było, to wówczas można przypuszczać, że ateizm został przez Jacobiego świadomie wpisany w jego pojmowanie nauki. Jednak jest oczywiste, że z istoty nauki nie da się wywieść według Jacobiego nieistnienia Boga. Z pojęcia nauki, jakie przyjmuje Jacobi, wynika w sposób niepodlegający dyskusji, że nauka nie wystarcza, nie nadaje się do poznania Boga, że Bóg jako przedmiot poznania nie mieści się w granicach prawomocnego poznania. Nie jest to w żadnym razie zaprzeczenie istnieniu Boga nawet w sensie deklaratywnym. Schelling słusznie w gruncie rzeczy w tym kontekście zauważa, że twierdzenie o nieistnieniu Boga nie posiada „naukowego znaczenia”, ponieważ nie zostało ono przez Jacobiego naukowo uzasadnione¹³. Trzeba tylko dodać, że nigdy nie było zamiarem Jacobiego dowodzenie istnienia czy nieistnienia Boga. Nie można nawet tutaj mówić o przekonaniu Jacobiego co do nieistnienia Boga ani o jego jakimś „wizjonerskim ateizmie” i niepohamowanym pędzie ku niemu. Jacobi nigdy nie był kolekcjonerem tych, którzy negują istnienie Boga i nigdy mu na tej negacji nie zależało. Jego genialność – jak wspomniano – pochodzi stąd, że zrozumiał, na czym polega ograniczenie roszczeń do naukowego poznania, że potraktował tę kwestię poważnie; że dostrzegł tym samym fundamentalną niemożność metafizyki. W tym wypadku chodzi o niemożność poznania Boga, co oznacza zarazem niemożność naukowego rozstrzygnięcia o istnieniu Boga.

Jeżeli więc Jacobi mówi, że interes nauki tkwi w utrzymywaniu nieistnienia Boga, to nie chodzi mu o zdolności poznawcze nauki odnośnie do istnienia i poznania Boga, bo nauka ma status podobny do rozumu w ujęciu Lutra: nauka ma w sprawch Boga milczeć, tak jak rozum przyrównany przez Lutra do baby

⁹ *JW*, Bd. 3, s. 384–385.

¹⁰ *Denkmal*, s. 42.

¹¹ *Ibidem*, s. 48.

¹² I. Kauttlis, *Von »Antinomien der Überzeugung« und Aporien des modernen Theismus*, w: *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1999, s. 17.

¹³ *Denkmal*, s. 42.

milczącej w kościele. Jacobi wmyśla się w istotę nauki, w to, czym jest nauka sama z siebie, w to, co jej immanentne. Dostrzega, że cała dotychczasowa wiedza o Bogu, cała metafizyka, nie posiada wartości z punktu widzenia nauki. Na polu pozostaje przeto nauka, dla której Bóg jest nieosiągalny i która akceptuje tę własną niemoc. To jest też koniec filozofii. W istocie z tą tezą zgadza się też Schelling, gdy pisze: „Filozofia tak długo jest rzeczwiście filozofią, jak długo jeszcze utrzymuje się mniemanie lub pewność, że dzięki niej daje się coś naukowego stanowić o istnieniu lub nieistnieniu Boga”¹⁴. Natomiast sam Schelling nie akceptuje poglądu, że filozofia nie jest w stanie wygłaszać naukowo ważnych twierdzeń o Bogu. Innymi słowy – i tym różni się od Jacobiego – filozofia jest lub może być nauką, jeżeli nie jest nią aktualnie albo istnieje w stanie jeszcze mało rozwiniętym jako nauka¹⁵. Schelling utrzymuje zatem, że możliwości filozofii jako nauki są nieograniczone, że filozofia może się spełnić jako nauka, nie istnieją żadne fundamentalne, niepokonywalne przez nią przeszkody, podczas gdy Jacobi pożegnał się z filozofią jako nauką, tzn. pożegnał się z metafizyką, ześrodkowując swoją uwagę na roli, znaczeniu i sensie nauki. I właśnie odrzucenie uwikłania w metafizykę pozwala mu widzieć naukę jaśniej w jej w istocie autonomicznym rozwoju i sensie pradygnatycznie określonym przez Franciszka Bacona.

Jedyny autorytet dla nauki stanowi sama nauka, jest ona bowiem autarkiczna i uniwersalna. Jako „trwale zamknięty system” wszystko wyjaśnia i wszystko rozumie, represjonując jako kłamstwo to, co chciałoby występować wobec niej jako wiedza wyższa i bardziej pierwotna. Nauka jest więc bazwyjątkowa, wykluczająca jakiekolwiek odstępstwa czy rozluźnienie własnych zasad, jakiekolwiek obszary niepodległe jej prawodawstwu. Nauka – co rozumiał znakomicie Fichte, którego filozofia mogła być pomocna Jacobiemu w jego analizie istoty nauki – by wyjaśnić wszystko, musi być jedną nauką, wszech nauką i zarazem wszechwładzą nie w tym znaczeniu, że w każdym momencie dysponuje rozumieniem każdego dowolnego fragmentu bytu, ale z tego powodu, że nic fundamentalnie nie ogranicza skuteczności narzędzi, jakimi się posługuje. Nauka systematycznie rozszerza swoje panowanie, nie istnieją żadne granice, których ona nie byłaby w stanie przekroczyć. Nauka daje wszystko, i wiedzę, i władzę, jest sama dla siebie celem, tym co zasługuje na najwyższy szacunek, jest faktem i wartością zarazem, wiedzą i czynem pospołu, myślą-rzeczywistością, jedynym prawdziwym spełnieniem tego, o co chodziło Heglowi¹⁶.

Tak więc istotą nauki jest jej intronizacja jako Boga: „[...] nauka chce raczej samą siebie kochać i szanować, niczego poza sobą nie uznawać, lecz być wszystkim we wszystkim i wszystko we wszystkim wytwarzać, chce być jak Bóg. Rości sobie prawo do wszechwładzy, utrzymuje, że wytepi wszelkie wątplenie,

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 42–43.

¹⁶ *JW*, Bd. 4, s. XXX.

posiadzie doskonałe poznanie, będzie głoszona z katedr jako ostateczna nauka i mądrość, podczas gdy myśliciele wszystkich stuleci mylili się, tkwili w błędzie i zaślepieniu. Ta nauka, nazwana właściwą, jedyną, sama z siebie wytwarza swój przedmiot, tworzy to co prawdziwe, i prawdę, jest na wskroś samoistna i zamienia wszystko poza sobą w nicość¹⁷. Przytaczając znane, często spotykane u mistyków niemieckich, używane także przez Schellinga, twierdzenie, że Bóg jest wszystkim we wszystkim, i odnosząc je do nauki, Jacobi chce zwrócić uwagę na jej dążenie do panowania, niemożliwe do zahamowania, panowania nad bytem i prawdą, tzn. nad wszystkim. Nauka ma boski charakter, wynosi człowieka niejako do poziomu istnienia boskiego, choć właściwie to ona jest tą jedyną mocą, która niczemu nie podlega i która sprawuje władzę także nad samym człowiekiem. Jakkolwiek nauka nie może być w sensie ścisłym utożsamiona z Bogiem, to jednak jej nieograniczone władztwo sprawia, że staje się mocą najwyższą w życiu ludzkim, niedającą się zneutralizować czy ograniczyć. W naturalny zatem sposób tkwi w nauce tendencja do neutralizacji i – ostatecznie – do usunięcia Boga z obszaru bytu ludzkiego. Skoro nauka ma być wszystkim we wszystkim, nad wszystkim panować bez ograniczeń, staje się jasne twierdzenie Jacobiego, że „interese nauki jest, żeby Boga nie było”.

Jeżeli Jacobi i Schelling uznają naukę za coś niezwykle ważnego w życiu człowieka, to każdemu z nich o co innego chodzi, o inne rozumienie nauki i przeto o inną jej ocenę. Dla Jacobiego nauka jest ważna w jego rozważaniach jako moc ograniczająca i destruująca byt ludzki, podczas gdy dla Schellinga nauka w swoim spełnieniu jest odsłonięciem prawdy ostatecznej, takiej, którą od dawna chciały posiadać lub twierdziły, że były w jej posiadaniu, systemy metafizyczne. Z tego punktu widzenia, wspartego powagą dawnych systemów metafizycznych, z wyższością i złośliwie ocenia Schelling odrzucenie przez Jacobiego „naukowej filozofii”, filozofii, która jest nauką, i jego akceptację nauki o świecie natury jako jedynej nauki. Nazywając krytyczne argumenty Jacobiego wobec nauki wzbudzeniem jedynie wiatru, Schelling zarazem pogardliwie mówi o uznaniu przez Jacobiego nauki za coś kapryśnego, chimerycznego, tzn. – jak określił to sam Jacobi – za „grę pustymi liczbami”, w której jedynie rachujemy twierdzenia dla samego rachowania, nie dochodząc do żadnego pojęcia o tym, czym jest to, co prawdziwe¹⁸.

Jacobi nie dostrzegając w nauce żadnych sposobów czy metod dochodzenia do prawdy, na których zależało Schellingowi, bada jej mechanizmy i cele, którym służy. Otóż nauka jako gra i zabawa jakby ukrywa swoją osłłą, w samych twierdzeniach matematyki najdoskonalej, najbardziej esencjalnie wyrażoną postać. W grze i zabawie – czymś, co samo w sobie stanowi o pięknie człowieka – duch ludzki igra ze sobą w sposób wzniosły, przez co trudniej jest człowiekowi ocenić

¹⁷ *Ibidem*, s. XXXIX.

¹⁸ *Denkmal*, s. 124–125, 128.

własny prawdziwy – w rozumieniu Jacobiego – stan. Biegłość w grze zaś, która czyni nas mistrzami, ułatwia nam manipulowanie rzeczami, solidne usytuowanie w świecie, sprawniejsze osiąganie celów. Nadto gra oznacza relację do czegoś, co nie jest dla nas jawne, jest jakoś ukryte, niewiadome i przez to właśnie gra nas podnieca, oszałamia, pobudza, by nie przestać grać. To samopobudzanie się gry ma więc sens podwójny: usprawnia nas praktycznie w osiąganiu celów w świecie oraz zajmuje nas w szlachetny sposób, bawiąc nas zarazem. W tym znaczeniu nauka jako gra i zabawa podnieca i uwodzi, usypia i zniewala człowieka, obdarza go w jakimś sensie wolnością i sprawnością organizowania jego bytu w świecie. Jacobi nie ocenia tu pozytywnie nauki, a jedynie ukazuje jeden ze sposobów jej wzrastania w potęgę, coraz szczelniej ogarniającą człowieka. I jest to, można rzec, wyrafinowany sposób prezentowania się jej człowiekowi jako czegoś godnego akceptacji, rozwijającego człowieka¹⁹.

Następna kontrowersyjna sprawa, która jeszcze bardziej wzburza Schellinga, dotyczy tego, co nazywa on neutralnością właściwą nauce w rozumieniu Jacobiego. Schelling pisał w odpowiedzi Jacobiemu: „Mówi Pan w swojej książce, że nauka względem Boga, wolności i nieśmiertelności musi pozostać neutralna. Neutralna? O słuszenie znieawidzone słowo, na którego samą myśl w związku z rozłamem partii Solon ustanowił niegdyś karę śmierci”²⁰. „Neutralna! Cała nauka?” – pyta jeszcze raz Schelling, zaskoczony i zdziwiony również tym, że ma to oznaczać zwątpienie samego Jacobiego o własnej mocy naukowego poznania²¹. Schelling powiada zatem, że stanowisko Jacobiego jest „naukowym kwietyzmem”, które pozostaje w niezgodzie z prezentowanym przez niego „roszczeniem do miana mędrca światowego”. Twierdzenie Schellinga, że połączenie jednego z drugim polega na ogłoszeniu neutralności względem ujęcia relacji między Bogiem a światem, jest w istocie kpina z Jacobiego, bo oto mędrzec milczy o sprawach najważniejszych; wywód Schellinga kończy się zaliczeniem Jacobiego do „gromady duchowych nierobów”²². Schelling zna przy tym podstawowy argument Jacobiego za neutralnością nauki w kwestii Boga, wolności i nieśmiertelności, pisze bowiem, że wedle Jacobiego „nie może istnieć żadna naturalna filozofia tego, co nadnaturalne”, jednakże twierdzenie to i inne głoszone przez Jacobiego „są czynem odparte”, tzn. przez rzeczywiście istniejące sytemy metafizyczne; i tutaj dla odmiany Schelling pisze o „historii choroby ducha” Jacobiego, któremu potrzebne jest „wyższe światło”²³.

Myślenie Schellinga jest przepełnione niezachwianą pewnością co do możliwości i wartości nauki, a właściwie naukowej filozofii. Dla niego nie do

¹⁹ *JW*, Bd. 2, s. 49–50; Bd. 3, s. 29–31, 305–307.

²⁰ *Denkmal*, s. 109–110.

²¹ *Ibidem*, s. 110.

²² *Ibidem*, s. 111.

²³ *Ibidem*, s. 126.

wyobrażenia jest sytuacja, że filozofia mogłaby nie być nauką. Duch nauki – jak mówi – został tak mocno pobudzony we współczesnym mu świecie, że czymś niesłychanie zdumiewającym jest to, że ktokolwiek może wątpić o jej nieograniczonych możliwościach²⁴. Schelling pisał: „Nigdy – mówię to głośno – zacny człowiek nie będzie pozwalał sobie, nigdy zacny człowiek nie pozwolił sobie uderzać w naukowego badacza tym, że nie zważając na nic mówi, że jego nauka zaprzecza istnieniu Boga”²⁵. Chodzi tu Schellingowi oczywiście o Jacobiego. I w tym cytacie też: „Taka płaska, nadzwyczaj ogólna nauka o filozoficznych zasadach, pierwszych regułach, istotnych określeniach prawomocnego myślenia daje mu odwagę do ataku na przemyślaną całość nauki”²⁶. Nie ma żadnych podstaw do dyskwalifikowania filozofii, nie da się tego zrobić naukowo poprawnie, tzn. odwołując się do przedmiotu filozofii i sposobu dowodzenia przez nią twierdzeń. Schelling w ogóle nie dopuszcza takiej możliwości negacji wartości naukowej filozofii, Jacobi – jego zdaniem – ignoruje fakty, „czyni”, tzn. nie zna dotychczasowych naukowych osiągnięć filozofii, tym samym występuje przeciwko duchowi swego czasu, przeciwko niepowstrzymanemu postępowi naukowej filozofii. Schelling nie rozumie kwestionowania filozofii jako nauki ze względów czysto poznawczych. Wielokrotnie pisze o „naukowej filozofii”, o „naukowych filozofach”, z pogardą traktując tych, którzy nie są w stanie odnosić się do niej z najwyższym szacunkiem, bowiem chodzi tutaj – jak cytowano – o sprawę najwyższą, o byt Boga. Kto tego nie rozumie, ten albo sam dyskwalifikuje się moralnie, bo „zacny człowiek” nie może nie dostrzec znaczenia i wartości naukowej filozofii, albo jest człowiekiem leniwym. Albo też kieruje nim obawa przed zatrutą tego, co wspaniałe, godne podziwu, cudowne. Wszelako nie jest to wedle Schellinga zagrożenie rzeczywiste, bowiem namiętnością filozofa jest zdziwienie, którego celem jest dotarcie do tego, co absolutnie-godne-zdziwienia²⁷.

Schelling w gruncie rzeczy nie argumentuje, nie uzasadnia swoich poglądów i koncepcji. Schelling deklaruje, zdecydowanie twierdzi, ogłasza, oznajmnia, wyrokuje przynajmniej w obrębie omawianych teraz kwestii. Jest, jak Jacobi, przekonany o mocy poznawczej nauki, tyle że według Jacobiego wiedza dotyczy mechanicznych połączeń między rzeczami świata natury, których istoty nauka nie odkrywa, podczas gdy zdaniem Schellinga filozofia ma odsłonić, poznać wszelki byt w sposób naukowy, ma być wiedzą ostateczną, prawdziwą w takim znaczeniu, o jakie chodziło wszystkim systemom metafizycznym, które chciały głosić wiedzę dyskursywną i przekazywalną. Dla Schellinga jest to zadanie dla intelektu, który może stworzyć tego rodzaju wiedzę obiektywną, filozofię jako naukę²⁸.

²⁴ *Ibidem*, s. 55–56.

²⁵ *Ibidem*, s. 87.

²⁶ *Ibidem*, s. 89.

²⁷ *Ibidem*, s. 124–125.

²⁸ *Ibidem*, s. 96–97, 98–99.

Schelling przyjmuje, że nauka rozważana zarówno w perspektywie jednostkowego tworzenia, jak i w dłuższej perspektywie czasowej jako działalność wielojednostkowa i wielopokoleniowa jest procesem, pewną historią, a nie momentalnym, w szczególności u jego początku, stwierdzonym i ogłoszonym rezultatem. Nie chodzi tu bynajmniej o to, czy ów rezultat jest prawdą czy fałszem, wiedzą o znaczeniu podstawowym czy zgoła niewiele znaczącą, lecz o to, że efekt poznania może budzić zaufanie tylko wtedy, gdy jawi się na końcu rzetelnej, całość zagadnienia obejmującej pracy badawczej. Tak właśnie postępował Kant, który swoją naukę, wyrażoną w znacznie mniej ostrych twierdzeniach aniżeli Jacobi, ogłosił dopiero po wnikliwym i żmudnym rozważeniu zdolności poznawczych rozumu ludzkiego, a nie na początku swojego filozofowania. Do tak działającego myśliciela możemy mieć zaufanie, i jeśli mamy nawet wątpliwość co do wartości i poprawności tego, co robi, to dyskutujemy z czymś, co zasługuje na poważne traktowanie, co nie daje się zbyć pośpiesznym sformułowaniem i mało przemysłanymi analizami czy uwagami²⁹.

Tymczasem Jacobi w pierwszym swoim w istocie – jak sądzi Schelling – metafizycznym piśmie *O nauce Spinozy w listach do pana Mojżesza Mendelssohna* z 1785 r. „potępił całą metafizykę” jedynie mocą samej wiary, utrzymując, że Bóg istnieje. Ale „samo wyznanie wiary” nie daje podstaw do stworzenia filozofii ani do bycia „filozofem z profesji”. Jeżeliby przyjąć to, co mówi Jacobi, za dobrą monetę, uznać więc samą wiarę za wystarczający warunek poczytywania się za filozofa, to równie dobrze filozofem z profesji mógłby być krawiec czy szewc³⁰. Wszelako z tezą, że wiara nie wystarcza do stworzenia filozofii, Jacobi zgadza się całkowicie, bowiem to w związku z wiarą mówił on o swoim niefilozoficznym uporze, sytuując się poza tym, co dotąd uchodziło za filozofię. Schellingowi zaś chodzi tu, jak się okazało, o dwie sprawy: po pierwsze o to, że wiara jako taka, sama w sobie, nie wsparta rozumem i nie odwołująca się do rozumu, nie może być podstawą żadnej filozofii; po drugie zaś Schelling potępia i odrzuca stanowisko Jacobiego za to, że pojawia się u początku jego twórczości jako niepoddane długiemu procesowi analizy, nieprzemyślane, pojawia się w postaci jednego zdania – niczym, jak powiedziałby to Hegel, wystrzał z pistoletu – które w dalszej twórczości Jacobiego pozostało w tej samej pierwotnej formie jako prawda bezpośrednia i nieprzekazywalna, a więc na zawsze odgradzona od nauki³¹. „Akta wielkiego procesu – pisze Schelling – zamknięto, praca skończona jeszcze zanim nastąpił obiad”³². Schelling nie akceptuje takiej wiedzy i sposobu dochodzenia do niej; opowiada się bowiem, tak jak Hegel – który także w tym punkcie ostro krytykował Jacobiego – za wiedzą zapośredniczoną, dyskursywnie dostępną. Jest

²⁹ *Ibidem*, s. 42–43.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, s. 54–55.

³² *Ibidem*, s. 42.

oczywiste, że wiedza bezpośrednia, ukonstytuowana sama w sobie, nie może być odniesiona do swoich warunków, racji, podstaw rozumowych. Zatem niezależnie od tego czy jest wygłoszona wcześniej czy później, pozostaje taka sama, nie zmienia się jej charakter. Jej identyfikacja ewentualna i wątpliwa, choć realnie dająca się odsłonić poprzez czas jej ujawnienia się, nie sprawia, że ten czas ma dla niej jakiegokolwiek znaczenie. Ostatecznie więc argument Schellinga dobrze stosuje się do wiedzy dyskursywnej, bowiem poprzez analizę pojęć, racji i następstwa budujemy mozolnie prawdę, i taka właśnie praca wyszukiwania racji i konstruowania dowodów musi być procesem rozciągniętym w czasie liczącym czasem jednostki i czasem pokoleń. (Te dwie sytuacje przypominają nam wypowiedź Hegla z wykładów o estetyce: do napisania wiersza potrzebne jest pewne przygotowanie, wiedza, wykształcenie, natomiast do skomponowania utworu muzycznego wystarczy butelka wina.)

Schelling zarzuca Jacobiemu, że ten nie dostrzega „czynów” nauki, czyli jej rzeczywistych rezultatów, oraz twierdzi, że „doskonale uzasadnione zrozumienie egzystencji tej istoty [absolutu – J.P.] może być tylko owocem najbardziej wykształconej i najbardziej obejmującej nauki”³³. Nauka – i to też Schelling mówi wyraźnie – na końcu swego rozwoju dochodzi do poznania Boga, które do dzisiaj jeszcze nie urzeczywistniło się³⁴. Niezupełnie więc jasno jest charakteryzowany przez Schellinga stan współczesnej mu nauki. Mówi on, że istota absolutna jest „przedmiotem naukowego badania”, ale poznanie jej może pojawić się na końcu rozwoju nauki, który wszelako jeszcze nie nadszedł. Można zatem zasadnie pytać, co Schelling miał w zanadrzu, gdy pisał o rezultatach, „czynach”, które jego zdaniem nauka już osiągnęła. Czy jest to tylko pewien zabieg, chwyt polemiczny wobec tezy Jacobiego o niemożliwości nauki o Bogu, bo Schelling nie wskazuje na znaczące efekty nauki metafizyki? Wydaje się, że Schelling, mówiąc o naukowej filozofii, odwołuje się do jej przyszłego stanu. I tak w istocie postępuje, gdy opisuje ją samą w sobie, jako własną koncepcję. Gdyby bowiem został uzyskany jakiś znaczący rezultat nauki metafizyki (obejmujący jej ograniczony fragment – choć od razu trzeba zapytać, czy coś takiego w obrębie metafizyki jako pewnej całości jest możliwe), Schelling mógłby się powoływać na już istniejącą prawnomocną wiedzę fundamentalną.

Kiedy więc Schelling w sposób pozytywny, bez wikłania się w dyskusję z Jacobim, rysuje swoje stanowisko, wyraźnie mówi, że aktualny stan wiedzy nie jest nauką, lecz wiarą, a ta nie może bezpośrednio być uznana – co, jak wiemy już, Schelling stwierdził także w polemice z Jacobim – za filozofię, jeśli nie mają jej uprawiać szewcy i fryzjerzy. Tak więc Schelling chce wykroczyć poza stanowisko Jacobiego, co oznacza właśnie zbudowanie filozofii. Istnieją ku temu wyraźne przesłanki historyczne. Od niepamiętnych czasów właściwe człowiekowi

³³ *Ibidem*, s. 54.

³⁴ *Ibidem*.

przekonanie o istnieniu osobowej istoty stwórczej i kierownika świata rosło tak w siłę, że we współczesnej epoce „nawet najbardziej naukowy ateista musi upaść i modlić się”³⁵. Schelling bardzo wyraźnie formułuje w tym względzie swoją myśl: „To jest sprawą ludzkości, że owa wiara, która aż do teraz była jedynie wiarą, przemienia się w naukowe poznanie”³⁶. Nauka ma postępować od tego, co niższe, do tego, co wyższe. „Zatem – pisał Schelling – teistyczna wiara wymaga filozofii jako nauki dla swojego wszechstronnego rozpromienienia”³⁷. Dla Schellinga wiara obejmuje pewien okres dziejów ludzkich, trwający nawet do czasów współczesnych, a być może jeszcze dłużej, ale jest epoką przejściową, która nieuchronnie dojdzie do swojego kresu³⁸. Wiara sama uczyni się wówczas zbędną. Wierzmy bowiem wtedy, gdy nie posiadamy wiedzy. Nauka odsłania to, co zakrywa w sobie wiara. Filozofia jako nauka stanowi naturalne następstwo wiary, odkrycie tego co było jej tajemnicą. Wiary potrzebujemy, bo nie wiemy, ale gdy wiemy, wiary już nie potrzebujemy, bo wiedza daje nam odpowiedź na to, o co chodzi w wierze. Jak powiada Heidegger, filozofia jako nauka oznacza w koncepcji Schellinga „absolutną wiedzę o całości bytu”³⁹, czyli właśnie sytuację, w której wszystko wiemy, a przez to już nie wierzymy. Słowo „wiara” traci swoje znaczenie.

Wszelako owa nauka, o której mówi Schelling – jak już wiadomo – nie istnieje. Schelling w gruncie rzeczy zarysowuje bardzo oszczędnie swój program w postaci zamiaru, wytkniętego celu. Nazywa ten przyszły stan stanem nauki, a argumentem na rzecz tej nieokreślonej nauki jest w istocie to, że stanowisko przeciwstawne, reprezentowane przez Jacobiego, kończy się ugrzęźnięciem – zdaniem Schellinga – w świecie upiorów. Jednakże sam Schelling nie dysponuje żadnymi metodami, żadnym instrumentarium, które umożliwiłyby przeobrażenie wiary w naukę. I nie opisuje, na czym miałyby ta nowa nauka polegać, jaka byłaby jej natura i ustrój. Można, mając na uwadze dotychczasowe relacje między nauką a wiarą, pytać, czy taka operacja ustanowienia nauki jest w ogóle możliwa. Czy stanowisko Schellinga nie redukuje się naprawdę do negacji stanowiska Jacobiego, czyli czy nie wynika ono z przekonania, że interesem nauki jest to, żeby Bóg był? A ponieważ wedle Schellinga na samym twierdzeniu „jest Bóg” nie da się zbudować niefryzjerskiej filozofii, przeto jedyną odpowiedzią, zdolną unieważnić koncepcję Jacobiego, jest utrzymywanie, że nauka może przejść od wiary, że Bóg jest, do naukowo uzasadnionego twierdzenia o bycie Boga. Ale mechanizm, sposób, metoda dokonania owego przejścia nie jest – i chyba takie ujęcie dobrze oddaje stanowisko Schellinga – przedmiotem namysłu Schellinga,

³⁵ *Ibidem*, s. 55.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 84.

³⁸ *Ibidem*, s. 54–55.

³⁹ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 29.

jego naukowego badania. Jego głębokie przekonanie o niepokornionych możliwościach nauki, uzasadniające kpiny z lenistwa filozofów, którzy z tego powodu nie są w stanie przyczynić się do budowy naukowej filozofii, jest samo dla siebie uzasadnieniem i energetycznym napędem. Schelling miał świadomość, że przedkantowskie metody naukowego poznania nie osiągnęły tego, o co im chodziło, ale owa świadomość nie została przez niego przekazana na nowe metody konstrukcji nauki i osiągnięcia przez to prawomocnego poznania. Schelling wie, co chciałby zrealizować, ale jest prawie całkowicie niezdolny do myślenia na temat środków budowy owego końcowego stanu nauki. I w gruncie rzeczy Schelling reprezentował w tym względzie przedkantowskie niemieckie myślenie oświeceniowe.

Ale przez to właśnie, że wychodząc od wiary, niebędącej nauką, chciał dojść do nauki, która czyni wiarę zbyteczną i bezcelową, Schelling dostaje się w sytuację analogiczną do sytuacji Jacobiego, odnośnie do problemów, które każdy z nich chciał rozwiązać. Według Jacobiego przejście od jedynej możliwej nauki, jaką jest nauka o świecie natury, w którym nie ma miejsca dla Boga i wolności ludzkiej, do wolności ludzkiej jako przekroczenie konieczności natury, jest możliwe jako niepoddające się filozoficznemu rozważaniu, niepojęte, będące szaleństwem *salto mortale*⁴⁰. I według Ingo Kauttlisa operacja przejścia od wiary do nauki, przeobrażenia wiary w naukę, o co przede wszystkim chodziło Schellingowi, może się w istocie dokonać tylko jako opisywane przez Jacobiego *salto mortale*. Filozofia Schellinga – formułuje to wprost Kauttlis – „usiłuje ukryć to *salto mortale* przed innymi, jak również przed sobą samą”⁴¹.

Jacobi utrzymywał niemożliwość przejścia od nauki do wiary, bo drogą do wiary było dla niego *salto mortale* jako coś bezpośredniego, w niczym nieugruntowanego i z niczego niewywodliwego, jako ustanowienie przerwy, odcięcie od nauki, jako nowy początek, jako wreszcie negacja nauki. Z tego też powodu wiara nie może zintegrować się z nauką, Schelling zaś wychodząc od wiary usiłował właśnie przeobrazić ją w naukę, ale owe usiłowania znalazły wyraz prawie jedynie w głoszonych tezach, niewzruszonej pewności co do powodzenia tego projektu unaukowania wiary i we wzniosłej dumie towarzyszącej nauce jako służbie ludzkości, bo właśnie sprawą nauki jest, żeby Bóg istniał. Wszelako Schelling w całej swojej twórczości po 1812 r. – dotyczy to także tych, którzy akceptowali sposób myślenia Schellinga – nigdy nie wykroczył poza postulatyczny charakter swojej nauki; innymi słowy, nigdy nie sprostął wymaganiom, jakie wobec niej stawiał. Wydaje się nawet, że Schelling nigdy poważnie nie próbował realizować swoich projektów nauki, która dawałaby zrozumienie całości istnienia. Co więcej, Schelling odrzucił także inne elementy swojej koncepcji, które akceptował jako niewzruszone zasady i twierdzenia w okresie sporu z Jacobim. Schelling swoim pragnieniem naukowej filozofii chciał w obrębie klasycznie pojmowanej

⁴⁰ *JW*, Bd. 4, T. 1, s. 59.

⁴¹ I. Kauttlis, *op. cit.*, s. 22.

metafizyki być, tak jak Hegel, myślicielem, którego filozofia-nauka staje się wiedzą ostateczną, pojęciową, komunikowalną. W tym z 1812 r. piśmie krytycznym wobec Jacobiego Schelling był bliski Hegłowi – co budzi pewne zdziwienie badaczy wobec powstrzymania się Hegła od zajęcia stanowiska w sporze między Jacobim a Schellingiem – w jego pojmowaniu filozofii jako wiedzy dyskursywnej, nadrzędnej wobec religii. Rozkład i rozdwojenie heglowskiego systemu, a także fakt, żadna metafizyka poheglowska nie była heglowska, w sposób istotny inspirowana myślą Hegla (o ile nie bierze się pod uwagę Marksa), można uznać za wyrok nieodwołalny wydany na metafizykę, tę najwyższego lotu, bo Hegel genialnie – co nie znaczy: w sposób niebudzący zastrzeżeń – dokonał tego, o co w istocie szło Schellingowi, gdy próbował przekształcić wiarę w naukę.

Jacobi bez zastrzeżeń akceptuje w swoim myśleniu podstawowe idee swojego przyjaciela i – jak sam sądził – mistrza, Johanna Georga Hamanna. Zgadza się z nim w tym, że – jak sformułował to Berlin – „[r]acjonalna religia to pojęcie samo w sobie sprzeczne”⁴². Tak jak Mag Północy, ale bardziej zdecydowanie, Jacobi występuje „przeciwko ortodoksyjnej religii i głównemu nurtowi tradycji zachodniej metafizyki”⁴³, a także – co jest również ważne dla ukonstytuowania się egzystencjalizmu – wyznaje bezpardonowo nominalizm. Te inspiracje hamannowskie ułatwiają zrozumienie stanowiska Jacobiego wobec filozofii czy też naukowej filozofii, jak to jest w analizowanym tutaj przypadku poglądów Schellinga, który właściwie filozofii przypisuje takie same zdolności i wartości, jakie zazwyczaj kojarzą się z nauką. Jacobi, tak jak Kant, nie znajduje miejsca dla metafizyki jako nauki w obszarze wiedzy ludzkiej, choć czyni to także z innych powodów aniżeli Kant, a nawet swoim poglądem na naukę jako wiedzę o świecie natury uderza również w Kanta, uznając go tym samym za mało radykalnego krytyka metafizyki, bowiem nie doszedł on do końca wyznaczoną przez siebie drogą. Z tej niemożliwości racjonalnej religii, racjonalnej metafizyki wynika sposób widzenia przez Jacobiego nauki, co można by jeszcze wyrazić w ten sposób, że Jacobi idzie z duchem czasu, a co nieraz opisuje się jako prognostyczny wymiar jego myśli.

Dlatego nauka, zrywając z metafizyką czy też instalując się na jej miejsce, daje obraz świata pozbawiony Boga i skorelowany z ludzkim sposobem trwania w świecie. To jakości bytu ludzkiego określają to, co zawiera w sobie pojmowanie świata. To człowiek niejako „wybiera”, „wydobywa” ze świata jego właściwości i nadaje im pewną jednolitą strukturę, która jest dla niego istotna. Przeto nauka nie jest odsłonięciem świata jako takiego, niezależnie od naszego odniesienia do niego. Z tego oczywiście nie wynika, że nasza wiedza o świecie jest całkowicie spontanicznie budowana, że nauka jest w tym sensie Bogiem, że działa na podobieństwo boskiego *fiat*. Nasz obraz świata jako nauka jest selektywny ze względu na nas

⁴² I. Berlin, *Mag Północy. J. G. Hamann i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, przeł. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000, s. 52.

⁴³ *Ibidem*, s. 63.

samych, ponieważ to my, jako tak a nie inaczej określone istoty, możemy „dotykać” pewnych jakości świata, „wybierać” je ze świata jako takiego, ale to, co przez nas wybrane, nie wyczerpuje bytu świata. Przy takim ujęciu obraz świata nie wynika z bezstronnej obserwacji, zatem byt jako taki, byt w sobie musi być zniekształcony. Jacobi ujął to tak: „Przyswajamy sobie uniwersum rozcinając je i stwarzając świat odpowiednio do naszych zdolności, świat idei i słów całkowicie niepodobny do rzeczywistego świata”⁴⁴. Naukowy wizerunek świata jest wyznaczony przez utwierdzenie ludzkiego bytowania w świecie. Wartość i władza nauki zależą od jej zdolności organizowania świata dla człowieka, stosownie do wymagań jego trwania. Liczy się więc wiedza, która służy jako umiejętność i władza zarządzania życia, czyli taka, dzięki której możemy coś zdziałać. W tej perspektywie mieści się pogląd Bacona o jedności „wiedzy i potęgi” ludzkiej; po „mętnych czasach” scholastyki rozbłysła w XVII w. nauka redukująca „nieskończoność różnorodności jakości” świata fizycznego do niewielu prostych, fundamentalnych składników⁴⁵. I tutaj Jacobi powołuje się też na Kanta jako współtwórcę takiego pojmowania nauki, wszak to on odkrył, że „[t]ylko to całkowicie pojmujemy, co jesteśmy w stanie skonstruować”, jakkolwiek nie oznacza to akceptacji przez Jacobiego kantowskiej analityki transcendentnej⁴⁶. Z tego punktu widzenia Jacobi zwraca uwagę na logikę i przede wszystkim matematykę, której twierdzenia „mają za treść stosunki i formy stosunków”⁴⁷. W ten sposób nauka występuje w swojej najogólniejszej, wszystko ogarniającej postaci, przez co coraz potężniej i szczelniej ogarnia nasze życie wtłoczone – jak będzie to powtarzał później Heidegger – w rachowanie.

Brigit Sandkaulen w swojej rozprawie *Grund und Ursache: Vernunftkritik Jacobis* mówi, w związku z omawianymi teraz zagadnieniami, o „historii postępującej racjonalizacji”, „logice instrumentalnego rozumu” czy „odczarowaniu świata” i jego tajemnych jakości⁴⁸. Wszystkie te problemy stały się podstawowe w XX w. w koncepcjach instrumentalizacji rozumu i dialektyki oświecenia sformułowanych przez Horkheimera i Adorna. To co istotne w tych kwestiach jest im, Jacobiemu oraz Horkheimerowi i Adorno, bliskie, w końcu bowiem epoka spełniająca w analizie Horkheimera i Adorna ważną rolę była epoką Jacobiego, którą on – także w tym względzie pod ogromnym wpływem Hamanna – bezlitośnie krytykował. Tak więc pojęcie rozumu instrumentalnego – choć Jacobi nie używa tego określenia – oznacza, że nauka, systematycznie potęgując swoją moc i władztwo nad życiem ludzkim, tłumi i eliminuje coraz bardziej to, co nie mieści się w utylitarnych odniesieniach człowieka do świata i innych ludzi. Sam bieg nauki, właściwa mu samorzutna racjonalność, wypycha człowieka w stosunki

⁴⁴ *JW*, Bd. 4, T. 2, s. 132.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 132–133.

⁴⁶ *Ibidem*, Bd. 3, s. 354.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 305.

⁴⁸ B. Sandkaulen, *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000, s. 103–132.

opisywane na podobieństwo stosunków między rzeczami; innymi słowy wtłacza go w struktury, sieci powiązań, tzn. rzeczywistość tego typu „naukowo” skonstruowaną – choć, jak wskazywano, nie dowolnie wymyśloną – że można ją opisać w sposób najbardziej abstrakcyjny i najogólniejszy za pomocą operacji matematycznych, liczb, i dzięki temu najsprawniej nią sterować. Coraz bardziej tracą na znaczeniu doznania estetyczne, coraz mniej liczy się sztuka autotelicznie pojęta, coraz bardziej doznaje degradacji sfera ludzkiego ducha zdolna do kształtowania nauki, która nie chce poddać się bezwyjątkowej i nierzadko grubiańsko rozumianej służebności celom praktycznym. Jacobi postrzega to wszystko jako pewien proces, który powoli, ale systematycznie zabiera nam swobodę działania, coraz bardziej kaleczy naszą spontaniczność opierającą się z góry określonym regułom i utartym schematom. Nauka w społecznym oddziaływaniu jest niezależna od intencji jej twórców, od ich poglądów na całość istnienia, nauka bowiem kształtuje świat i człowieka na własną modłę, ze względu na swoje społeczne usytuowanie jako mocy, bez której świat już istnieć nie może i której także kwestionować w znaczeniu istotnym nie potrafi⁴⁹.

Instrumentalizacja rozumu wiąże się u Jacobiego, tak jak później u Horkheimera i Adorna, z odczarowaniem świata. W przeciwieństwie do określenia „instrumentalizacja rozumu”, termin „odczarowanie” pojawia się w pismach Jacobiego⁵⁰. To odczarowanie świata jest dziełem czystego rozumu (intelektu) w niczym jako samoistnym świecie wartości niezakorzenionym, dziełem sprawności intelektualnej, której jedynym i wyłącznym celem jest efektywne działanie mające usprawnić praktycznie człowieka w jego bycie. Wszystko co w jakikolwiek sposób jest z tym niezgodne, musi być wyeliminowane. Dlatego Jacobi mówił, że interesem nauki jest, żeby Boga nie było. Horkheimer z kolei pisał, że oświecenie za jeden ze swoich istotnych składników uznało eliminację religii jako zinstytucjonalizowanej mitologii⁵¹. Nauka zmierza ku obrazowi świata jako świata całkowicie zinstrumentalizowanego w tym sensie, że wszystko daje się opisać, uporządkować, wyprodukować na mocy znajomości warunków powodujących kształtowanie tego, o co w ogóle i w szczególności w nauce może chodzić. Każda jej niemoc w tym względzie byłaby nieobliczalnym dla niej zagrożeniem. Totalność nauki, a zatem i totalizacja świata jest stałym jej celem i zamiarem. Znajdujący się w stałym postępie świat musi być takim zbiorem obiektów poddającym się operacjom przez naukę opisanym i przez to umożliwiającym nauce osiągnięcie tego, co jest określone jako korzyść, pożytek, zaspokojenie, utwierdzenie, bezpieczeństwo życia najszerzej rozumiane itp.⁵².

⁴⁹ *JW*, Bd. 2, s. 52, 319.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Warszawa 2007, s. 42–43.

⁵² *JW*, Bd. 3, s. 384–385.

Oto znakomicie trafna wypowiedź Jacobiego na temat odczarowania świata zawarta w przedmowie do jego wszystkich pism: „Nawet wspaniałość i majestat nieba, które jeszcze rzucają na kolana modlącego się naiwnie człowieka, nie porywają umysłu znawcy mechaniki, która porusza te ciała, utrzymuje je w ruchu, bo sama je też utworzyła. Jego nie zdumiewa już przedmiot, chociaż ten jest nieśkończony, lecz tylko ludzki intelekt, który w Koperniku, Gassendim, Newtonie i Laplasie potrafił wznieść się ponad przedmiot, dzięki nauce położyć kres cudom, niebo obrabować z bogów, wszechświat odczarować”⁵³. To wszystko, co wiąże się z wiarą, religią, z przeżywaniem świata charakterystycznym jeszcze dla renesansu, któremu natura jawiła się jako niezmiernie bogactwo zagadek i tajemnic, ukrytych jakości – cały ten świat szesnastowieczny, siedemnastowieczny i po części osiemnastowieczny ginął już wyraźnie na oczach Hamanna i Jacobiego. Powoli okazywało się, że w świecie nie ma niczego tajemnego, majestatycznego, wspaniałego, a jeśli można znaleźć owe „zaczarowane” reakcje, to tylko przez zapomnienie i niewiedzę, bowiem ostatecznie wszystko daje się sprowadzić do tego, co użyteczne, wyprane z tego, co tajemnicze. Urok, podziw, wspaniałość, majestat znają jeszcze ci, dla których nie istnieje nauka albo istnieje w ograniczonym jedynie zakresie. – Trafnie zauważył to Schelling, pisząc, że według Jacobiego „powierzchnownie uprawiana filozofia pozostawia jeszcze cień uznania Boga”⁵⁴. Kto zaś zna naukę, dla tego świat jako zbiór rozporządzalnych utylitarnie rzeczy jest i musi być odczarowany, bo nie widzi się w nich prawie nic poza tym, że są przedmiotami manipulacji. Jeżeli nie jest to myśl ogarniająca całą rzeczywistość nauki, to ku takiemu coraz bardziej bezwzględnemu odczarowaniu świata zmierzają nauka i nie wydaje się, by cokolwiek mogło jej w tym przeszkodzić.

Inspirując się wynikłą ze świadomości dokonań Kanta postawą obrzydzenia Hamanna wobec dotychczasowej metafizyki oraz – z powodu Wolffiańskiej nauki – wobec łacińskiej ontologii, a także jego krytyką deformującego rzeczywistość rozumu i zbudowanych dzięki niemu nauk oraz prowadzącego do arbitralnych rezultatów abstrakcyjnego ujmowania świata rzeczy, Jacobi jest jednym z pierwszych krytków tego, co – jak wskazywano – w XX stuleciu nazwane zostało rozumem instrumentalnym, który stał się narzędziem powszedniego władztwa nad całością istnienia. Horkheimer i Adorno w swojej podstawowej intencji nie wychodzą poza ośrodkową myśl Jacobiego, jakkolwiek rozwinęli ją, skonkretyzowali o tyle, o ile dana im była znajomość nowej ponadstuletniej historii ludzkiej, a także powstałych w tym czasie koncepcji życia społecznego i jego wynaturzeń. Natomiast w przeciwieństwie do Horkheimera i Adorna źródłem czy podglebiem Jacobiego krytyki instrumentalizacji nauki i odczarowania świata jest również inny aniżeli już wymieniony aspekt myśli Hamanna, ten, dzięki któremu – jak pisał Berlin –

⁵³ *Ibidem*, Bd. 2, s. 52.

⁵⁴ *Denkmal*, s. 40.

stanowi on „nieusuwalne ogniwo” nowożytnego egzystencjalizmu⁵⁵. Będąc więc i w tym względzie dłużnikiem swojego przyjaciela, Maga Północy, Jacobi potrafił z całą ostrością, niesłuchanie dobitnie i przede wszystkim ze świadomością konsekwencji wyrazić podstawową dla swojego egzystencjalizmu myśl o niepojmowalności odniesienia tego, co naturalne, do tego, co nadnaturalne. I w tym punkcie ujawnia się też fundamentalna niezgodność zapatrawań Jacobiego i Schellinga, Schelling bowiem zdecydowanie obstawał przy prawomocności nauki i przyszłym rozwoju metafizyki, czy – jak sam mówił – naukowej filozofii. Że jednak była to tylko wiara, przekonują o tym dalsze osiągnięcia filozoficzne Schellinga, nieowocne w tym względzie, a także w gruncie rzeczy późniejsze dzieje filozofii. Dzisiaj określenie „filozof naukowy” może wzbudzać – chyba jest to najmniej krytyczna opinia – połażliwą ironię.

Atoli Jacobi, polemista i partacz – jak określił go Schelling – okazał się zaskakująco współczesny, nie tylko ze względu na swój egzystencjalizm. Utorował bowiem drogę rozwiązaniu, które szeroko się upowszechniło, stało się zdecydowanie dominujące jako wyraz tego, do czego filozofia dochodziła nieomal przez dwa stulecia. Rozwiązanie to znajdujemy u jednego z najwybitniejszych filozofów współczesnych, Leszka Kołakowskiego, który w omawianych tu kwestiach reprezentuje w istocie takie same rozstrzygnięcia, jakie zostały sformułowane przez Fryderyka Jacobiego.

Po pierwsze, odnosi się to do sprawy dla myśli Jacobiego podstawowej: chodzi mianowicie o możliwość poznania tego, co absolutne, boskie, nieskończone, bezwarunkowe. Kołakowski formułuje to następująco: „[...] oczywiście prawdą jest, że istnienie Boga nie stanowi i nigdy nie będzie stanowić empirycznej hipotezy, którą w sposób niezawodny można by sprawdzić metodami naukowymi. Jest to trwała sytuacja, w której się znajdujemy, kwestia zasady, a nie tymczasowy niedostatek wiedzy. Nie istnieje żadne logicznie dopuszczalne przejście od wiedzy empirycznej – jakkolwiek można by ją rozszerzać – do nieskończoności, nie mówiąc już o przejściu do działającej celowo, osobowej opatrności”⁵⁶. Nawet główna teza Jacobiego w sformułowaniu Schellinga, że „nie istnieje żadna naturalna filozofia tego, co nadnaturalne”, głosi to samo, co ostatnie cytowane zdanie Kołakowskiego. Takie konkluzje są nieodparte dla niego, znakomitego znawcy Pascala i Lutra, filozofii i nauki XVII w., a także kwestii nauki i wiary w obrębie całej filozofii europejskiej. I były również nieodparte dla Jacobiego, śledzącego historię nauki od czasu Franciszka Bacona, a także świadomego tego – by użyć słów Leszka Kołakowskiego dla charakterystyki stanowiska Jacobiego – „że treść naukowych twierdzeń i metody ich uzasadniania są całkowicie obojętne wobec »kwestii Boga«”⁵⁷. Tak na przykład Jacobi nie zajmował się dowodami istnienia

⁵⁵ I. Berlin, *op. cit.*, s. 53.

⁵⁶ L. Kołakowski, *Czy Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 60.

⁵⁷ *Ibidem*.

Boga, uznając to za zajęcie całkowicie bałamutne. Jest on jednym z najbardziej konsekwentnych myślicieli, dla których rozdział wiary i wiedzy o absolutie jest kwestią niepodlegającą dyskusji, podstawą do oznajmienia, że wiele z tego, co uchodziło za prawomocne badania i rozważania w sferze nauki i filozofii, przestało mieć jakiekolwiek znaczenie.

Pogląd, że niemożliwa jest wiedza o Bogu, oznacza dla Kołakowskiego, że „»[t]eologia naukowa« jest jednak zabobonem”⁵⁸. Koncepcja Jacobiego mieści w sobie takie ujęcie teologii jako zabobonu, ale konsekwencje owego twierdzenia o niemożliwości przejścia od wiedzy empirycznej do wiedzy o Bogu mają dla niego zdecydowanie szerszy zakres i radykalnie mocniejszy charakter aniżeli dla Kołakowskiego. Teologia naturalna jest nie tylko zabobonem, jest też idolatrią. Jacobi pisał: „[...] uprawiam bałwochwalstwo z pomocą obrazów z drewna i kamienia, czy z pomocą ceremonii, cudownych opowieści, gestów i imion, czy też z pomocą pojęć na wskroś filozoficznych, samych tylko znaków, pustych tworów wyobraźni”⁵⁹. Jednolite co do swej istoty bałwochwalstwo może przybierać bardzo różne postaci. Teologia naturalna niczym się w istocie nie różni od innych, „mniej wyrafinowanych” form bałwochwalstwa.

Po drugie, relacje między nauką a wiarą są konsekwencją pierwszego podstawowego rozstrzygnięcia o niedostępności wiedzy o Bogu. Nauka i wiara pozostają radykalnie i nieodwołalnie oddzielone od siebie. Wierzymy – mówił Jacobi – bo nie posiadamy wiedzy. Jest to nasz stan, którego my jako istoty skończone nie możemy w żaden sposób zmienić. Zatem – i to już mówi Kołakowski, wyrażając zarazem pogląd Jacobiego – jeżeli wiara usiłuje zajmować miejsce nauki, wykorzystywać jej metody, niczego nie osiągnie, bowiem degraduje siebie do roli pseudonauki. „Unaukowienie” wiary, obarczenie jej funkcjami, które spełnia nauka, a więc dowodzenie jej prawd, uczynienie jej prawdziwą na wzór nauki, jest nie do wykonania, naiwne, skazujące ją na bezsilność i na kompromitujące ją rozstrzygnięcia kwestii naukowych⁶⁰. Ten rozdział nauki i wiary jest równie konstytutywny i ważny dla Jacobiego i Kołakowskiego. To jest także ich odpowiedź na podstawowe pytania filozoficzne o możliwość i granice wiedzy, o sens istnienia, o możliwość i charakter odniesienia bytu ludzkiego do absolutu. Jest to z pewnością – jak już wskazywano – wyraz ich zakorzeniania w pewnej tradycji filozoficznej, choć naiwnością byłoby ograniczyć się do tego wyjaśnienia głoszonych przez nich poglądów.

Trzecia sprawa dotyczy zagadnienia istnienia Boga na gruncie nowożytnej nauki. Zdaniem Kołakowskiego, twierdzenie, że rozwijająca się nauka ruguje ze swego obszaru Boga, „wydaje się niewiarygodne” z wyluszczonego już powodu:

⁵⁸ *Ibidem*, s. 62.

⁵⁹ *JW*, Bd. 3, s. 51–52.

⁶⁰ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 62.

nasza wiedza nie sięga absolutu. Wszelako chodzi Kołakowskiemu nie o naukę jako taką, lecz o tzw. scjentyzm racjonalistyczny, który z zewnątrz wprowadza do nauki „hierarchię wartości”. „W tej hierarchii – pisze Kołakowski – dobra doczesne, których wytwarzanie jest główną funkcją nauki jako instytucji społecznej, uchodzą za wartości *par excellence*. Naturalną kolejną rzeczą Bóg zostaje wykluczony ze scjentyistycznego obrazu świata, ponieważ wykluczone zeń jest wszystko, czego nie da się wykorzystać w ludzkim dążeniu do opanowania przyrody”⁶¹. Jest pewna różnica w ujęciu nauki przez Jacobiego i Kołakowskiego. Jacobi wyraźnie sugeruje, że wartości splecione z nauką są jej naturalnym wykwitem, czymś, co należy do istoty nauki, zwieńczeniem jej pełni, podczas gdy dla Kołakowskiego scjentyzm „nie jest ani konsekwencją nauki”, „ani jej społecznym następstwem”, ale też ich powiązanie nie ma charakteru przypadkowego⁶². Jednak niezależnie od tego, jak te kwestie są rozstrzygnięte, Jacobi i Kołakowski nie mają wątpliwości, że nauka w swoim społecznym kształcie nie jest uprawniona do wygłaszania twierdzenia o nieistnieniu Boga. Twierdzenie to jest dla nich obu twierdzeniem, które nie mówi o rzeczywistym istnieniu czy nieistnieniu Boga, nie jest kwalifikowane ze względu na to, czy jest prawdą albo fałszem. Po prostu z uwagi na to, o co chodzi nauce, istnienia Boga jest zbędne, niepotrzebne, wprowadzające do niej zamęt i utrudniające realizację jej celów, tzn. – jak mówi Kołakowski – „dóbr doczesnych”; innymi słowy – jak pisze Jacobi – interesem nauki jest, żeby Boga nie było. Twierdzenie o nieistnieniu Boga nie jest zatem twierdzeniem z zakresu ontologii.

W opisanych tu trzech kwestiach – niemożliwości poznania absolutu, nieusuwalnego oddzielenia od siebie nauki i wiary oraz „nieistnienia” Boga dla nauki – poglądy Jacobiego i Kołakowskiego są nie tylko zbieżne, ale wręcz tożsame. W takim ich ujęciu Kołakowski nie wychodzi poza konstatacje Jacobiego. Natomiast Jacobi jest znacznie bardziej radykalny w pojmowaniu następstw rozstrzygnięć dwu pierwszych zagadnień. Dla odsłonięcia tych różnic przydatna jest jeszcze jedna myśl Kołakowskiego, którą kończy on rozważany tutaj jego artykuł: „Lecz absolut nigdy nie może ulec zapomnieniu. To że o Bogu zapomnieć nie sposób, czyni Go obecnym nawet w odrzuceniu”⁶³. Ta myśl o „obecności Boga w odrzuceniu” jest szczególnie bliska Jacobiemu, znakomicie oddaje to, o co mu chodziło, gdy mówił o „wiedzy niewiedzy o Bogu”. Otóż owe konsekwencje, o których wspomniano, można by przyrównać do konsekwencji, jakie wyprowadzali mistycy z głoszonych przez siebie takich samych lub bardzo pokrewnych sobie teorii: jedni z nich całkowicie odrzucali wszystkie zewnętrzne środki jako wyraz postawy religijnej, wiary; inni zaś w mniejszym

⁶¹ *Ibidem*, s. 61.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*, s. 70.

lub w większym stopniu środki te akceptowali. Jacobi jest tym, który z tezy, że nie ma przejścia od natury widzialnej do nadnatury, Boga, wysuwa wniosek, czy przyjmuje na jej podstawie, że wszystkie widzialne środki w sprawach wiary nie mają żadnego znaczenia, są jak zawiązany na chustce węzeł, który może mi równie dobrze mówić, że mam wspomóc bliźniego lub popełnić morderstwo⁶⁴. Kołakowski zaś akceptuje widzialne chrześcijaństwo, mając świadomość jego wad i zalet. Jacobi jest konsekwentny. Jeżeli zaś Kołakowski głosi pochwałę niekonsekwencji, to też jest konsekwentny.

⁶⁴ *JW.*, Bd. 3, s. 307, t. 6, s. 240.

Rozdział drugi

SPÓR O FILOZOFIĘ TOŻSAMOŚCI

Spór między Schellingiem a Jacobim jest rozpoznawalny w literaturze jako spór o rzeczy boskie. Wszelako rozpoznawalność sporu nie pokrywa się z jego znajomością. W jego obszar z reguły nie wchodzi historycy zajmujący się tymi dwoma myślicielami niemieckimi. W przygotowanym przez Jaeschkego – przywoływanym w poprzednich rozważaniach – zbiorze artykułów *Spór o rzeczy boskie* tylko trzy z nich są poświęcone kwestii tytułowej. W gruncie rzeczy podstawowa kontrowersja, czy filozofia tożsamości jest czy nie jest ateizmem, nie została poddana w miarę rozwiniętym badaniom. Ponieważ system tożsamości jest w Polsce prawie nieznany – i w ogólności jest to najmniej znana koncepcja Schellinga – w pierwszej części tego rozdziału omówiony został system tożsamości Schellinga, dla ułatwienia zrozumienia dalszych rozważań, na które składają się: 1) sformułowany przez Jacobiego wobec tego systemu zarzut ateizmu opisany jako pewna konsekwencja w obrębie pola teoretycznego filozofii Kanta, Fichtego i Schellinga; teoria wiedzy Fichtego jako pierwsza córka, system tożsamości jako druga córka filozofii krytycznej Kanta; 2) budzące istotne wątpliwości odparcie tego zarzutu przez Schellinga; 3) błędny i nierzetelnie postawiony przez Jacobiego Schellingowi zarzut ateizmu na podstawie jednego zdania z jego mowy akademickiej o stosunku sztuk plastycznych do natury; 4) odwołujące się do nauki Spinozy, sformułowane przez Jacobiego uzasadnienie niemożliwości przejścia na gruncie zasad filozofii tożsamości, od tego, co wieczne i absolutne, do świata rzeczy skończonych; 5) opis dokonanych przez Schellinga deformacji własnych poglądów ze względu na cele polemiczne.

2.1. Filozofia tożsamości Schellinga

Sam Schelling w *Darstellung meines Systems der Philosophie* z 1801 r., pierwszej rozprawie otwierającej jego nową koncepcję filozoficzną, już na początku stwierdza, że jego dotychczasowa twórczość filozoficzna, znana jako dwie różne koncepcje: filozofia transcendentalna i filozofia przyrody, nie są dwoma samymi w sobie ukształtowanymi poglądami. Istnieje bowiem coś trzeciego, co w mniemaniu Schellinga jest jego prawdziwą filozofią, a owe dwie publicznie znane koncepcje są jedynie sposobami ukazania jej z dwu różnych perspektyw, dwu stron, czy też przedstawieniem jej dwu różnych konsekwencji. Nie zmienia

to faktu, że były to jednostronne przedstawienia. Schelling wyznaje przy tym, że to, co dla niego było i jest filozofią w sensie właściwym, „filozofią samą”, co być może było po trosze znane interesującym się tymi zagadnieniami, od dawna nie było identyfikowane przez niego ani z filozofią transcendentálną, ani z filozofią przyrody. Zatem Schelling – jak sam to stwierdza – opracowywał dotąd jedynie owe „różne strony”, różne części swojej właściwej filozofii i tylko nieśmiałość powstrzymywała go przed wystąpieniem z całościową konstrukcją swojej teorii, z systemem, który jest podstawą owych znanych już dwu części filozofii, ich wyjaśnieniem i uzasadnieniem. Tak oto Schelling przystępuje teraz do realizacji programu swojej nauki, która już uprzednio została obmyślona, ale ukazana z dwu różnych punktów widzenia, które wszelako nie były wystarczające do tego, by niewtajemniczony czytelnik mógł sobie choćby wstępnie i w przybliżeniu wyobrazić ową całościową wizję „systemu filozofii samej”¹.

Jakkolwiek filozofowanie młodego Schellinga wyrastało z fichteńskiego transcendentalizmu, to wydaje się, że od początku przybrało postać deformującą teorię wiedzy. Fichte, jak pisał Fuhrmanns, był tylko „stacją” na drodze filozoficznego rozwoju Schellinga². Zdaniem zaś Panasiuka, „Schelling nie trzymał się ściśle wytyczonych przez Fichtego rygorów metody transcendentalnej”³. Teoria wiedzy Fichtego stanowi w znacznym stopniu już tylko negatywny punkt wyjścia dla systemu tożsamości. System fichteński, wbrew jego treści, był odczytywany przez Schellinga jako subiektywizm, jako idealizm subiektywny ujęty w formułę „Ja jest wszystkim”⁴. Hegel określił ten pogląd jako teorię „subiektywnego podmiotu – przedmiotu”. O tyle też dobrze rozumiał Schellinga, gdy pisał: „To [subiektywny podmiot – przedmiot – J.P.] potrzebuje dla swojego uzupełnienia obiektywnego podmiotu – przedmiotu, tak że absolut przedstawia się w każdym z nich obu, całkowicie znajduje się tylko w obu razem, jako najwyższa synteza – w zniszczeniu obu, o ile one są przeciwstawione, jako ich absolutny punkt indyferencji zawiera oba w sobie, oba rodzi, i sam się z obu rodzi”⁵.

Schelling określa swoje stanowisko jako idealizm obiektywny, wedle którego wszystko, co istnieje, jest Ja⁶. Nie pokazuje on jednak, jak to nowe stanowisko, scalające jego dotychczasowe ujęcie filozofii z dwu stron, daje się wyprowadzić właśnie z filozofii transcendentalnej i filozofii przyrody. Mówiąc inaczej, nawet gdyby owa więź analityczna istniała między filozofią transcendentálną i filozofią natury z jednej strony, a owym nowym stanowiskiem opisanym jako filozofia tożsamości z drugiej strony, to jednak Schelling nie stara się jej odtworzyć ani pójść tą drogą.

¹ F.W.J. Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, T. I, Bd. 4, Stuttgart, Augsburg 1856–1861, s. 107–108. Dalej, cytując to wydanie i tę jego część, podajemy *SW* i numer tomu.

² H. Fuhrmanns, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954, s. 32.

³ R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 60.

⁴ *SW*, Bd. 4, s. 109.

⁵ G.W.F. Hegel, *Jenaer Schriften*, Berlin 1972, s. 82.

⁶ *SW*, Bd. 4, s. 109.

Trudno w szczególności byłoby zrekonstruować przejście od filozofii transcendentalnej do tej nowej teorii filozoficznej, która jest *par excellence* doktryną ontologiczną. Ryszard Panasiuk pisał w tej kwestii: „O ile bowiem transcendentalizm jest sposobem poznania rzeczywistości nakazującym wychodzenie od Ja (Ja transcendentalnego, które nie jest wszakże Ja absolutnym, odseparowanym od empirycznych podmiotów, ale ich wspólną podstawą) i wznoszenie się ku przedmiotowi w budowaniu wiedzy, o tyle Schelling w swoim wykładzie systemu zaczyna od absolutu. I to jest właśnie radykalne zerwanie z transcendentalizmem, zejście z drogi, którą wytyczyli Kant i Fichte⁷. Wstępnie przeto można zanotować, że pogląd Schellinga, jakoby jego filozofia tożsamości zawierała w sobie podstawę dla filozofii transcendentalnej i filozofii natury, musi być zakwestionowany. Wydaje się, że Schelling raczej buduje nową filozofię, aniżeli rozwija dotychczasową, odnajdując jej bardziej źródłową postać i jej ugruntowanie. I jeżeli nawet Schelling w systemie tożsamości nawiązuje do swoich wcześniejszych koncepcji i poglądów na naturę, to ujęcie natury jako takiej w obrębie filozofii tożsamości zasadniczo zmienia jej status.

Schelling nie akceptuje więc rozwiązań kantowskich. W tej postawie wobec twórcy transcendentalizmu Jacobi i Schelling pozostają ze sobą zgodni, przy czym to Schelling wykorzystuje krytykę kantowskiego rozumu głoszoną przez Jacobiego, a także podziela jego przekonanie o połowiczności dokonań Kanta, który, demontując metafizykę, nie pozostał równie radykalny wobec własnych poczynąń filozoficznych. Schellingowi chodzi więc o to, że Kant, podejmując krytykę dogmatyzmu, sam wszelako nie wyzwolił się całkowicie od niego, bowiem nie krytycznie, ale właśnie dogmatycznie przyjmował to, co było dla niego wiedzą zasługująca na miano filozofii⁸. W istocie jest to zgodne z tym, co myślał Hegel na temat prawomocności filozofii Kanta: zamierzenie Kanta jest niewykonalne, nie ma wszak żadnych gwarancji, żadnej pewności co do reguł, jakimi posługuje się rozum; niepodobna przyjąć, by rozum ustalał własne reguły i kryteria ich ważności, by określał swoje granice i swoją prawomocność. Innymi słowy, rozum sam ustala reguły, którym podlega, nie mając gwarancji niezawodności reguł stosowanych w tej procedurze. Ten zarzut błędnego koła sformułowany przez Hegla znaczy to samo, co sformułowany przez Schellinga zarzut dogmatycznego ustanowienia przez Kanta własnej pozytywnej filozofii.

Krytyka Kanta w tamtej epoce była szersza i ostrzejsza, aniżeli przedstawia to pogląd ukształtowany później i konserwowany do dzisiaj. Padają zarzuty mocne, na przykład taki, że Kant dokonuje eutanazji rozumu. Znacznie więcej mówi się jednak o postulatywnym charakterze nauki Kanta, a w szczególności jego teologii⁹. Zdaniem Schellinga, ten charakter filozofii królewieckiego myśli-

⁷ R. Panasiuk, *op. cit.*, s. 60.

⁸ Por. Ch. Iker *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, Berlin, New York 1994, s. 143.

⁹ Por. H. Timm, *Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971, s. 70–71.

ciela sprawia, że w jednej części bazuje ona na negacji, w drugiej zaś przyjmuje jako pozytywność to, co skończone, a więc Kant w swojej nauce nie różniącej się istotnie od dogmatyzmu, wprost, niejako bezrefleksyjnie ustanawia zasady, wedle których myślenie wychodzi od tego, co warunkowe i skończone¹⁰.

Owa krytyka Kanta wynikała po części z tego, że w tamtej epoce funkcjonował pewien model i kryterium uprawiania filozofii. Dokonało się to za sprawą myśli Spinozy, którego do wielkiej filozofii wprowadził Jacobi swoim dziełem z 1785 r. *O nauce Spinozy w listach do pana Mojżesza Mendelssohna*. Spinoza nie jest już „zdechłym psem”, jak pisano o nim dziesiątki lat wcześniej, lecz tym, który wytycza szlaki czy raczej stanowi wzorzec traktowania filozofii. Stosowanie się do niego nobilituje filozofa. Hegel powiedział wprost i zdecydowanie: „Spinoza jest najważniejszym punktem nowożytnej filozofii: albo spinozizm, albo żadna filozofia”¹¹. W ogóle w pierwszej połowie XIX stulecia daje się zauważyć tendencja, która wyrażała się w próbach kojarzenia transcendentalizmu z nauką spinozjańską, co szło w kierunku jakiejś filozofii Jednego, nadającego temu, co istnieje, pewną integralność. Schelling także reprezentuje tę tendencję, ale jedynie w zamierzeniach, planach czy w nieprecyzyjnym, a raczej nieadekwatnym odczytaniu sensu swoich dokonań teoretycznych w chwili, gdy przystępuje do tworzenia filozofii tożsamości.

W sensie ogólnym do tego stylu epoki należy również Fichte, w którego pismach znajduje się być może klucz do zrozumienia tego, jak Jacobi pojmował i oceniał filozofię tożsamości Schellinga. Otóż Fichte dosłownie powtarza opinię Jacobiego o filozofii Spinozy jako systemie od wewnątrz, immanentnie nie do podważenia, systemie „całkowicie konsekwentnym i niewywrotnym”¹². Pokrewieństwo własnej filozofii z nauką Spinozy Fichte ceni sobie niezmiernie wysoko, pisze bowiem: „Tę najwyższą jedność Spinozy odnajdujemy ponownie w Teorii Wiedzy – ale nie jako coś, co jest, lecz jako coś, co przez nas ma być wytworzone, choć wytworzone być nie może”¹³. „Zauważmy jeszcze – dodaje Fichte – że ten, kto przekracza owo <<Ja jestem>>, z konieczności musi dojść do spinozyzmu”¹⁴. Fichte ma tu na myśli pokrewieństwo z nauką spinozjańską, które znajduje wyraz w części praktycznej jego teorii wiedzy. Ale znacznie mocniej ujawnia się ono w jej drugiej części: „W istocie – pisze Fichte – teoretyczna część naszej Teorii Wiedzy – rozwijana także tylko z obu zasad naczelných, jako że zasada pierwsza ma tu ważność jedynie regulatywną – naprawdę jest, jak się w swoim czasie okaże, systematycznym spinozyzmem, tyle tylko, że jedyną najwyższą

¹⁰ J.G. Fichte *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M.J. Siemek, t. 1, Warszawa 1996, s. 97.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1971, s. 163–164.

¹² J.G. Fichte, *op. cit.*, s. 97.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 97.

zasadą jest tutaj samo Ja każdego”¹⁵. Zatem Fichte, nawiązując i korzystając ze Spinozy, ani na jotę nie wycofuje się ze swojego transcendentalizmu i koncepcji Ja jako nieitożsamego z podmiotem zbiorowym, koncepcji „Ja każdego”, bo poza jednostkową świadomością nie ma ono żadnego innego istnienia, a więc Ja, które w żaden sposób nie może być utożsamione z absolutem, tzn. owo Ja może być dane każdemu człowiekowi, o ile zdoła on odsłonić je w sobie.

Już teraz widać, że Ja fichteańskie i Ja we wspomnianym już ujęciu Schellinga należą do całkowicie różnych porządków, niesprowadzalnych do siebie, w istocie niemających ze sobą żadnych punktów wspólnych. Nowa filozofia Schellinga nie może być kontynuacją transcendentalizmu czy nawet ujawnieniem jej głębiej leżących podstawy. Punktem wyjścia rozważań Schellinga jest absolut i tylko od niego rozpoczynając da się zbudować filozofię, która ogarnia opis wszelkiego bytu, a więc według Schellinga zaczynać trzeba od bytu i to bytu absolutnego. W istocie Schelling od początku swojej twórczości orientował się przede wszystkim na absolut jako to, co pierwsze, poprzez które można wytłumaczyć wszystko, co realne. O ile absolut jest dostępny dyskursywnemu poznaniu ludzkiemu, teza ta nie wydaje się budzić wątpliwości.

Schellingowi jako wyjście – by przypomnieć słowa Fichtego – „po przekroczeniu Ja” jawi się spinozizm, tzn. monizm typu spinozjańskiego. Ujęcie filozofii jako monizmu daje możliwość zrozumienia świata, dla naturalnej świadomości bowiem świat uchodzi za mnogość heterogenicznych bytów. Monizm ten pojmuje absolut jako to, co bezwarunkowe, i jako takie jako warunek wszystkiego innego, ponieważ tylko w ten sposób pojęcie absolutu zachowuje właściwy sens. Wynika z tego, że takie ujęcie absolutu i świata sprawia neutralizację, wzięcie w nawias „naturalnego”, zdroworoządkowego czy nawet naukowego rozumienia świata, o ile świat dany w bezpośredniej percepcji jest przedmiotem naszego badania, niepretendującego do konstrukcji powszechnie ważnej ontologii. Tak więc absolut jako to, co bezwzględnie pierwsze, musi poprzedzać wszelkie myślenie, wszelką samowiedzę. Filozofia musi przeto zaczynać od absolutu jako niczym niezapośredniczonego, jako czystej źródłowości wszystkiego. Znaczy to także, że filozofia nie może dochodzić w swoim intelektualnym biegu do absolutu, znajdować go na drodze swoich rozważań, czyli nie może traktować go jako wyniku – takie nieakceptowane przez siebie postępowanie i takie stanowisko nazywa Schelling dogmatyzmem¹⁶.

Najważniejsze dzieła Schellinga z zakresu filozofii tożsamości to *Darstellung meines Systems der Philosophie* z 1801 r. oraz *System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere* z 1804 r.¹⁷. Pozostałe mają charakter mniej

¹⁵ *Ibidem*, s. 123.

¹⁶ *SW*, Bd. 6, s. 151–152.

¹⁷ F.W.J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, w: *SW*, Bd. 4, s. 105–212; F.W.J. Schelling, *System der gesamten philosophie und Naturphilosophie insbesondere*, w: *SW*, Bd. 6, s. 131–576.

systematyczny, po części dopełniający, wyjaśniający niektóre kwestie zawarte w rozprawie inauguracyjnej tę nową teorię Schellinga. Bez wątpienia dzieło z 1804 r. stanowi najpełniejsze przedstawienie filozofii tożsamości, najbardziej systematyczne i rozwijające jej podstawowe kwestie. Widać tu, że Schelling jeszcze raz przemyślał swoją koncepcję, dając dzieło najbardziej dojrzałe. Jakkolwiek podstawowe założenie nauki o tożsamości pozostało w gruncie rzeczy takie samo, jakie zawierała *Darstellung meines Systems der Philosophie*, to jednak pewne zmiany w ujęciu problemów w późniejszych rozprawach są istotne, związane na przykład z odwołaniem się do platońskiej koncepcji idei czy ze znacznie szerszym przedstawieniem zagadnienia sposobu istnienia rzeczy w relacji do absolutu, co wydaje się mieć źródło m.in. w modyfikacji ujęcia poznania dotyczącego absolutnej rzeczywistości. Zatem podstawą scalającą nasze omówienie filozofii tożsamości Schellinga jest owa rozprawa z 1804 r.; będzie ono dopełnione odwołaniem się do wcześniejszych rozpraw, o ile okaże się to w jakiś sposób potrzebne do zrozumienia i interpretacji filozofii tożsamości.

Schelling postępuje zgodnie z antydogmatycznym – w swoim rozumieniu – przekonaniem o bezwartościowości koncepcji absolutu jako rezultatu uzyskanego na drodze myślenia, tak jak to się dzieje na przykład w teologii naturalnej, zakładającej, że zrozumienie świata implikuje tezę o istnieniu absolutu, który z tej racji nabiera pewnych niekwestionowalnych znamion. Schelling w istocie powtarza argumenty Jacobiego przeciwko tak rozumianemu dogmatyzmowi, wedle którego z tego, co skończone, wnosimy o istnieniu tego, co nieskończone, a absolut jest tym, co „wynioskowane” przez filozofię. Takie ujęcie absolutu jako bytu najwyższego w szeregu bytów, jako pierwszej przyczyny w ciągu przyczyn i skutków, nie spełnia schellingiańskiego pojęcia absolutu. Ten po spinozjańsku pojęty absolut jest wszystkim, a nie tym, co najwyższe i najdoskonalsze pośród bytów. Poza absolutem nie istnieje nic i nic istnieć nie może. Ponieważ Bóg jest wszystkim, nie ma niczego jako skutku, którego przyczyną byłby Bóg. I z tego samego powodu absolut nie jest na przykład źródłem w znaczeniu plotyńskim, z którego cokolwiek mogłoby wypływać¹⁸. Jakkolwiek istnieje pewna różnica w pojmowaniu absolutnej rzeczywistości między pismem z 1801 r. (absolutny rozum) a pismem z 1804 r. (Bóg), to twierdzenie o niej zawarte w pierwszym z nich jest w zupełności akceptowane przez Schellinga w drugim piśmie. Tak więc w 1801 r. Schelling pisał: „Podstawowym błędem wszelkiej filozofii jest założenie, że absolutna tożsamość wystąpiła z siebie, i dążenie, by wytłumaczyć, w jaki sposób dochodzi do tego wystąpienia. Absolutna tożsamość nigdy nie przestała być absolutną tożsamością, i wszystko, co jest, nie jest, w sobie rozważane, nawet zjawiskiem absolutnej rzeczywistości, lecz nią samą, i ponieważ dalej naturą filozofii jest rozumienie rzeczy tak, jak one są w sobie, tj. o ile są one nieskończone i samą absolutną tożsamością, przeto prawdziwa filozofia stanowi dowód, że absolutna

¹⁸ *SW*, Bd. 6, s. 152.

tożsamość (to, co nieskończone) nie wystąpiła z siebie samej, i wszystko, co jest, o ile ono jest, jest nieskończonością, twierdzenie, które ze wszystkich dotychczasowych filozofów poznał tylko Spinoza, chociaż nie dostarczył na to w całości dowodu ani nawet nie wypowiedział tak wyraźnie, żeby nie był prawie powszechnie w tym względzie źle rozumiany¹⁹.

To od czego wychodzi filozofia, która chce uniknąć dogmatyzmu, jest właśnie „absolutna tożsamość tego, co afirmujące, i tego co afirmowane, albo podmiotu i przedmiotu”²⁰. Tak więc nie istnieje na przykład podmiotowość jako taka i przedmiotowość jako taka. Założenie samoistności bytowej przedmiotu wobec podmiotu, istnienie przedmiotu poza podmiotem, na zewnątrz niego, nieuchronnie uniemożliwiałby wszelką wiedzę o czymkolwiek. Zatem wiedza oparta na owym odróżnieniu i oddzieleniu podmiotu i przedmiotu musi z istoty swej być nieosiągalna, bowiem – jak wyraża się Schelling – nie możemy wiedzieć niczego, co jest poza wiedzą, co nie jest wiedzą. Stąd właśnie nieuchronna dla możliwości poznania jest konstatacja pierwotnej tożsamości, równości, jedności podmiotu i przedmiotu. Nieprzyjęcie tej tożsamości podmiotu i przedmiotu uznaje Schelling za rezultat ludzkiej subiektywności i skończoności²¹. Formuluje on swoje stanowisko bardzo dobitnie: „Nie istnieje prawdziwie i w sobie żaden podmiot, żadne Ja, zatem nie istnieje także żaden przedmiot, żadne Nie – Ja”²².

Prawdziwie istnieje, jest bytem jedynie Bóg jako absolutna tożsamość wszystkiego, co jest. Zatem to, co należy do bytu, czemu przysługuje rzeczywistość, stanowi Boga. Wszystko, co istnieje jest i musi być Bogiem, to zaś, co nie jest bytem Boga, po prostu nie jest bytem. Bóg jako absolutna tożsamość jest właśnie bytem bezwarunkowym, od niczego niezależnym, istniejącym na mocy swej istoty, tzn. na mocy nierozdzielności jego istoty i bytu. To zaś oznacza – jak mówi Schelling – niemożliwość „zniesienia”, zanegowania tej jednej, jedynej rzeczywistości, jednego bytu samego w sobie, który nie ma niczego poza sobą²³.

Schelling bardzo rygorystycznie formuluje swoją naukę o wszechjedności wszystkiego, co istnieje, o jedyności jednego bytu, bytu Boga jako absolutnej tożsamości. Ta jedność wszystkiego jako absolutna tożsamość jest jedną, prostą, niezłożoną, wszechogarniającą substancją. Niczego nie można w niej rozróżnić, odróżnić coś od czegoś jako jej składników, bowiem wszystko jest w niej takie samo, tym samym, a więc jest ona pozbawiona jakichkolwiek części, elementów, członów, czegoś, co wprowadziłoby do niej nieciągłość, czegoś, co ustanowiłoby w niej coś obok czegoś i coś po czymś, co sprawiłoby, że stałaby odarta ze swej prostoty, wyzbytej wszelkiej jednolitości, jednakowości

¹⁹ *SW*, Bd. 4, s. 119–120.

²⁰ *SW*, Bd. 6, s. 155–156.

²¹ *Ibidem*, s. 138–139.

²² *Ibidem*, s. 140.

²³ *Ibidem*, s. 156–157.

i nieodróżnicowania. Monizm Schellinga polega więc na przyjęciu istnienia jednej substancji, co jest równoznaczne z wykluczeniem istnienia jakiegokolwiek innego bytu w sobie samym ukonstytuowanego, w jakikolwiek sposób ugruntowanego niezależnie od tej substancji, tzn. Boga. Substancja dla Schellinga, tak jak dla Spinozy, nie jest nazwą ogółu rzeczy skończonych, nie stanowi ich sumy, nie jest ich całością, a one nie są jej częściami. Substancja wedle Spinozy i Schellinga jest więc niepodzielna, jedna, cała; wszystko, co istnieje, do niej należy, a właściwie po prostu nią jest, i nie może być w niej jako homogenicznej jedności coś wyróżnione, ponieważ to właśnie naruszałoby jej niewzruszoną jedność. Innymi słowy, to co odróżnicowane, rozmaite, różnorodne nie może być przypisane absolutnej tożsamości. W tej wszechjedności nic się nie różni od niczego i nic nie może być negacją czegoś innego, żadne relacje w jednej prostej substancji nie mogą być obecne²⁴. „Jeżeli punkt wyjścia, przeciwieństwo tego co subiektywne, i tego co obiektywne, absolut byłby – jak pisze Schelling – tylko produktem, który dopiero potem jest ustanowiony przez zniszczenie przeciwieństw, to absolut byłby [...] jedynie negatywną ideą, produktem syntetyzującego myślenia, żadnym bezpośrednim produktem poznania, lecz czymś zapośredniczonym, jednym słowem – rzeczą myślą”²⁵.

Bóg jako prosta substancja jest – jak ujmuje to Schelling w piśmie z 1804 r. – jednością tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane. Bóg jest więc absolutną – i jako nieskończony – nieskończoną afirmacją sprawiającą, że wszelka możliwość jest zawsze urzeczywistniona, że nie ma w nim niczego niedokonanego, możliwego do spełnienia. Bóg jako pełna absolutna tożsamość bytu w sobie z góry wyklucza możliwość powstania czegoś, czego jeszcze nie było. W owym bycie w sobie nie może być żadnego początku, żadnego zaczynania i dochodzenia do kresu, celu czy doskonałości. Bóg jest wiecznie dokonaną afirmacją samego siebie, i jako wieczna jedność tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane, nie działa, niczego nie dokonuje, nie jest podstawą żadnego stawania się. Jest wiecznie takim samym, zawsze jednakowym bytem, wieczną jednością, samoafirmacją jako niedziałanie. Tak więc Bóg jako totalna samoafirmacja jest wszystkim, co może być, i nie ma możliwości, by był jeszcze czymś innym²⁶. „Wszystko, co na mocy samoafirmacji Boga jest możliwe, jest także rzeczywiste dzięki niej”²⁷. Zatem – jak dodaje jeszcze Schelling – to, co zawiera w sobie wszystkie możliwości jako zrealizowane, jest pełnią bytu, czymś, czemu niczego „nie brakuje”. Jest dlatego wszystkim, całym bytem, jaki jest możliwy, nieprzekraczalną realnością, poza którą nie sposób wyobrazić sobie cokolwiek istniejącego. Tak to podsumowuje Schelling: „Bóg jest

²⁴ *Ibidem*, s. 157–158.

²⁵ *Ibidem*, s. 163–164.

²⁶ *Ibidem*, s. 170, 174–175.

²⁷ *Ibidem*, s. 174.

więc bezpośrednio na mocy swojej autoafirmacji także absolutnie wszystkim, uniwersum, nie tylko jako to, poza którym nie ma nic, lecz także jako to, w którym wszelka możliwość jest rzeczywistością²⁸. Nie jest możliwe, by poza absolutną tożsamością coś istniało, tak jak według Spinozy niemożliwe jest istnienie czegoś transcendentnego wobec zawierającej w sobie wszystkie atrybuty jednej substancji.

Wszystko, co istnieje dzięki samoafirmacji Boga, jest według Schellinga równe Bogu jako jednemu jednemu bytowi. Przeto wszystko jest jednym bytem, jednym Bogiem, tym samym, tym co jednakowe, równe z samym sobą. A więc: „Wszystko jest Jednym, Jedno jest Wszystkim”²⁹. Jedno jako Wszystko nie oznacza czegoś numerycznie w jakiejś wielości zaznaczonego, lecz to właśnie, że Wszystko jest jedną substancją absolutnie prostą. Wszechjedność Wszystkiego wyklucza możliwość zestawienia, złożenia, zabrania razem czegoś, czego jest wiele. Niezłożoność substancji, niepodzielność, całościowość oznacza właśnie to, że jest ona po prostu Jednym, do którego żadna wielość nie ma dostępu. Proste Jedno nie posiada w sobie żadnego ustrukturyzowania, jest totalnie jednorodne, przez nic z zewnątrz nieokreślone, samo w sobie, zawsze tak samo istniejące. Wprawdzie Schelling powiada, że wszystko wypływa z samoafirmacji Boga, ale nie zachodzi tu żadne warunkowanie, bycie przyczyną czy jakikolwiek inny sposób determinowania³⁰. Odniesienie tego, co afirmujące, do tego, co afirmowane, w Bogu nie polega na powiązaniu przyczynowym, lecz na ich tożsamości, na tym, że Bóg, będąc afirmacją siebie, jest wszystkim, co może istnieć, całym uniwersum, tzn. Bóg wszystko obejmuje, jest całym bytem – jak powiedziałby Mistrz Eckhart, który podobnie jak Schelling miał trudności z wyjaśnieniem sposobu istnienia rzeczy. Trzeba bowiem powiedzieć, że uznanie wszechjedności za jedną, jedyną nieskończoną rzeczywistość, wyzbytą wszelkiego zróżnicowania i negatywności oznacza właśnie odrzucenie zarówno potocznego, jak i w filozofii, na przykład Arystotelesa, dość mocno podtrzymywanego poglądu o realności rzeczy skończonych.

Tak skonstruowanemu przez siebie systemowi nadaje Schelling miano panteizmu, jako koncepcji, wedle której, zgodnie zresztą z myślą Spinozy, wszystko jest Bogiem. Istotnie, pod względem rygoryzmu w ujęciu Boga jako wyczerpującego wszelkie możliwe istnienie, jako bytu, który nie ma poza sobą bytu, Schelling nie ma chyba sobie równych. Wszak nauka Spinozy nie wydawała się Schellingowi do końca konsekwentna w rozwinięciu własnych założeń i zasad. Z pewnością Schelling ma rację, że jego stanowisko jest zasadniczo różne od tego ujęcia panteizmu, które po prostu zrównuje Boga ze zbiorem rzeczy skończonych. Taki pogląd, co zauważono w epoce Spinozy, głosi faktycznie nieistnienie Boga,

²⁸ *Ibidem*, s. 174–175.

²⁹ *Ibidem*, s. 175.

³⁰ *Ibidem*, s. 175–176.

tak scharakteryzowany bowiem panteizm jest tylko zabiegiem czysto słownym, polegającym na dołączeniu do ogółu rzeczy skończonych nazwy „Bóg”, przez co wszelako nie wprowadza się niczego do istnienia rzeczy i ich wyjaśniania. Innymi słowy, trzeba byłoby przyjąć – jak powiada Schelling – że wszystkie zmysłowe rzeczy wzięte razem byłyby Bogiem³¹. Oznaczałoby to w istocie negację bytu Boga, ateizm. W tym znaczeniu filozofia tożsamości nie jest z pewnością ateizmem, i to nie tylko dlatego, że Schelling nie podziela tak pojmowanego stanowiska panteistycznego. Po prostu jego nauka nie operuje materiałem umożliwiającym taką konstrukcję. Nieskończony bowiem byt absolutnej tożsamości jest wieczny, poza czasem, niepowstały, nieprzemijający, co oznacza niemożliwość istnienia wszelkiego skończonego bytu. To co istnieje w sobie, nie może być skończone, stanowi ono absolutną tożsamość, jest tym, czym ona jest, czyli wszystkim, co istnieje w sobie, jest jedyną rzeczywistością, wiecznie tożsamą ze sobą. Przeto rozważanie rzeczy w sobie, tzn. w absolutnej tożsamości, nie zezwala na konstrukcję rzeczy skończonych.

Taka konstrukcja nie daje się pogodzić z ujęciem Boga jako Stwórcy świata i Boga pojętego czy to jako opatrność tradycyjnie rozumiana, czy też Boga jako twórcy nie ingerującego w nadane przez siebie prawa świata.

Wszystkie te poglądy i koncepcje Schellinga fundują się na spinozjańskiej koncepcji substancji, którą on – jak wspomniano – radykalizuje, nadając jej skrajną postać uniwersalizowanej filozofii monistycznej. Wedle Spinozy i wedle Schellinga do natury substancji należy istnienie i owa realność jest nieskończona, jedyna i wieczna, nieposiadająca poza sobą swojej przyczyny czy podstawy. To pojmowanie substancji jako *causa sui* jest wspólne im obu, tak jak zasada *omnis determinatio est negatio*. Odmienność i także radykalizacja teorii Schellinga w stosunku do Spinozy daje się zauważyć także w tym, że Schelling nie akceptuje nauki o nieskończonej ilości atrybutów, która stanowiła jeden z fundamentów spinozjańskiej koncepcji substancji, wykluczała ona bowiem możliwość istnienia jakiegokolwiek innej doskonałej substancji. Tak więc Schelling obstaje przy istnieniu dwu atrybutów, jeżeli użyje się tutaj terminu Spinozy, czy też raczej kilka rodzajów par atrybutów (na przykład realne – idealne, subiektywne – obiektywne, afirmujące – afirmowane) i to mu wystarcza do uzasadnienia tezy o istnieniu jednej substancji, Boga.

Jednak nawet tak skrajna teoria wszechjedności bytu samoafirmującego się Boga musi postawić sobie pytanie o możliwość i sposób istnienia tego, co skończone, ogółu świata rzeczy. Jakkolwiek z tożsamości wykluczona jest wszelka różnica, bowiem istnieje tylko jedna, prosta substancja, to jednak trzeba odwołać się właśnie do różnicy, negacji, by jakoś stematyzować i sproblematyzować byt świata rzeczy, powiedzieć, czym są rzeczy ujęte w codziennym, potocznym rozumieniu, a także w znaczeniu, o którym traktują systemy filozoficzne. Schelling,

³¹ *Ibidem*, s. 177–178.

rozważając i rozstrzygając ten problem na gruncie swoich temu zagadnieniu przypisanych pojęć, mówi jakby z pewną dozą wzniosłości, że oto rozstrzyga kwestię tego, co zazwyczaj nazywa się tym, co rzeczywiste. Ma więc świadomość nieuchronności postawienia tego problemu, a zatem zbadania i wykazania, że to, co wiele, różnorodność, rozmaitość rzeczy musi być określone w swej „rzeczywistości” w odniesieniu do wyczerpującego wszelkie samoistne istnienie bytu w sobie absolutu. Musi przeto odnaleźć perspektywę, z której konstrukcja świata rzeczy skończonych staje się możliwa do wyjaśnienia i zrozumienia. I bez wątpienia nie jest to kwestia łatwa na gruncie zarysowanej przez Schellinga koncepcji jedyności boskiej rzeczywistości, spełnionej w sobie, urzeczywistniającej wszystkie możliwości swojej istoty jak pełnej samoafirmacji tego, co absolutne. Potwierdzeniem tych trudności jest to, że Schelling daje w swoich pismach w istocie dwa rozwiązania tego problemu, a na dodatek w 1804 r., w którym ukazuje się jego ostatnia najbardziej dopracowana rozprawa na temat teorii tożsamości, wydaje niewielkie pismo *Filozofia i religia*, w którym ta kwestia znajduje diametralnie różne rozwiązanie w stosunku do wszystkich wersji systemu tożsamości i w ogóle do samej istoty tych rozwiązań.

Ponieważ dla Schellinga absolut jest pozytywnością zrealizowanego bytu, przeto rzeczy z natury swej muszą być negacją absolutu. Można więc zasadnie pytać, czy koncepcja Schellinga ma charakter monistyczny, tak skrajnie opisany na poziomie absolutnej rzeczywistości, czy też założenie istnienia czegoś od absolutu różnego, rzeczy świata właśnie, czyni z niej koncepcję dualistyczną, tj. całkowicie przeciwną zamierzeniom i głębokim przekonaniom Schellinga. Jest oczywiste, że konsekwencją skrajnie pojętego monizmu jest uznanie bytu świata za całkowitą ułudę, czysty pozór, nicłość. Zatem monistyczny charakter nauki Schellinga zostaje zachowany za cenę totalnej negacji wszelkiego istnienia nietożsamego z jednym bytem Boga. A to znaczy, że w pełni obowiązuje twierdzenie Schellinga, że ze stanowiska absolutnego rozumu nic nie istnieje poza absolutną tożsamością, Bogiem jednym i jedynym. Schelling nie chce – czy raczej: nie zawsze nie chce – akceptować takiego poglądu i dlatego musi zmierzyć się z problemem: jak możliwe jest istnienie tego, co szczegółowe, skończonych rzeczy na gruncie teorii absolutu, w którym trudno jest znaleźć coś, co by go ujawniało w jego sprawczym stosunku do tego, co skończone. Samoafirmacja absolutu jest jego autarkią, nie bardzo więc wiadomo jak w absolutcie „zaczeptałaby się” lub czego w absolutcie mogłaby się „uchwycić” skończoność rzeczy, by nie spaść w totalną noc nicości.

Z ujęcia Wszystkiego-Jednego i Jednego-Wszystkiego wynika w sposób oczywisty dla Schellinga, że nie zawiera się w nim żadna istotna, tzn. jakościowa, różnica, bowiem prosta substancja wyklucza ją z siebie, a to właśnie znaczy, że to, co afirmujące, i to, co afirmowane, to, co subiektywne, i to, co obiektywne, w tej prostej substancji, czyli Bogu, niczym nie różnią między sobą; co do jakości, są więc tym samym Wszystkim-Jednym i Jednym-Wszystkim. Do absolutnej

tożsamości nie daje się też zastosować, również nieingerująca w istotę i niezminiająca jej, różnica ilościowa. Jedna nieskończona i ta sama boska substancja nie zawiera w sobie niczego w sposób szczególny i jakoś wydzielony, by można było mówić o przewadze w Bogu tego, co afirmujące, nad tym, co afirmowane, subiektywnego nad obiektywnym lub odwrotnie, bo to stanowiłoby właśnie różnicę ilościową. W Jednym-Wszystkim nic nie może się różnić od niczego ani co do jakości, ani co do ilości, jako że wszystko jest jedną jedyną taką samą istnością, Jednym³². Wprowadzenie różnicy ilościowej, tzn. tego, do czego ona się odnosi, pozwala Schellingowi przejść od tego, co nieskończone, do tego, co skończone, szczegółowe, i ukazać, na czym polega jego status ontyczny.

Wszelako pojęcie tego, co szczegółowe, ma sens podwójny, określony przez jego relację do absolutu. W pierwszym znaczeniu to, co szczegółowe, jest, tzn. jest bytem w sensie właściwym, o ile jest ono przeniknięte przez absolut. Co oznacza owo przeniknięcie? Okazuje się teraz, że to, co było opisywane jako jedna prosta substancja, nabiera charakterystyk umożliwiających wyróżnienia w nim pewnych relacji. Zapewnia więc Schelling jeszcze raz w tym kontekście, że tylko „Wszystko jako Wszystko istnieje” i że „szczegółowości”, wielość tego, co szczegółowe, nie mają charakteru pierwotnego bytu. Przeto Jedno-Wszystko jest absolutnie pierwotne, a to, co szczegółowe, istnieje w nim zawsze jako rozwiązane, unieważnione. Tak więc to, co szczegółowe, nie jest i nie było w absolutie, ale zostało rozwiązane. Absolut, stosownie do swojej istoty, nie ustanawia wielości tego, co szczegółowe. Ale absolut jako Wszystko musi w sobie zawierać wszystkie formy tego, co szczegółowe, choć nie utożsamia się on z żadną z nich. W absolutie jest więc wszystko, ale nie jest to mnogość skończoności, lecz jedność skończoności rozpuszczonych w Jednym-Wszystkim. Owo „przeniknięcie”, „rozpląnięcie”, „rozwiązanie” Schelling wyraża jeszcze w ten sposób, że to, co skończone, i to co nieskończone, są ze sobą tożsame i że to co skończone, jako tożsame z tym, co nieskończone, nie jest już tym, co skończone. „To rozwiązanie – by wyrazić to słowami samego Schellinga – jest prawdziwą tożsamością tego, co nieskończone, i tego, co skończone. Skończone istnieje tylko w nieskończonym, ale poprzez to właśnie przestaje ono istnieć jako skończone”³³.

Przeto według Schellinga to, co szczegółowe, istnieje przeniknięte przez Boga, choć właśnie nie istnieje, nie przysługuje mu bowiem pierwotność istnienia, bycie „od początku”, i nie istnieje także jako rezultat boskiego działania (nie bierzemy tu nawet pod uwagę, że Bóg nie działa). Bóg jako Wszystko – jak mówi Schelling – „poprzedza wszelkie szczegółowości”, których ostatecznie – jak się okazuje – nie ma. Wygląda to tak, jakby istniało coś w środku, ale nie istniało ani na początku, ani na końcu. Czy można o takim szczegółowym, skończonym, mówić, że istnieje, tak jak to robi Schelling?

³² *Ibidem*, s. 179–180.

³³ *Ibidem*, s. 180–183.

W drugim znaczeniu to, co szczegółowe, jest czymś dla siebie jako ufundowane na różnicy ilościowej, bo ta – jak już wiemy – może dojść do skutku tylko poza Wszystkim-Bogiem. Nie jest ono po prostu niczym – jak zostanie to dokładniej później opisane – lecz jako zawierające w sobie ilościową różnicę stanowi wobec Jednego-Wszystkiego jego „relatywną negację” i jako takie jest relatywnym niebytem³⁴.

Już więc tutaj – zanim przejdzie się do rozpatrzenia całości rozważań i konkluzji Schellinga nad kwestią pochodzenia i sposobu istnienia tego, co skończone – można postawić pytanie o prawomocność schellingiańskiej konstrukcji. Wydaje się bowiem, że Schelling nie dysponuje środkami, które umożliwiłyby mu przejście od jednej prostej boskiej substancji do tego, co skończone, od absolutu do tego, co nieabsolutne. Koncepcja skończoności tożsamej w absolutcie z nieskończonością w niczym nie pomaga w zrozumieniu pojawienia się świata rzeczy różnego od Boga. Wykluczenie z absolutu negacji w istocie blokuje poczynania Schellinga w tym względzie. Różnica ilościowa wydaje się czymś zewnętrznym i nieistotnym ze względu na absolut, jest w gruncie rzeczy czymś dołączonym, operacją dokonującą się poza absolutem i niepowiązaną z nim. Zatem absolut nie ma i nie może mieć żadnego udziału w tym, że istnieje coś skończonego, jeżeli w ogóle ono istnieje. Nie prowadzi więc żadna droga od absolutu do tego, co skończone. Ale nie natrafiamy też na drogę prowadzącą od tego, co skończone, do Jednego-Wszystkiego. Skończone jako istniejące dla siebie w tym swoim „dla siebie” odnosi się do tego, co inne, do innego skończonego. Ze stanowiska tego, co skończone – można tego wyrażenia używać na mocy jego symetryczności wobec wyrażenia Schellinga „ze stanowiska absolutu” – nie nastrocza się żadna możliwość odkrycia powiązania z absolutem. Jakie jest wyjście z tych trudności, jak Schelling będzie próbował sobie z nimi radzić? Odpowiedź na te pytania stanowią dwie koncepcje.

Jedna z nich, która pojawia się w dialogu *Bruno* z 1802 r., odwołuje się do platońskiej nauki o ideach³⁵. Rozwinięta w najbardziej dojrzałej rozprawie, *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r., wydaje się ona bardziej istotna aniżeli ujęcie drugie, teoria potencji. Koncepcja pierwsza nie jest wiernym odtworzeniem poglądu starożytnego tytana myśli, ale taką jej modyfikacją, by dało się ją włączyć do rygorystycznie konstruowanej przez Schellinga teorii jednego jedynego bytu.

Według sformułowań zawartych w dialogu *Bruno* idea jest jednością tego, co realne, i tego, co idealne, ogólnego i szczegółowego, skończonego

³⁴ *Ibidem*, s.181.

³⁵ F.W.J. Schelling, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*, w: *SW*, Bd. 4, s. 213–330. Powołujemy się tutaj na polskie wydanie tego dzieła: F.W.J. Schelling, *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy. Rozmowa*, w: idem, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1983. Paginacja polskiego wydania pokrywa się z paginacją tekstu niemieckiego.

i nieskończonego: „idea odróżnia się od pojęcia, któremu przysługuje tylko część jej istoty, tym, że pojęcie jest tylko nieskończonością i właśnie z tego względu jest bezpośrednio przeciwstawne również wielości, idea natomiast, łącząc wielość i jedność, skończoność i nieskończoność, zachowuje się też jednakowo w stosunku do obydwu stron”³⁶. „W odniesieniu do idei zatem, czyli prawdziwie, ani to nieskończone, ani to, co skończone, nie jest czymś samym dla siebie i niezależnie od naszego odróżnienia”³⁷. Jedność skończonego i nieskończonego polega na takim sposobie bytu, że każde z nich istnieje tylko dzięki swemu przeciwieństwu. Ich połączenie w tym, co wieczne, jest bezpośrednie, ich jedność – już bez przeciwieństwa. Idea jako połączenie tego, co skończone i tego, co nieskończone, stanowi wieczny i realny byt w sobie. Przy tym Schelling odróżnia to, co czasowo skończone, od tego, co wieczne skończone, które „w niezmysłowy sposób” jest złączone z tym, co nieskończone. Tę niezmysłową wieczną jedność skończonego i nieskończonego w absolicie przyrównuje Schelling do stosunku części organicznego ciała do jego całości: tak jak w żywym organizmie każda część daje się wyróżnić jedynie pojęciowo, tak samo w absolicie odróżnienie skończonego od nieskończonego ma charakter idealny. Ontycznie przeto skończone (to co skończone, jest nieskończone) i nieskończone są sobie równe i na mocy absolutności wszystkiego, co w absolicie obecne (tzn. na mocy jego nieograniczoności, nieskończoności), nieodróżnialne od siebie: „w owej najwyższej jedności traktowanej przez nas jako święta otchłań, z której wszystko wychodzi i do której wszystko wraca, w obliczu której istota jest również formą, a forma również istotą, zakładamy wprawdzie przede wszystkim absolutną nieskończoność, ale nie przeciwstawiamy jej tego, co skończone, które jest beczasowo obecne i nieskończone, uznając je za jak najbardziej stosowne wobec niej, zadowalające, ani samo nie ograniczone, ani ją ograniczające, jedno i drugie jako jedną rzecz”³⁸.

W postaci ostatecznie dopracowanej Schelling – rezygnując z eksponowanego w dialogu *Bruno* pojęcia tego, co wieczne skończone, z powodu jego wyraźnej problematyczności – przedstawił swoją koncepcję idei w *System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere* z 1804 r. Orientując się na rozwiązanie platońskie, Schelling odrzuca pojęcie idei rozumianej czy to jako „jedynie modus istnienia”, czy to jako „tylko logiczne abstrakta”, czy też – w przeciwieństwie do obu tych określeń – jako to, co rzeczywiste, fizycznie istniejące, uznając ujęcie te za wadliwe, deformujące ujęcie nauki Platona. Otóż refleksja, domena intelektu, nie dochodzi do prawdziwie filozoficznego poziomu, z którego ukazuje się totalność bytu w jego jedyności i tożsamości. Dla niej to co ogólne, i to co szczegółowe, są sobie przeciwstawne, negują siebie nawzajem. Rezultatem takiej właściwej refleksji separującej negacji są puste, pozbawione treści pojęcia,

³⁶ *SW*, Bd. 4, s. 243.

³⁷ *Ibidem*, s. 247.

³⁸ *Ibidem*, s. 258.

które nie mówią niczego o tym, co rzeczywiście istniejące. Ona też odpowiada za pojawienie się kwestii natury i charakteru idei i jej rozwiązania równie abstrakcyjne, jak wszystko, co jest dziełem refleksji ignorującej prawdziwą filozofię. Jeżeli bowiem uznamy ideę za sferę w subiektywności konstruowanej ogólności, pojęć, wówczas obracamy się w obszarze czystego myślenia, rzeczy istniejących tylko w myśli, nie docierając do żadnego niemyślnego bytu. Ale ujęcie idei jako czegoś realnego, obiektywnego, niekonstruowalnego w myśli, oddzielonego od tego, co ogólne, nie prowadzi do odmiennego niż w poprzednim wypadku rezultatu, bowiem to co realne, pozbawione wszelkiego określenia, wszelkiej istoty, okazuje się również bytem czysto myślnym, bytem bez jakości, abstrakcją, pustką, „modusem myślenia”³⁹.

Uznając za prawdziwy byt jedynie absolut, Schelling nie może nawet w sensie ogólnym mówić o bycie tego, co szczegółowe, ponieważ poza absolutem nie ma niczego, czemu przysługiwałoby prawdziwe istnienie. Dlatego by objąć jednym terminem podwójne znaczenie tego, co szczegółowe, Schelling odwołuje się do pojęcia życia. Po pierwsze, jest to prawdziwe życie tego, co szczegółowe, we Wszystkim, czyli jako – jak to już analizowano – rozpuszczone w absolutcie. Natomiast, po drugie, jest to życie tego, co szczegółowe, jako oddzielonego i odłączonego od wiecznego życia Boga – i jako takie życie pozorne. Schelling nawet mówi, że to, co szczegółowe, „jest w wiecznej afirmacji Boga w jednym i tym samym akcie stwarzane i niszczone: stwarzane jako absolutna realność, niszczone, ponieważ nie ma ono żadnego szczegółowego, od Wszystkiego oddzielonego życia dla siebie”⁴⁰. Innymi słowy, wieczne życie tego, co skończone, jest ideą, i tylko temu, co do niej należy, można przypisać byt. Oznacza to, że prawdziwe życie tego, co szczegółowe, tzn. jego prawdziwy byt, istnieje tylko w absolutcie i jest tożsamy z absolutem. To zaś że absolut sam jest bytem, sprawia, że poza absolutem żadne samoistne bytowanie jest niemożliwe; dlatego właśnie Schelling mówi tutaj o życiu z pozoru.

Do swoich rozważań nad statusem ontycznym tego, co szczegółowe, drugiego rodzaju życia, ufundowanego na różnicy ilościowej, wprowadza Schelling pojęcie niebytu w znaczeniu absolutnym i nieabsolutnym. Mając na uwadze pierwsze znaczenie, Schelling pisze tak: „ten niebyt [szczegółowych rzeczy – J.P.] jest tylko niebytem w odniesieniu do Wszystkiego, więc absolutnie rozważany [...] jest on także absolutnym niebytem”⁴¹. Natomiast nieabsolutnie rozważany „[...] jest on relatywnym niebytem albo inaczej wyrażone: jest on w odniesieniu do Wszystkiego jako absolutny byt negowany, ale nie jest on negowany jako nieabsolutny byt; raczej właśnie dlatego że jest on przez Wszystko wiecznie jako absolutny byt negowany, jest on jako nieabsolutny, tj. nieprawdziwy byt i według

³⁹ *Ibidem*, s. 183–185.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 187.

⁴¹ *Ibidem*, s. 188.

tę jako zjawisko ustanowiony⁴². To określenie relatywnego niebytu, czyli tego, czym są rzeczy skończone, jest w istocie kwintesencją poglądu Schellinga na temat tego, co powszechnie nazywa się bytami rzeczywistymi. Schelling stara się ten pogląd uzasadnić, choć właściwie są to raczej wyjaśnienia aniżeli dowody. Tak na przykład powiada Schelling, że to, co szczegółowe, nie we wszystkich relacjach jest całkowicie zanegowane, tak jak zachodzi to w jego stosunku do Wszystkiego. Natomiast poza tą relacją może ono „nieabsolutnie być”. „Nie może więc ono – pisze Schelling – nie odniesione do tamtego ani absolutnie być, ani absolutnie nie być⁴³. Przeto relatywny niebyt jest relatywnym bytem, czyli po części jest, po części nie jest. To co szczegółowe, skończone, konkret, coś, poszczególne rzecz, to, co rzeczywiste dla codziennej mowy, jest „mieszaniną realności i negacji”, częściowo bytem i częściowo niebytem, czyli po prostu zjawiskiem⁴⁴. Schellingowi chodzi o to, że relatywny niebyt, nieprawdziwy byt nie oznacza niebytu czegoś, tzn. jego absolutnego nieistnienia. Wydaje się, że nazwanie zjawiska czystym pozorem byłoby w tym kontekście nieadekwatnym opisem stanowiska Schellinga.

Odrzucenie koncepcji, która wszystko poza absolutem uznaje jedynie za ułudę, zostało mocno wyrażone przez Schellinga w twierdzeniu o wieczności zjawisk, o nierozróżnialnej, takiej samej wieczności przysługującej prawdziwej absolutnej rzeczywistości i wieczności właściwej nieprawdziwej rzeczywistości zjawisk. Zatem Wszystko jako absolutne Jedno, jako jedyny prawdziwy byt oraz relatywny niebyt jako zjawisko są tako samo wieczne, czyli bez początku i końca. Schelling wskazuje tu jeszcze na logiczną wtórność wieczności przysługującej zjawiskowi w stosunku do wiecznego absolutu, bowiem zjawisko jest tylko wtedy wieczne, gdy wieczny jest absolut. Nie oznacza to więc, że absolut mógłby istnieć bez wiecznego relatywnego niebytu, czyli zjawiska. Natomiast dowód tej tezy, całkowicie nierozwinięty, wydaje się wątpliwy, głosi on wszak, że w idei Wszystkiego jako Boga zawiera się zarówno prawdziwy byt rzeczy jako idee oraz nieprawdziwy byt, czyli „relatywny niebyt tego, co szczegółowe⁴⁵”.

Otóż ów relatywny niebyt, który dla intelektu, dla „normalnego” myślenia uchodzi za to, co rzeczywiste, pozytywną realność, jest wedle Schellinga objęty, przeniknięty negacją⁴⁶. Rzecz skończona, jako negacja absolutu, nie zawiera w sobie niczego z absolutu. Zatem to, co realne, jako drugi składnik zmieszania, jakim jest rzecz skończona, musi mieć swoje źródło w czymś, co nie pochodzi od absolutu, bo właśnie to, co szczegółowe, konkretne, jest jego zaprzeczeniem. I właśnie tego, jakie jest źródło tego, co realne, w konkretnym bycie, Schelling nie potrafi

⁴² *Ibidem*, s. 188–189.

⁴³ *Ibidem*, s. 190.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 188–189.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 193.

wskazać. Umie nakreślić granicę między Jednym jako jedynym bytem a wszystkim innym, ale to wszystko inne, świat rzeczy skończonych, pozostaje w swoim istnieniu niewyjaśnione, zawieszone w próżni. Schelling tylko potwierdza w ten sposób swoją tezę o radykalnej konstrukcji absolutu jako Jednego-Wszystkiego, poza którym na mocy jego pojęcia nic istnieć nie może. Nie dysponuje on pojęciami, które umożliwiłyby mu przejście od opisu Boga do opisu świata. W istocie te dwa obszary istnienia są od siebie nieprzekraczalnie oddzielone, jeżeli wierzy się Schellingowi, że jakaś rzeczywistość przysługuje światu rzeczy skończonych.

Koncentrując się w paragrafie 37 na skonstruowaniu jedności idei z wielością właściwą temu, co skończone, i pozostając w obrębie rozważanych w poprzednich fragmentach problemów, ale jakby ujmując je już z pewnego dystansu, Schelling w gruncie rzeczy konstatuje istnienie przepaści, nieprzekraczalnej granicy między tym, co szczegółowe, a Wszystkim-Bogiem, tzn. separuje je radykalnie od siebie, nie znajdując niczego, co pozwoliłoby ustanowić jakąś relację między nimi, dzięki której byt tego, co szczegółowe, mógłby być wyjaśniony i zrozumiany. Pisał Schelling: „Ono [to, co prawdziwe – J.P.] jest tylko Jedną Ideą, która jest prawdą o każdym tym, co konkretne, ale właśnie dlatego to, co konkretne, jest, w sobie rozważane, niczym. Ponieważ gdyby nie było ono niczym, byłoby ono samym Jednym”⁴⁷. Ostatnie zdanie jest rozstrzygające: poszczególna rzecz jest albo Wszystkim, tzn. Bogiem, albo niczym, innego wyjścia nie ma. W zakończeniu zaś tego paragrafu Schelling potwierdza tę swoją koncepcję niebytu tego, co szczegółowe, pisząc, że to, co uważa się za pozytywne określenie rzeczy, a więc to, co jest – jego zdaniem – podstawą bycia konkretną rzeczą, nie ma w ogóle takiego charakteru, nie przydaje jej żadnych jakości, w niczym jej nie znamionuje, nie jest żadną pozytywnością, lecz jej negacją, „samym nic”⁴⁸. Tak więc w rozważanym tu paragrafie została wypowiedziana co najmniej dwa razy teza o nicości rzeczy tak jasno, że trudno byłoby na jej gruncie próbować w jakikolwiek sposób ratować koncepcję istnienia rzeczy skończonych jako różnych od nicości.

O ile właśnie Bóg jako Jedno-Wszystko istnieje przez siebie samego na mocy tożsamości swojej istoty i bytu, o tyle rzeczy skończone nie zawierają w sobie istoty i jako nie-istoty nie są w sobie ugruntowane, nie są prawdziwym bytem. Jako negacja Boga nie mają bezpośrednio podstawy swego istnienia w Bogu, ponieważ Bóg jako totalna samoafirmacja nie może być źródłem negacji, tzn. istnieje tylko to, co obejmuje boska afirmacja. Jeżeli już Bóg pozostaje odniesiony w jakiś sposób do bytu, to jedynie do bytu w jego totalności, ale nigdy do bytu poszczególnych rzeczy⁴⁹. Tak więc każda skończona rzecz, będąc negacją Boga i idei, musi być w jakiś inny sposób gruntowna w swoim istnieniu. Bóg jako

⁴⁷ *Ibidem*, s. 191.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 193.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 194.

Bóg w niczym nie stanowi podstawy bytu jakiejkolwiek konkretnej rzeczy. Z tego punktu widzenia nie daje się odkryć niczego, co uzasadniałoby istnienie tego, co poszczególne. Zapowiedź rozwiązania dał Schelling w omawianym tu paragrafie 37, mówiąc o negatywnym ugruntowaniu istnienia rzeczy skończonych⁵⁰.

Oznacza to: „Każdy poszczególny byt jest określony przez inny poszczególny byt, który również jest określony przez inny poszczególny byt itd. w nieskończoność”⁵¹. Ta relacja między rzeczami przybiera postać związku przyczynowo-skutkowego, nieskończonego łańcucha warunkujących się rzeczy. Każda rzecz w tym, czym jest, nie jest dzięki sobie samej, i w ogóle w ten sposób nie jest. To znaczy: realność poszczególnej rzeczy zawiera się w jej określeniu przez inną rzecz. Wszelako na tym właśnie zasadza się „nierealność” poszczególnych rzeczy. Związek przyczynowy jako jedyna zasada realności rzeczy odbiera im całkowicie pozytywny charakter. Skończona rzecz jest nie tylko negacją Boga, ale także negacją każdego bytu poszczególnego. Poprzez koncepcję związku przyczynowego jest „wypowiedziana najwyższa negacja skończonego bytu”. Każda rzecz jakby szuka swej realności w innej, ta znowu w innej itd., wszelako sumowanie tych nierealności nie przemienia się w żadnym miejscu łańcucha uwarunkowań w rzeczywiste istnienie, ono bowiem może być tylko rezultatem bezpośredniej relacji do Boga ustanowionej zasadą tożsamości. Tak więc w tym szeregu określających się rzeczy jednej przez drugą nie występuje bezpośredni stosunek do absolutu. Rzeczy skończone nie mogą przeto mieć swego źródła wprost w samym Bogu. Tą koncepcją związku przyczynowego Schelling – jak sam to zresztą zauważa – najlepiej chyba dowodzi się, że rzecz poszczególna jest „jedynie niebytem”, że „niebyt jest właściwie jej substancją”⁵².

Wydaje się, że Schelling zrywa ostatecznie więzy między absolutem a światem rzeczy skończonych. Jeżeli bowiem absolut jest pozbawioną różnic i negacji auto-afirmacją jednej prostej substancji jako rzeczywistości prawdziwej, przeto nie sposób znaleźć w nim racji istnienia rzeczy skończonych. W różnych rozprawach Schellinga z zakresu filozofii tożsamości pozostaje niekwestionowana myśl o tym, że „ze stanowiska absolutu” nic poza nim nie istnieje. Czy zatem jest możliwa konstrukcja innego stanowiska, z punktu widzenia którego przez potoczne myślenie określona rzeczywistość rzeczy skończonych, nietożsama z absolutem, dałaby się wyjaśnić w jakimś sposobie myślenia? Czy też ostatecznym osiągnięciem Schellinga nie jest jednak teza o nicości wszystkiego, co nie jest Jednym-Wszystkim-Absolutem? W kilku ostatnich analizowanych paragrafach rozprawy z 1804 r. myśl o nicości pozaboskiego istnienia Schelling formułuje nadzwyczaj jasno, mówiąc, że rzeczy raczej nie są, niż są, że są wyrazem marności, znikomości itp.⁵³

⁵⁰ *Ibidem*, s. 191.

⁵¹ *Ibidem*, s. 194.

⁵² *Ibidem*, s. 195–196.

⁵³ *Ibidem*, s. 196.

Konkretna rzecz zostaje w toku dalszych rozważań określona przez Schellinga jako zjawisko, odbicie, odbłask absolutu⁵⁴. Otóż ustanawianie Wszystkiego jako samoafirmacja absolutu jest zarazem ustanowieniem (tzn. ustanowieniem w jednym i tym samym akcie) tego, co szczegółowe, które w odniesieniu do Wszystkiego jest nierealne, jest niebytem. I właśnie ten relatywny niebyt, nieodłączny od ustanowienia Wszystkiego jako bytu w sobie, jest jego wyrazem; poprzez ten niebyt jako to, co nierealne, daje się poznawać i jest poznawane Wszystko jako prawdziwa rzeczywistość⁵⁵. Jest to więc poznanie pośrednie, ponieważ dokonuje się właśnie poprzez odbicie, odbłask absolutu. Absolut jako byt wychodzi na jaw, ujawnia się poprzez niebyt, który jako odbłask, pojaw, refleks jest nieoddzielny od absolutu, konieczny w odniesieniu do niego. Oto bowiem byt w sobie nie może się jawić ani bezpośrednio, ani pośrednio w jakimś bycie w sobie, bo każdy taki byt stanowi Wszystko-Jedno. Absolut wychodzi więc na jaw, staje się poznawalny tylko poprzez to, co różne od niego, poprzez to, co stanowi jego przeciwieństwo, co jest jego negacją, bo negacją bytu może być tylko niebyt. Schelling jest tutaj czystej krwi dialektykiem i nie boi się żadnych konsekwencji rygorystycznie pojmowanej dialektyki. Dlatego też powiada, że nie tylko to, co szczegółowe, wyraża absolut, ale także wyraża go najmocniej: „w tej nicości tego, co szczegółowe, wyraża się najbardziej Wszystko jako wszechmocna, jednorodna, wieczna substancja”⁵⁶.

Schelling usiłuje przybliżyć tę koncepcję przez odwołanie się do analogii, przyrównując choćby relację między Bogiem a rzeczami do błyskawicy pozostawiającej po sobie „martwy cień”. Najbardziej zaś rozbudowana analogia dotyczy widzenia: oko, które „samo siebie widzi w odbiciu, na przykład w lustrze, samo siebie zakłada, samo siebie ogląda, tylko o ile ono to, co odbijające – lustro – jako nic dla siebie zakłada”⁵⁷. Ten przykład jest wedle Schellinga „wyjaśnieniem największej tajemnicy filozofii: jak mianowicie wieczna substancja albo Bóg nie jest modyfikowany przez to, co szczegółowe, czyli zjawisko, lecz tylko siebie samego ogląda, a istnieje jedynie Jedna nieskończona Substancja”⁵⁸.

Przechodząc na grunt poznania, Schelling stara się respektować dotychczasowe rozstrzygnięcia ontologiczne. Oznacza to, że nasze poznanie bezpośrednie – jak mówi Schelling – dotyczy prawdziwego, pozytywnego bytu, jakim jest Bóg-Wszystko. Z rzeczami dzieje się zgoła inaczej. Tak jak rzeczy mają prywatny charakter, tak samo poznanie, bowiem pozytywne określenia rzeczy mają także taki sam charakter. Tak na przykład mówiąc o ciemnych plamach na słońcu, mamy na myśli coś pozytywnego, w sobie określonego, w gruncie rzeczy bowiem

⁵⁴ *Ibidem*, s. 197.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 197–198.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 198.

„ciemne plamy nie mogą ukazywać się poza sferą światła, lecz tylko w niej”⁵⁹. „[...] bezpośrednim przedmiotem naszego rozważania pozostaje zatem – dodaje Schelling – zawsze światło słońca, a tylko pośrednio za pomocą tego światła poznajemy owe ciemne plamy, nie jako coś realnego, lecz jako coś nierealnego”⁶⁰. Tak więc w rzeczach poznajemy nie byt, lecz niebyt, nie to, co realne, lecz to, co nierealne. Mamy tu do czynienia z całkowitym odwartościowaniem poznania zmysłowego. Tak jak to, co szczegółowe i skończone, jest nierealnością, tak samo nie ma wiedzy zmysłowej. Wiedza zmysłowa to negacja wiedzy, prywacja poznania. Schelling świadomie wygłasza swój pogląd przeciwko Kantowi, dla którego bez tego, co niesie ze sobą zmysłowość, nie daje się skonstruować żadne prawomocne poznanie. Zatem to, co według Kanta należy do obszaru konstytuującej się wiedzy, dla Schellinga jest negacją wiedzy.

Jak już wiemy, rzeczy w swej nicości są ustanawiane razem ze Wszystkim-Bogiem w jednym boskim akcie jako coś, w czym Bóg widzi i ogląda, czyli poznaje siebie. I także człowiek może poprzez rzeczy jako prywację poznać Boga. Jakkolwiek więc nie ma wiedzy o niebycie, to jednak pełni on niezmiernie ważną rolę w nauce Schellinga: i Bogu, i człowiekowi nicość tego, co szczegółowe, jest niezbędna do poznania: Bogu do poznania samego siebie, człowiekowi do poznania Boga. O tyle można powiedzieć, że bez niebytu świata rzeczy konstrukcja teoretyczna Schellinga nie daje się pojąć i wyrazić. Nie przypadkiem przeto pisze Schelling o koniecznym powiązaniu Boga ze światem rzeczy i tym samym o ich wieczności. Mówiąc, że rzeczy są tylko odbłaskiem Boga i że nie są bytem w sobie, Schelling używa pojęcia *natura naturata*, zestawiając je i kontrastując z pojęciem *natura naturans*. By nie negować tezy o nicości tego, co szczegółowe, i tym samym uznać istotną rolę rzeczy w swojej wizji rzeczywistości, Schelling określa świat zjawisk jako scenę życia rzeczy w ich „znikomości, prywacji, skończoności”⁶¹, odwołując się po części do nieprecyzyjnych pojęć języka potocznego.

Mimo rozmaitych dystynkcji, wyjaśnień, przykładów i porównań, Schelling nie wraca do tezy o relatywnym niebycie rzeczy, jakkolwiek nie wydaje się, by z niej zrezygnował. Łatwiej mu charakteryzować swoją teorię przez odwołanie się do określenia rzeczy jako odbłasku czy zjawiska bytu w sobie. Nie wiadomo bowiem, co znaczy nieabsolutne rozważanie rzeczy, dzięki czemu okazują się one relatywnym niebytem. W dialogu *Bruno* Schelling twierdził, że rzeczy świata ujawniają się bytom indywidualnym, na przykład człowiekowi czy zwierzęciu⁶², ale z tej koncepcji, że jedne rzeczy jednostkowe są wyróżniane z punktu widzenia innych rzeczy jednostkowych, Schelling zrezygnował w *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r. jako koncepcji w gruncie rzeczy niezrozumiałej i być

⁵⁹ *Ibidem*, s. 199.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 198–199.

⁶¹ *Ibidem*, s. 200.

⁶² *SW*, Bd. 4, s. 259–260.

może zagrożonej zarzutem błędnego koła. Tę istotną niejasność ujęcia relatywnego niebytu tego, co skończone, daje się zauważyć także w przytoczonych już twierdzeniach o nicości rzeczy z jednej strony oraz, na przykład, w twierdzeniu, że „stałe wypromieniowania Boskości” sprawiają, iż jednostkowe rzeczy nie są „czystym nic” – z drugiej strony. Schelling chce pokazać świat rzeczy skończonych, świat zjawisk, jako wieczny i konieczny w swoim istnieniu, tzn. pokazać, że ani rzeczy nie są całkowicie odcięte od absolutu, jako niemające z nim nic wspólnego, ani że istnieje jedynie absolut, wszelako nie jest w stanie jasno i wyraźnie opisać swojego stanowiska w kwestii istnienia rzeczy skończonych.

Teoria idei, w ogóle nieobecna w pierwszym dziele Schellinga z zakresu filozofii tożsamości powstałym w 1801 r., wprowadzona do niej rok później w dialogu *Bruno* w postaci wyraźnie zarysowanej koncepcji, dopiero w rozważanym tu przede wszystkim piśmie z 1804 r. stanowi teorię podstawową Schellinga, wyjaśniającą charakter i sposób istnienia świata rzeczy skończonych. Teoria potencji zaś, będąca w owej pierwszej rozprawie Schellinga z 1801 r. jedynym sposobem opisu wprowadzenia tego, co skończone, z absolutnej tożsamości, staje się w zmodyfikowanej postaci w roku 1804 w gruncie rzeczy uszczegółowionym ujęciem tej kwestii w stosunku do teorii idei. Schelling odwołuje się do rozwiązań zawartych w *Darstellung...* z 1801 r., ale nie może wprost tamtej koncepcji wpisać w nową z 1804 r., wprowadzając bowiem w międzyczasie do swojej filozofii odmienne od wcześniejszych rozwiązania, musiał uzgodnić z nimi to, co wykorzystywał ze swoich uprzednio sformułowanych poglądów.

Najpierw, wprowadzając do swej nauki o potencjach, Schelling odwołuje się do obecnych już w początkowych partiach dzieła z 1804 r. pojęć tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane, dla opisu tego, czym jest Wszystko-Bóg. Boga jako tego, co afirmowane, nazywa Schelling realnym Wszystkim, tzn. naturą, realnym bytem, Bogiem jako to, co realne. Natomiast Bóg pojęty jako to, co afirmujące, jest idealnym Wszystkim. Oczywiście na gruncie teorii tożsamości to, co afirmujące, jest zarazem nieskończenie afirmowane, a to, co afirmowane, jest zarazem nieskończenie tym, co afirmujące. Zatem realne Wszystko i idealne Wszystko są tym samym, Jednym-Wszystkim, jednym Bogiem, jedną substancją, nigdzie więc nie istnieje samo to, co idealne w sobie, czy samo to, co realne w sobie, albowiem są one sobie równe, są tym samym⁶³. Z drugiej jednak strony opisy, opisy bardziej aniżeli analizy Schellinga, sprawiają wrażenie jakby to, co realne, i to, co idealne, były w jednej substancji odróżnione, wzajemnie sobie odpowiadały, były wobec siebie paralelne i pozostawały w równowadze, całkowicie wobec siebie symetryczne. To zaś by znaczyło, że są one w Jednym-Wszystkim latentnie, potencjalnie obecne. Choć Schelling jest skrupowany swoją myślą o jedności wszystkiego, to zarazem jego sposób opisu, analizy jakby uwalnia się, przynajmniej częściowo i w sposób chyba niezamierzony, od owego spętania. Mimo zasadniczej tezy

⁶³ *SW*, Bd. 6, s. 204.

o istnieniu jednej, nieskończonej, prostej substancji, Boga, daje się w istocie zauważyć dwa sposoby rozpatrywania: jeden dominujący i nieodwołalny, zawarty w tezie, że Wszystko jest Jednym; drugi – jakby poboczny, nieusprawiedliwiony ową tezą, ale jakby dający możliwość wyjścia poza samo Jedno.

Otóż „szczegółowymi następstwami nieskończonej afirmacji Boga” jest świat tego, co skończone, na który składa się realne wszystko natury i idealne wszystko ducha. W nich obu dochodzi do głosu negatywny charakter tego, co szczegółowe, skończonych rzeczy, przez które tamte ukazują się: „Ponieważ jednak teraz to, co jest tylko szczegółowym następstwem, jako szczegółowe lub zgodnie z własnym życiem tylko w skończony sposób, tj. tylko przez skończone szczegółowe rzeczy, może ukazywać się, to nie może także ani realne wszystko jako takie, ani idealne wszystko jakie takie inaczej ukazywać się, jak tylko poprzez szczegółowe rzeczy”⁶⁴. Boska samoafirmacja byłaby więc czymś, co wprowadza jedność, co łączy w powiązaną całość wszystko, co ona obejmuje swoją nieskończonością. Schelling ujął to tak: „Albowiem Bóg afirmuje siebie w nieskończony sposób, afirmuje więc on siebie w realnym i idealnym wszystkim, tak samo jak w absolutnym Wszystkim”⁶⁵. Wyrażnie zatem Schelling stwierdza, że Bóg afirmuje się nie tylko w absolutnie Wszystkim jako tym, co bezwzględnie pierwotne jako *natura naturans*, ale też w tym, co realne i idealne wszystko świata rzeczy skończonych. Można więc powiedzieć, że w obu obszarach skończoności – realnym wszystkim (*natura*) i idealnym wszystkim (duch) – manifestuje się, żyje absolutnie Wszystko jako Bóg. Przy tym boska afirmacja nie odnosi się do tej czy tamtej konkretnej rzeczy, Bóg bowiem nie pozostaje w żadnym stosunku z jednostkową rzeczą. Przeto Bóg nie musi być podstawą ustanowienia czegokolwiek jednostkowego, samego dla siebie, oddzielonego od wszystkiego. Nie istnieje więc żadne szczegółowe następstwo boskiej afirmacji. Obejmuje ona całą nieskończoność swoich następstw i tylko ta całość jest jej wyrazem, objawem życia absolutnie Wszystkiego, czyli Boga. Bóg utwierdza siebie w nieskończonym uniwersum świata natury i świata ducha, ale nie w jakiegokolwiek rzeczy skończonej⁶⁶.

W dalszą analizę sposobu i charakteru bytu świata zjawiskowego zostaje włączona koncepcja rozumu. W *Darstellung...* z 1801 r. punktem wyjścia Schellingańskiej filozofii tożsamości był absolutny rozum jako indyferencja podmiotu i przedmiotu⁶⁷. Natomiast w *System der ganzen Philosophie...* z 1804 r. rozum nie pełni już takiej funkcji samoistnego bytu absolutu jako źródła wszystkiego. Wedle początkowych partii tej rozprawy „poznanie, w którym wieczna równość poznaje siebie samą, jest rozumem”⁶⁸. Zatem rozum to samopoznanie

⁶⁴ *SW*, Bd. 6, s. 202–205.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 206.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 141.

absolutu bezpośrednio w swoim charakterze i jako takie stanowi ono pełną, nieprzekraczalną już doskonałość. Jak opisuje to Schelling, boskie światło „wchodzi poniekąd w rozum” – czy też rozum jest jego powtórzeniem, reprodukcją – i „świeci w nim dalej”, tzn. jest jakby oświeceniem boskiej samoafirmacji⁶⁹. Można by chyba określić rozum jako transmisję boskiego światła.

Rozum jest samopoznaniem Boga „w całości i jedności wszystkich następstw Boga”⁷⁰. Rozum w tym sensie jest „wszystkim we wszystkim”, bowiem jako poznanie obejmuje on całość boskiej nieskończonej afirmacji. Rozum w gruncie rzeczy stanowi odbicie Boga obecne w całym świecie zjawiskowym, wizerunek Boga „spoczywający” na nim. Jest on przeto obecny w świecie jako oblicze Boga nałożone nie na poszczególne następstwa Boga w świecie zjawiskowym, lecz na totalność tych następstw boskiego samopotwierdzenia. Rozum jest więc odpowiednikiem, odbiciem, kopią Boga jako prawzoru obecną w świecie, jego odzwierciedleniem. I gdyby – uzupełnia to Schelling – Bóg nie odkrył się w świecie jako prototyp, poznanie zarówno Boga, jak i świata byłoby niemożliwe. Z tego zaś wynika teza o powszechnym charakterze rozumu, jest on bowiem „prawdziwą istotą, substancją wszystkich rzeczy”, tzn. rozum „mieszka w całym uniwersum”. Zatem to, co jest realnością rzeczy, nie pochodzi z tego, co w rzeczy jest jej właściwością, szczególną formą, jakością, wymiarem itp., co należy do niej jako tej oto rzeczy, lecz o tym decyduje rozum, rzecz bowiem jako to, co rzeczywiste, jest jego wyrazem⁷¹.

Ponieważ na gruncie systemu tożsamości twierdzenie o jakościowej różnicy między tym, co afirmujące, i tym, co afirmowane, subiektywne i obiektywne itd., jest fałszywe, i ponieważ różnica ilościowa nie stosuje się do absolutnej tożsamości, przeto pozostaje Schellingowi przyjęcie ilościowej różnicy między tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne, itd. poza obszarem tego, co jest absolutnie Wszystkim, czyli Bogiem. Każde to, co realne, i każde to, co idealne, nie różniąc się między sobą co do istoty, czyli jakościowo, mogą różnić się tylko co do ilości obecnego w nich tego, co realne, i tego, co idealne, subiektywnego i obiektywnego itd. Schelling pisał: „Szczegółowość skończonych rzeczy, poprzez które ukazują się realne wszystko jako realne i idealne wszystko jako idealne, może polegać tylko albo na zamiennej przewadze jednego czynnika nad drugim, albo na równowadze obu. Przecież przez ideę realnego wszystkiego nic nie jest dane poza określeniem, że to, co afirmowane, jako takie jest zarazem tym, co afirmujące. Wszelka więc różność, która jest tutaj możliwa, jest tylko [tak możliwa]: albo to, co afirmowane, jest z tym, co afirmujące, w równowadze i indyferencji, albo to, co afirmowane ma przewagę nad tym, co afirmujące, i odwrotnie”⁷². Zatem każdej ze

⁶⁹ *Ibidem*, s. 155.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 207.

⁷¹ *Ibidem*, s. 207–208.

⁷² *Ibidem*, s. 210.

skończonych rzeczy, poprzez które ukazuje się świat ducha i świat natury, przypada jeden z trzech stanów: stan przewagi tego, co realne (B) nad tym, co idealne (A); stan przewagi idealnego nad realnym i indyferencja, równowaga pod względem ilościowym obu tych czynników. Przeto podłoże wszystkich rzeczy jest takie samo, niezmiennie w tym, czym jest, a tylko skład ilościowy tych samych czynników owego podłoża zmienia się, osiągając trzy możliwe postaci, czy trzy typy istnienia rzeczy. Wszystkie skończone rzeczy, tak właśnie opisane stosownie do ich trojaczego możliwego ukwalifikowania, stanowią według Schellinga tzw. potencje.

W swoim *Wyjaśnieniu* Schelling ujmuje to tak: „Wyrazem realnego wszystkiego jest $B = A$. Tam gdzie byt afirmowany ma relatywną przewagę nad tym, co afirmujące, a to jest tylko tym, co afirmujące, tego, co afirmowane, jest A^1 ; tam gdzie to, co afirmujące, ma przewagę, i to, co afirmujące pierwszej potencji samo znowu afirmuje, jest A^2 (A w drugiej potencji); tam gdzie jedno i drugie, to, co afirmujące, tego, co afirmowane, czyli A^1 i to, co afirmujące, tego, co afirmujące, czyli A^2 przenikają się i multiplikują – powstaje A^3 , czyli indyferencja, w której czynniki A i B sprowadzają się do ilościowej równowagi”⁷³. W podobny sposób są skonstruowane trzy potencje należące do wszystkiego idealnego: duch jako to, co afirmowane (A^1), duch jako to, co afirmujące (A^2), duch jako indyferencja (A^3). To wyróżnienie w sumie sześciu potencji w obrębie tego, co skończone, świata natury i świata ducha, nie neguje twierdzenia o troistym charakterze potencji, w istocie bowiem są one charakteryzowane w sposób matematyczny jako różnice ilościowe. „Troistość potencji – potwierdza to Schelling – jest koniecznym sposobem zjawiania się realnego wszystkiego jako realnego, tak samo idealnego wszystkiego jako idealnego”⁷⁴. Toteż odmiennność względem siebie świata natury i świata ducha nie narusza tezy o troistym, matematycznie określonym charakterze potencji.

Potencje nie wyrażają, czym jest rzecz sama w sobie, nie należą więc do istoty rzeczy, lecz określają ją w jej nie-istocie. Niebyt rzeczy wynika z tego, że nie przysługuje im istota, ona bowiem decyduje o tym, że to, co ją posiada, jest bytem. Odnosi się to w ogólności do natury stworzonej, w obrębie której zróżnicowanie ma charakter ilościowy, tzn. wyrażający się poprzez potencje. Zróżnicowanie potencji nie wyraża zatem rzeczy w sobie, lecz relację poszczegółnej rzeczy do innej rzeczy oraz do całości rzeczy, tzn. relacje owe nie realizują się w sferze bytu. Z tego oczywiście w sposób nieodparty wynika, że absolut jako zawierający w sobie istotę tożsamą z jego bytem, nieobjęty ilościową różnicą, nie może być niebytem, tzn. nie mogą przysługiwać mu potencje⁷⁵. Innymi słowy, potencje jako należące do świata zjawiskowego są na mocy swej nie-istoty, niebytu, ilościowego

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 210–211.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 211–212

zróznicowania radykalnie oddzielone od realności Boga ufundowanej na istocie. To zaś oznacza, że teoria potencji, podobnie jak teoria idei, implikuje dualizm tego, co absolutne, i tego, co skończone.

Jakoż w ostatnim paragrafie pierwszej części w *System der gesamten Philosophie...*, poświęconej najbardziej podstawowym twierdzeniom nauki o tożsamości, Schelling usiłuje jeszcze raz odbudować więź między rzeczami skończonymi i absolutną tożsamością, ukazać jakby pewną ciągłość rzeczywistości, nigdy w jego mniemaniu dramatycznie nie zerwanej. Chodzi mu mianowicie o określenie stopnia realności, tzn. substancjalności czy nawet – według jego sformułowania – absolutności przysługującej rzeczy stosownie do dystansu, jaki dzieli ją od absolutnej tożsamości, o to, czy jest bliżej czy dalej w stosunku do niej, a więc, czy jest więcej, czy mniej realna. Zatem skończoność rzeczy nie wyklucza jej realności mierzonej odległością od tego, co absolutnie istniejące⁷⁶. Po wprowadzeniu tych prawie definicyjnych dystynkcji, Schelling przypomina sobie, i musiał sobie przypomnieć swoje rozważania na temat niebytu rzeczy skończonych. Zauważa zatem, że we wcześniejszych badaniach „szczegółowość jako taką określiliśmy jako czysty niebyt” i że teraz „mówimy o stopniu realności tego, co szczegółowe”⁷⁷. Istotnie na początku paragrafu 36 Schelling pisał, że to, co szczegółowe, jako relatywny niebyt w stosunku do Wszystkiego, jest tym, co potocznie nazywa się „rzeczywistym bytem”, co zarazem oznacza według niego, że stanowi on relatywny byt. Wszelako – jak pokazano już dosyć precyzyjnie – twierdzenie o niebycie, nicości tego, co szczegółowe, rzeczy skończonych, zostało przez Schellinga wypowiedziane tak jasno i mocno, że jego koncepcja okazuje się w tym jej ośrodkowym punkcie niespójna. Wystarczy przypomnieć twierdzenie Schellinga o tym, że rzeczy niebędące nicością musiałyby być Jednym, czy wreszcie twierdzenie, że wszelkie określenia skończonych rzeczy nie mają pozytywnego charakteru, że zatem rzecz to „jedynie nic”.

Schelling, uznając jednak swoją teorię za koherentną, wywodzi, że stopień realności, czyli doskonałości rzeczy, jest określony przez stopień właściwej jej pozytywności, tzn. rzecz jest tym bardziej doskonała, im bardziej podobna jest do Wszystkiego-Jednego jako pozytywności nie objętej negacją. Stosownie do stopni doskonałości rzeczy ogląda się w niej absolut, co oznacza także, że im doskonalszym odbiciem absolutnie Wszystkiego jest rzecz, tym mniej obejmują ją prywacie, przez co zmniejsza się jej podległość temu, co skończone. W taki sposób potencje wyrażają – dający się ilościowo określić – stopień realności bytu rzeczy skończonych. W ogólności więc pozytywność decyduje o odległości rzeczy od absolutu, czyli określa jej stopień realności. Dlatego też na przykład bardziej realne są te potencje, które zawierają w sobie potencje podporządkowane. Chodzi więc Schellingowi o to, by pokazać, że potencja trzeciego stopnia, A³,

⁷⁶ *Ibidem*, s. 212–213.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 213.

jako indyferencja tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane, mieści w sobie więcej pozytywności aniżeli potencja z przewagą tego, co afirmowane, albo tego, co afirmujące. Tak więc w ujęciu Schellinga natura i duch, każda z nich, obejmuje trzy potencje; natura: 1. materię, 2. dynamiczny proces (magnetyzm, elektryczność, chemizm itp.), 3. materię organiczną; duch: 1. wiedzę, 2. działanie, 3. sztukę⁷⁸.

O ile w *System...* z 1804 r. teoria potencji funkcjonuje w gruncie rzeczy w obramowaniu teorii idei, o tyle w *Darstellung...* z 1801 r., która w dotychczasowych badaniach przeważnie stanowiła podstawę wykładu filozofii tożsamości, teoria potencji była jedynym rozwiązaniem problemu charakteru i istnienia rzeczy skończonych. Po pierwsze, to w tym dziele najsamprzód formułuje się tezę o niemożliwości jakościowego, co do istoty, odróżnienia podmiotu i przedmiotu, co pociąga za sobą konieczność ich ilościowego zróżnicowania⁷⁹. Po drugie, żaden jednostkowy byt – głosi się w tym dziele – nie jest samoistny, każdy jako skończony odsyła do innego skończonego i w nim ma przyczynę swojego istnienia⁸⁰. Po trzecie wreszcie, Schelling zauważa, że to, co ufundowane na różnicy ilościowej, należy do świata zjawisk, ale kwestii zjawiskowości rzeczy skończonych nie rozważa on szerzej i bodaj tylko trzy razy termin „zjawisko” jest użyty w tej rozprawie z 1801 r. Podobnie potraktowana jest kwestia zjawiskowości w dialogu *Bruno*, choć tutaj znajduje się więcej rozważań, rozwiniętych dopiero w 1804 r.

W *System der gesamten Philosophie und Naturphilosophie insbesondere* Schelling zrezygnował całkowicie z jednego wszelako poglądu ze swojego pierwszego pisma z zakresu filozofii tożsamości i nigdy potem do niego nie nawiązywał. Ta zmiana stanowiska Schellinga wynika po części z tego, że według *Darstellung...* absolutny rozum – jak wspomiano – jest tym, co pierwsze, podczas gdy w *System...* absolut wyprzedza wszelkie myślenie i poznanie, a rozum jest jego samopoznaniem, a nie po prostu nim samym. I ówże pierwotny rozum – według *Darstellung...* – „jest nie tylko podług bytu, ale także podług istoty jedynym z samą absolutną tożsamością”⁸¹. Poznanie zaś – jak formułuje to Schelling – jest formą bytu absolutnej tożsamości. Z kolei utrzymywana przez Schellinga nierozdzielność formy i bytu absolutnej tożsamości, ich równie pierwotny charakter, sprawia, że wszystko, co istnieje, jest co do formy bytu poznaniem absolutnej tożsamości. Otóż poznanie dochodzi do skutku poprzez odniesienie do siebie podmiotu i przedmiotu, co oznacza – jak wiadomo – ich ilościowe zróżnicowanie itd., a także nieskończone warunkowanie jednej rzeczy przez drugą na gruncie ich niesamoistności; i w tym właśnie kontekście Schelling ledwie zauważa kwestię zjawiskowości świata⁸².

⁷⁸ *Ibidem*, s. 213–214; Ch. Iker, *op.cit.*, 185.

⁷⁹ *SW*, Bd. 4, s. 114, 123–125.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 130–131.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, s. 127–128.

Skończone rzeczy jako poznanie stanowią formę bytu absolutnej tożsamości i dopiero w dalszych etapach swoich rozważań Schelling charakteryzuje je w sposób, który obniża ich rangę. Ten moment „bliskości rzeczy wobec absolutu” bardzo trafnie zauważa Ryszard Panasiuk, pisząc: „Przeszliśmy nagle od absolutu do rzeczy skończonych, by wykazać, że każdy indywidualny byt ma taką samą strukturę jak absolut”⁸³. Z kolei Christian Iker pisze, że potencje według *Darstellung...* z 1801 r. „ręczą za strukturę absolutu”⁸⁴, bo są one – można to chyba tak wyjaśnić – rezultatem poznania tożsamego z boskim bytem, wynikłym z istoty absolutnego boskiego rozumu. Wydaje się, że owa nagłość przejścia od absolutu do rzeczy skończonych, jak określa to Ryszard Panasiuk, czy „odpowiedzialność” rzeczy za strukturę absolutu, jak wyraża to Iker, skłoniły Schellinga do rezygnacji z koncepcji poznania jako formy bytu absolutu, jako że wedle tej koncepcji rzeczy właściwie wynikają bezpośrednio z bytu absolutu, ponieważ byt i poznanie są od siebie nieoddzielne, są równie pierwotne, tzn. poznanie jest bytem „rozważanym podług formy”⁸⁵. Żeby więc możliwe było poznanie, tzn., żeby absolut mógł istnieć podług formy swojego bytu, muszą pojawić się rzeczy skończone. I dalsze badania Schellinga zmierzają do „degradacji” rzeczy, ich odrealnienia. Ale właśnie owo najpierw wygłoszone twierdzenie o poznaniu jako formie bytu absolutnej tożsamości zawierało w sobie motyw – jak dobrze zauważył to Iker – który utrudniał pogodzenie tego twierdzenia z późniejszą tezą Schellinga o nicości rzeczy skończonych. I ona też sprawiła, że owa „nagłość” przejścia od Boga do rzeczy skończonych nie mogła być utrzymana.

W tej rekonstrukcji filozofii tożsamości Schellinga nie można uciec od pytania o możliwości poznania prezentowanej przez nią rzeczywistości, a przede wszystkim absolutu. Pewne wskazania w tym względzie zostały już poczynione. Schelling od tych kwestii rozpoczyna w istocie swoją rozprawę *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r. Odrzucenie tradycyjnie pojmowanej wiedzy i poznania jako ukonstytuowanych przez rozróżnienie podmiotu i przedmiotu – o czym już wspomiano – od razu określa kierunek możliwych poszukiwań i rozwiązań. Wynika to już z użytych w tym kontekście pojęć, zdecydowanie przeciwnych rozwiązaniu fichteańskiemu, zogniskowanemu na relacji Ja i Nie-Ja. Pierwsze określenie przez Schellinga własnego stanowiska brzmi zatem tak: „Nie ja wiem, lecz jedynie Wszystko wie we mnie”⁸⁶. To Wszystko jako zarazem Jedno jest „jednym i tym samym” „tego, co wiedzące, i tego, co wiedziane”, albowiem nie można mówić ani o różnicy, ani o zgodności między nimi⁸⁷. Zdaniem Schellinga, na tej jedności tego, co wiedzące i tego, co wiedziane, zasadza się wszelka wiedza.

⁸³ R. Panasiuk, *op. cit.*, s. 63.

⁸⁴ Ch. Iker, *op. cit.*, s. 172.

⁸⁵ *SW*, Bd. 4, s. 122.

⁸⁶ *SW*, Bd. 6, s. 140.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 140–141.

Jest to – jak sam mówi – „Pierwsze twierdzenie całkowicie ogólne [...] o wszelkiej wiedzy bez różnicy”⁸⁸.

Rozum jest samopoznaniem absolutu, bezpośrednim poznaniem, a nie świadomością Ja pewnego swej absolutności i oglądającego siebie jako absolut. Każda refleksja, a to znaczy także myślenie i poznanie, jako relacja podmiotowo-przedmiotowa, zostają wykluczone z tego sposobu samopoznania Boga. Poznanie Boga jako samopoznanie jest samoafirmacją Boga, jego tożsamości, jedności, równości tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe⁸⁹. Poznanie to ma charakter kontemplacyjny, jest oglądem kontemplacyjnym, tzn. oglądem intelektualnym. Nie ma żadnych wątpliwości, że ten właściwy Bogu ogląd intelektualny dokonuje się w rozumie jako afirmacja Boga⁹⁰. Po zdaniu mówiącym o tym, że bezpośrednia samoafirmacja Boga jest rozumem, następuje zdanie: „W tym jedynie bezpośrednim przedmiocie intelektualnego oglądu nie ma żadnej dwoistości, niczego podwójnego – żadnego tego, co subiektywne, i żadnego tego, co obiektywne – lecz jest on absolutnie prosty. Ale właśnie na mocy tej prostoty afirmuje on bezpośrednio siebie samego”⁹¹. Rozum jako zawsze dokonana afirmacja tego, co afirmowane, nie może stanowić żadnego działania.

W istocie nasze poznanie prawdziwego bytu, bo tylko w stosunku do niego można mówić o poznaniu we właściwym sensie, nie dokonuje się jako rezultat podejmowanych przez nas starań i wysiłków. A więc – jak cytowano – Wszystko, czyli Bóg „wie we mnie”. Owo poznanie w gruncie rzeczy nie może być mnie jako mnie przypisane, żadna moja inicjatywa nie przyczynia się do jego uzyskania, zdobycia czy wydobywania z czegoś, co może być w jakiś sposób dane czy obecne. Człowiek nie poznaje, człowiek jest jakby miejscem jawienia się poznania. „[...] ja nie jestem tym – pisał Schelling – który tę równość [tego, co poznające, i tego, co poznawane – J.P.] poznaje [...], ja jestem jedynie jej organem”⁹². Tak więc to „równość sama siebie poznaje”⁹³. Człowiek jest zbiornikiem i miejscem przepływu poznania, istotą ubezwłasnowolnioną, biernie akceptującą to, co do niego przychodzi. To poznanie dane człowiekowi czy nawet zesłane mu zostaje dookreślone jeszcze na jeden, ostatni już sposób na gruncie tezy o boskiej samoafirmacji. Schelling powiada przeto, że forma (pojęcie nieużywane wcześniej w kontekście tych rozważań i niedookreślone także w analizach innych kwestii) samoafirmacji absolutu, reprodukowana, powtórzona w rozumie, stanowi światło, w którym dane jest poznanie absolutu, tzn. światło to jest pośrednikiem między absolutem a naszym poznaniem. Światło należące „poniekąd” do rozumu i przez

⁸⁸ *Ibidem*, s. 141.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 137, 141–142, 146.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 153–154.

⁹¹ *Ibidem*, s. 163.

⁹² *Ibidem*, s. 143.

⁹³ *Ibidem*.

to świecące w nim jest wiecznym samopotwierdzeniem poznania kontemplatywnego jako oglądu intelektualnego, stałą obecnością „wiedzy”, dzięki czemu człowiek może poznawać, tzn. być obecnym w owym świetle odsłaniającym i oświetlającym to, co prawdziwe⁹⁴. W istocie jest to ostatnie słowo Schellinga na ten temat. Nie wykracza on tutaj poza czy ponad poziom bardzo ogólnych twierdzeń, nieprecyzyjnych tez, które są kombinacją niewielu podstawowych pojęć. Nie można powiedzieć, że te tezy są niezgodne ze sobą, tylko że owe same tezy, zawierające w sobie także istotne niejasności, nie mogą uchodzić za dobrze opracowaną teorię filozoficzną.

2.2. Jacobiego zarzut ateizmu wobec filozofii tożsamości

Ponieważ Jacobi twierdzi, że transcendentalizm Kanta konsekwentnie rozwijany prowadzi do teorii wiedzy Fichtego, ta zaś w równie konsekwentny sposób prowadzi do filozofii tożsamości Schellinga, przeto przedstawiona zostanie najpierw owa pierwsza relacja⁹⁵. Nazywając fichteańską teorię wiedzy „cielesną córką krytycznej filozofii”, Jacobi od razu wskazuje na istotne różnice między nimi. Nauka Fichtego jest przede wszystkim bardziej konsekwentna, jednolita, „czysta”, zwarta i spójna teoretycznie oraz lepiej skonstruowana. Nie potrzebuje wspomagania postulatami typu kantowskiego, które by ją doskonaliły i nadawały bardziej kompletny sens, niebędący jednak immanentną treścią doktryny. To, co postulatywne, mieści się bowiem poza samą nauką, jest wyrazem jej niekompletności i pewnej teoretycznej bezradności oraz uznaniem pewnego obszaru tego, co nie daje się pojąć. Już dziesięć lat przed publikacją rozprawy o rzeczach boskich i ich objawieniu Jacobi wyjaśniał, na czym polega czystość filozofii Fichtego: „Czysta, tj. na wskroś immanentna filozofia, filozofia z jednej bryły, prawdziwie rozumny system, jest możliwa tylko na sposób Fichteański. Oczywiście, wszystko musi być dane w rozumie i poprzez rozum, w Ja jako Ja, w samej tylko sobości [*Ichheit*] i w niej się już zawierać, kiedy sam rozum tylko, z siebie jedynie, winien wyprowadzać wszystko”⁹⁶. Nie dziwi tedy wniosek, jaki z takiego ujęcia koncepcji Fichtego wyciąga Jacobi w piśmie o rzeczach boskich i ich objawieniu. O nauce, która znajduje swoją zasadę w Ja jako podstawie wszystkiego, która w ten sposób jest tylko jedną jedyną nauką albo – jak mówi Jacobi – „zasadą wszystkich innych nauk”, bo te dają się z niej wydedukować, można powiedzieć, że jest „bardziej przekonującym systemem nauki o moralności niż system wyłożony przez twórcę

⁹⁴ *Ibidem*, s. 154–155.

⁹⁵ Friedrich Heinrich. *Jacobi's Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 354. Dalej cytowane jako *JW*.

⁹⁶ F.H. Jacobi, *List o nihilizmie*, tłum. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, t. 1, nr 7, s. 48. Oryginał tego tekstu, zatytułowanego *Jacobi an Fichte* (z 1799 r.) znajduje się w: Friedrich Heinrich Jacobi's *Werke*, Bd. 3, Leipzig 1816, s. 1–57.

filozofii krytycznej”⁹⁷. To odmienne od kantowskiego ujęcie moralności, uzbęd-nienie postulatycznej i w tym znaczeniu dogmatycznej moralności, nadaje nowy sens temu, co moralne, i temu, co boskie zarazem. Zdaniem Jacobiego, Fichte zrywa z koncepcją Boga pojmowanego jako świadomość, osobowość, rozum, wiedza, wola, bycie sobą, ponieważ przypisując Bogu te właściwości, pozbawia się go absolutności, nieograniczoności i nieskończoności. Takim sposobem nie daje się skonstruować pojęcia Boga. Z jednej strony bowiem przyznaje się mu najwyższą doskonałość, z drugiej zaś określa się go na sposób rzeczy skończonych, czyli w efekcie powstaje pojęcie sprzeczne w sobie, przydające tej samej istocie pewne cechy i zarazem ich negacje. I to nietrafne, niemożliwe, zawierające w sobie antynomie pojęcie Boga przypisuje – wedle Jacobiego – Fichte również Kantowi⁹⁸. Wyjście Fichtego poza Kanta jest więc wielopłaszczyznowe, uderzające w gruncie rzeczy w całość jego teoretycznych konstrukcji.

Następuje zatem u Fichtego radykalna redefinicja tego, co boskie, tym bardziej jeśli ma się świadomość, że Ja fichteańskie z jenajskiego okresu jego twórczości nie jest absolutem w tradycyjnym znaczeniu. To, co boskie, nie jest zasadą pozaświatową, transcendencją jako pełnią bytu i doskonałości, nie jest Bogiem poza światem i człowiekiem, totalnie od nich różnym, niewspółmiernie im odległym, niebotycznym. „Moralny porządek świata” nie jest konstytuowany przez coś wobec siebie zewnętrznego, nie ma żadnej przyczyny samego siebie poza sobą, nie jest określony żadnym prawem pochodzącym z innej rzeczywistości, wyższej i doskonalszej, bo takiej rzeczywistości nadrzędnej wobec owego porządku nie ma. Posiada on bowiem samoistny charakter, sam dla siebie jest podstawą, racją i prawem. Człowiek i jego świat to ostateczna rzeczywistość porządku moralnego, autonomicznego, nieuwarunkowanego, prawodawczego w sobie samym i dla siebie samego. I to jest jedyny możliwy Bóg. Porządek moralny jest nieprzekraczalną, do niczego poza sobą nie odniesioną, samą siebie tworzącą i w sobie samej istniejącą rzeczywistością⁹⁹.

Nie wdając się w rozważania nad teorią wiedzy Fichtego, Jacobi wskazuje na zawarte w niej odróżnienie „filozofii natury i filozofii moralnej, konieczności i wolności”, traktując w istocie owe odpowiadające sobie pary pojęć jako równoważne¹⁰⁰. Jakkolwiek świat, przyroda, konieczność nie są tym samym, czym były one dla Kanta, to w ramach wspomnianego „porządku moralnego świata” owa opozycja wolności i konieczności jest – rzecz można – jedynym sensem fichteańskiej filozofii, wyrażającym się w nieskończonym postępie emancypacji ducha od natury, pojętej jako nieredukowalna konieczność, w której jedynie i poprzez którą wolność ma sens i może się realizować.

⁹⁷ *JW*, Bd. 3, s. 345.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 346.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 345–346.

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 347.

Redukcja Boga do porządku moralnego nie jest aprobowana przez Jacobiego, dla którego odniesienie człowieka do Boga stanowi warunek bycia człowiekiem, jego działań moralnych, przy czym owo odniesienie jest ontyczną jakością bytu ludzkiego, a nie czymś, co się ujawnia jako jego świadomość. Jakkolwiek więc dla Jacobiego i Fichtego mowa o człowieku jest sensowna jedynie gdy bierze się pod uwagę zarazem obszar konieczności i obszar wolności, to jednak pogląd Jacobiego nie jest taki sam jak stanowisko Fichtego. Tak więc już u Fichtego dokonuje się odstępstwo od koncepcji Boga samowiednego i osobowego, która jest dla Jacobiego nieusuwalnym horyzontem wszelkiego sensownego pojmowania bytu ludzkiego¹⁰¹.

Otóż krytyka kantowskiej koncepcji rzeczy samych w sobie, w czym miał udział także Jacobi, ceniony m.in. za to przez Fichtego, wskazywanie na niekonsekwencje w tym względzie nauki Kanta, otwierały niejako Fichtemu drogę do spekulacji najwyższego poziomu, osiągnięcia nieprzekraczalnego punktu „samej prawdy”, najwyższego punktu oglądu. Fichte w gruncie rzeczy w swoim mniemaniu – i zgodnej z nim opinii Jacobiego – dokonał tego, przed czym zatrzymał się Kant, tzn. stworzył filozofię w pełni konsekwentną, nieskażoną niczym, co wprowadziłoby do spekulacji zamęt i niejednolitość. Fichte miał odwagę działać tam, gdzie Kantowi właśnie jej zabrakło¹⁰². To Fichte, a nie Kant, zrealizował ostatecznie zasadę, że tylko to poznajemy, co potrafimy skonstruować. Fichte osiąga zatem ów najwyższy poziom spekulacji, z którego widzi się wszystko, i ukazuje ową sytuację, dzięki której wszystko jest zrozumiałe¹⁰³.

Wynika to z tego, że wedle Fichtego istnieje źródło, za sprawą którego wszystko się dzieje i za sprawą którego wszystko jest wyjaśnialne. „Czysty rozum” – jak pisze Jacobi – z którego wszystko wychodzi, „słyszysz tylko samego siebie”¹⁰⁴. Nic nie pojawia się w tym procesie, co swoją istotą przeczyłoby temu źródłu. Jeżeli pewne fazy tego procesu – możemy odpowiedzieć, bo Jacobi bliżej tego nie analizuje – wydają się tracić naturę własnego źródła, to jednak jest to tylko faza przejściowa. Jest to prawdą również wtedy, gdy owo „przebranie” tego, co pochodzi ze źródła, w coś różnego od niego, jest konieczne, nieuniknione, bo rezultat tych przebiegów ponownie odsłania homogeniczność tego wszystkiego, co się w ten sposób dzieje. Dlatego właśnie, jak wykazano, rozum słyszy tylko samego siebie, albowiem co do istoty wszystko jest jednolite i o tyle też poznanie jest pełne. A zatem mamy filozofię immanentną, z jednej bryły, spekulację, która osiąga prawdę ostateczną i niepodważalną.

Istnieje zatem nieświadomie przez Ja wytworzony świat, to, co konieczne, poprzez które kształtuje się porządek moralny świata w wolności ufundowany,

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 400–401.

¹⁰² *Ibidem*, s. 20–21.

¹⁰³ Por. P. Dehnel, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998, s. 11.

¹⁰⁴ *JW*, Bd. 3, s. 19–20.

a historia okazuje się nieskończonym postępowaniem ducha, który przyswaja sobie zobiektywizowany świat przedmiotów jak rezultat własnego działania, rozpoznając w nich swoją własną treść, czyli ostatecznie duch, rozum, słyszy tylko samego siebie. Ta autonomizacja porządku moralnego świata czyni zbędnym istnienie Boga jako najwyższej mocy i dobra.

Jednakże w liście do Fichtego z 1799 r. Jacobi twierdzi, że zarzut ateizmu wobec Fichtego jest niesłuszny. Jego filozofia nie jest ani ateistyczna, tak jak ani teistyczna, ani ateistyczna nie jest geometria czy matematyka w ogóle¹⁰⁵. Znaczący to chyba, że obszar, do którego odnosi się teoria wiedzy Fichtego, pozostaje indyferentny wobec kwestii istnienia Boga; inaczej mówiąc, kwestia ta nie stanowi jej właściwego przedmiotu. Patrząc zaś z perspektywy własnej filozofii, Jacobi stwierdza w przedmowie do listu, że z powodu niewiedzy o Bogu nie można stawiać zarzutu nauce Fichtego, ponieważ zgadza się to ze wspomnianym już poglądem Jacobiego, że Bóg może być tylko przedmiotem wiary, a nie wiedzy; przeto żadna teoria, żadna nauka nie może się w tej kwestii wypowiadać¹⁰⁶. W samym zaś liście Jacobi pisze: „Głębiej jeszcze poruszyła mnie, wstrząsnęła mną przedmowa w Pańskim piśmie. Ręka, którą Pan chwytą poufale, odpowiada Panu przyjaznym uściskiem. I byłoby tak, gdybym także Pańską naukę, jak naukę Spinozy, musiał nazwać nauką ateistyczną; wszak dlatego nie traktowałbym Pana *osobiście* jako ateisty, jako *bezbożnika*. Kto rzeczywiście wydzwignął się duchem ponad naturę, a sercem ponad niskie żądze, ten ogląda oblicze Boga i za mało może o nim powiedzieć, że tylko w Niego wierzy. Byłaby więc filozofia kogoś takiego także ateistyczna, byłyby także jego wyobrażenia, urobione wedle (wierzę, że słusznego) osądu naturalnego rozumu, który *odpersonalizowanego* Boga, Boga, *jaki nie istnieje*, zwie chimerą? Jeżeli on sam również przydałby swemu systemowi to imię, to jego grzech byłby przecież tylko *rzeczą pomyślaną, niezręcznością artysty; artysty w pojęciach i słowach: występkiem mędrka, nie człowieka*. Wyparłby się nie *istoty* Boga, lecz jedynie [Jego] *imienia*”¹⁰⁷. Jacobi, jakby wychodząc po trosze poza treść filozofii Fichtego i oceniając jego sposób dojścia do filozofii, nie wierzy w ateizm Fichtego jako jego osobiste przekonanie. Nie neguje bezwarunkowo ateistycznego charakteru samej nauki Fichtego, ale nie wyobraża sobie, by ten, jako człowiek, mógł zaprzeczać temu, co zawiera w sobie natura bytu absolutnego. Bez wątplenia jest to osobliwy sposób rozpatrywania kwestii, wedle którego twórca nadaje swojej teorii treść, której sam nie aprobuje. W przedmowie do listu, napisanej zapewne później aniżeli sam list, Jacobi wypowiedział się – jak już wskazano – ostrożniej, stwierdzając w istocie nieadekwatność obszaru zainteresowań teorii wiedzy Fichtego wobec zagadnienia ateizmu.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 6–7.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 7.

¹⁰⁷ F.H. Jacobi, *List o nihilizmie*, s. 59.

Spojrzenie Jacobiego na materializm i idealizm ma charakter odmienny od najczęściej spotykanych, prawie potocznych wyobrażeń. W piśmie o rzeczach boskich z 1811 r. mówi, że materializm i idealizm są „pozornie przeciwstawnymi spekulatywnymi systemami” i jako takie „bliźniaczym” płodem ludzkiego intelektu¹⁰⁸. Historia filozofii zaś to spór między nimi o pierworództwo i wynikające z niego prawo do panowania jednego nad drugim. Podobnie na tę kwestię patrzył Jacobi w liście do Fichtego z 1799 r., na który jako wyjaśnienie i uzasadnienie własnego stanowiska powołuje się w rozprawie o rzeczach boskich: „mamy dwie główne drogi: materializm i idealizm; próba objaśnienia wszystkiego jedynie za pomocą określającej siebie samą materii albo tylko określającej siebie samą inteligencji, jest tym samym celem; ich kierunek w żadnym wypadku nie różni się od siebie, lecz z wolna je do siebie przybliża, aż do ostatecznego zetknięcia”¹⁰⁹.

Wydaje się, że czymś prototypowym, czymś, co nie wprost w swojej treści, ale w swoim rozwinięciu i pewnej modyfikacji może uzasadnić taki sposób myślenia, jest dla Jacobiego filozofia Spinozy. Herman Timm, który nie widzi w Jacobim filozofa, ale niezwykle sprawnego krytyka, zwracał uwagę na to, że swoje pozytywne poglądy kształtował on pod wpływem Spinozy¹¹⁰. Tutaj filozofia Spinozy okazuje się medium, przez które daje się w gruncie rzeczy ujawnić owe przemiany w obrębie teorii Fichtego i Schellinga oraz relacje między nimi. Znaczy to, że można dokonać takich przekształceń nauki Spinozy, że odsłoni się nam transcendentalizm Fichtego (o Kancie oczywiście zapomnieć nie można, choć Jacobi nie mówi tutaj o tym), a także pokazać – tego już nie ma w liście do Fichtego, gdyż w owym czasie jeszcze nie powstał system tożsamości Schellinga – że następuje powrót do stanowiska Spinozy w filozofii tożsamości Schellinga, co opisuje i czego dowodzi Jacobi w piśmie o rzeczach boskich z 1811 r. Następujący cytat z listu do Fichtego jest nadzwyczaj wymowny i może nawet proroczy: „Niewiele brakowało, by takie przejście materializmu w idealizm dokonało się już u Spinozy. Jego substancja, jednakowo stanowiąca podstawę dla istoty rozciągłej, jak i myślącej, nierozdzielnie wiąże ze sobą obydwa pierwiastki, nie będąc niczym innym, jak niekontemplacyjną, dowiedzioną jedynie przez konkluzję, samą absolutną tożsamością podmiotu i przedmiotu, na której opiera się system nowej filozofii, *niezależnej filozofii inteligencji*. Znamienne, że Spinoza nigdy nie wpadł na to, by choć raz odwrócić swój filozoficzny sześciennik, tzn. zamienić najwyższy bok, stronę myślenia, którą określił mianem *obiektywnej*, na bok najniższy, który nazwał stroną subiektywną, *formalną*, a następnie zbadać, czy jego sześciennik jest nadal ten sam, czy jest dlań ową jedyną prawdziwie filozoficzną postacią rzeczy. Bez wątpienia, podczas tej próby wszystko zmieniłoby się mu niepostrzeżenie: sześciennik, która była dlań substancją: *jedna* materia dwóch całkiem różnych istot, znikłaby

¹⁰⁸ *JW*, Bd. 3, s. 350.

¹⁰⁹ F.H. Jacobi, *List o nihilizmie*, s. 44.

¹¹⁰ H. Timm, *op. cit.*, s. 41–43.

mu sprzed oczu; i buchnąłby za to czysty płomień, jarzący się sam z siebie, niepotrzebujący *żadnego paleniska ani materiału na opał: idealizm transcendentalny*¹¹¹. „Zdecydowałem się na ten obraz – podsumowuje Jacobi swój tok wyводу – gdyż dzięki przedstawieniu odwróconego spinozizmu zyskałem w pierwszym rzędzie przystęp do Teorii Wiedzy. I wciąż jeszcze trwa we mnie to wyobrażenie, wyobrażenie materializmu bez materii albo *mathesis pura*, w której czysta i pusta świadomość przedstawia przestrzeń matematyczną”¹¹². W istocie Jacobi jest w zgodzie z Fichtem w tym, że – jak sformułował to Fichte – obie koncepcje, jego teoria wiedzy i spinozjańska teoria substancji zachowują „najwyższą jedność”, jakkolwiek owa jedność w drugim wypadku jest czymś danym, w pierwszym zaś stanowi nieskończone zadanie¹¹³. Jacobi nie nadaje swojemu ujęciu statusu wyrażenia i ściśle uzasadnionego poglądu, lecz traktuje je jako pewien zabieg unaoczniający, wskazuje na możliwość zrozumienia filozofii Fichtego poprzez jej relację do nauki Spinozy, polegającą na odwróceniu tej ostatniej czy też na usunięciu z jej konstrukcji bytu materii. Opisując to pojęciami Hegla z jego rozprawy o różnicy między fichteańskim a schellingańskim systemem, można by powiedzieć – na co już wskazywano – że filozofia Spinozy i Schellinga stanowi teorię obiektywnego podmiotu-przedmiotu. Jednym słowem, filozofia Spinozy mogłaby uchodzić za początek i zamknięcie, przy czym owo zamknięcie zostało dokonane przez Schellinga. Z tego punktu widzenia myśl Fichtego stanowi opozycję wobec obu tych stanowisk w sensie historycznym i także teoretycznym, będąc zarazem samorozumieniem, tzn. przekroczeniem filozofii Kanta.

Sam Jacobi widzi to jeszcze z jednej strony: Spinoza, Fichte, Schelling jakby obracają się w obszarze tych samych elementów, którym nadaje się różną wagę, wyklucza jedne na rzecz drugih lub degradowe się pewne z nich w ich roli i znaczeniu. I te porównania i zestawienia niewątpliwie nie są pozbawione wartości. Akceptuje je przecież także Fichte, który – jak wspomniano – przekroczenie swojego stanowiska w kierunku, który później zaakceptował Schelling w swoim systemie tożsamości, nazwał spinozyzmem. Jeżeli można zatem opisać w ten sposób ową relację między Fichtem a Schellingiem, to według Jacobiego równie dobrze można rozważać relację między Spinozą a Fichtem i to nie tylko w tym aspekcie – tutaj akurat pobocznym – że Fichte teoretyczną część swojej filozofii przedstawia sposobem spinozjańskim. Jacobi ową obrazowo przedstawioną relację między Spinozą a Fichtem traktuje – jak się wydaje – także heurystycznie jako naprowadzenie na możliwy sposób rozpatrywania problemów pomagający lepiej je formułować i rozumieć. Ta kwestia, tak poruszona w liście do Fichtego, nie powraca w piśmie o rzeczach boskich. Jakkolwiek powołuje się w nim Jacobi na ten list, to jednak problem stosunku między Spinozą a Fichtem nie został już

¹¹¹ F.H. Jacobi, *List o nihilizmie*, *op. cit.*, s. 44.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ J.G. Fichte, *op. cit.*, s. 97.

wprost podjęty. Teraz Kant staje się ojcem dwóch córek: teorii wiedzy i systemu tożsamości. Nie znaczy to wcale, że obramowanie tych kwestii wyzute jest z tego, co spinozjańskie.

W roku 1800, czyli niedługo po napisaniu listu do Fichtego, Jacobi wyrażnie zmienia zdanie na temat jego filozofii. O ile w owym liście mówił, że trudno posądzać o ateizm kogoś, dla kogo natura jest jedynie wyrazem gnuśności ducha, z którą on ustawicznie walczy o wolność, o tyle rok później w liście do Reinholda pisze, że liczy się sama teoria, a więc nie to, „co Fichte myśli lub chce nauczać, lecz to, co zgodnie ze swoimi zasadami musi myśleć i czego nauczać”¹¹⁴. To twierdzenie jest bliskie uznaniu filozofii Fichtego za ateizm. Nie zmienia to faktu, że najwspanialszą ideą jest człowieczeństwo jako wolność sama siebie wypracowująca w obliczu konieczności. To jest właśnie „pierwsza córka filozofii krytycznej”.

Filozofia tożsamości zaś – Jacobi mówi to wszystko w jednym zdaniu – „druga córka filozofii krytycznej”, dokonała dalszego kroku na drodze wytkniętej przez Fichtego: całkowicie unieważniła zachowane jeszcze przez niego odróżnienie sfery natury i sfery moralności, tego, co konieczne, i tego, co wolne, „i bez ceregieli ogłosiła: poza naturą nie ma nic”¹¹⁵. W tym zdaniu mniej zwraca się uwagę na samą treść koncepcji Schellinga aniżeli na to, czego w niej nie ma. Jest ona jakby wynikiem odejmowania, pozbawiania stanu wyjściowego kolejnych elementów. Naturalizm Schellinga, tzn. w tym wypadku przypisanie bytu jedynie i wyłącznie naturze, dokonał się niejako wspólnym wysiłkiem Fichtego i Schellinga. Jacobi w istocie traktuje ich różne stanowiska jako elementy pewnego jednorodnego postępowania o charakterze redukcyjnym.

Kiedy Schelling robi krok poza Fichtego, znosząc przeciwieństwo wolności i konieczności, wolności i natury, pozostaje jedynie natura, konieczność. Tutaj już nie można nie być ateistą, tzn. taka teoria jest ateizmem niczym nieskrywanym, niebudzącym żadnych wątpliwości co do swej istoty. Konkluzja Jacobiego jest krótka, sformułowana nadzwyczaj dobitnie. Bez wolności i moralności jest tylko ateizm. Teoria Fichtego czyni zbędnym istnienie Boga, jakkolwiek wolnemu duchowi przypisuje najwyższą wartość. Teoria Schellinga już bez żadnych niedomówień ogłasza wszechrzeczywistość świata natury. Jej ateizm to oczywistość.

Nic co wolne, duchowe, nie może zostać zaakceptowane, bo pozostaje w nieusuwalnej sprzeczności z tym, co konieczne, które dla Hegla, Fichtego i Jacobiego jest tym samym, co natura. Fichte mówi o konieczności przejścia na stanowisko spinozjańskie, gdy Ja traci moc pierwotnej zasady. I wydaje się – jak już sugerowano – że Jacobi wykorzystał to twierdzenie Fichtego, zaakceptował je całkowicie. W gruncie rzeczy znalazł u Fichtego to, czego szukał, co stało się podstawą opisu

¹¹⁴ K.L. Reinhold's *Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer Philosophirender Zeitgenossen an ihn*, hrsg. von E. Reinhold, Jena 1825, s. 250.

¹¹⁵ *JW*, Bd. 3, s. 347.

owej ciągłości między filozofią Fichtego i Schellinga. Wydaje się, że mówiąc o tym, że filozofia tożsamości powstała w efekcie nadania konsekwentnej postaci teorii wiedzy Fichtego, Jacobi widzi jako jej model właśnie teorię wiedzy, która z kolei miała być konsekwentnym rozwinięciem nauki kantowskiej, do czego sam Jacobi się przyczynił, dając Fichtemu pewne narzędzia do dokonania tej operacji.

Mimo pewnych zastrzeżeń można przystać na to, że Fichte rozwinął to, co było istotne w myśli Kanta. Nie wydaje się natomiast, by to samo zrobił Schelling w stosunku do Fichtego. Sytuacja Schellinga daje się dobrze opisać przez jej relację z filozofią Fichtego, na gruncie tego, co jest u Fichtego, ale nie jako wydobywanie jej jądra i ukazanie w ten sposób jego fundamentalnego znaczenia dla myśli Schellinga. Schelling wstawia inny element dominujący do swojej teorii, który stanowi przeciwieństwo tego, co jest u Fichtego, a nie jego kontynuację. Innymi słowy, o ile – jak uprzednio cytowano – przejście od nauki Spinozy do myśli Fichtego jest możliwe jako odwrócenie „filozoficznego sześcianu” Spinozy, o tyle Schelling – można powiedzieć – odwraca „filozoficzny sześcian” Fichtego i w ten sposób wraca do Spinozy. W tym sensie jest to zabieg zewnętrzny w stosunku do myśli Fichtego, ponieważ to, co stanowi istotę fichteńskiego systemu, zostaje zastąpione czymś całkowicie różnym od owej istoty. Pogląd Schellinga daje się więc zrozumieć poprzez naukę Fichtego i na jej gruncie, ale nie jako jej kontynuacja, tylko jako jej przekształcenie, nie liczące się z jej wewnętrzną strukturą scaloną wyraźnym sensem. I to zgadza się z tym, co pisano na początku tego opracowania na temat powstania systemu tożsamości Schellinga: system ten nie jest kontynuacją, nadaniem konsekwentnej postaci teorii wiedzy Fichtego, bo zmienia ją tak – jeśli już używa się tego wyrażenia – że nie może być jej rozwinięciem. Na gruncie owych elementów właściwych teorii wiedzy daje się natomiast łatwiej zrozumieć i opisać to, czego dokonał Schelling w filozofii tożsamości. A więc relacja Kant – Fichte oraz relacja Fichte – Schelling nie są sobie strukturalnie równoważne, choć ciągłość historyczna w znaczeniu bezpośredniego następowania po sobie teorii Fichtego i Schellinga może sprawiać wrażenie, jakby była to strukturalno-immanentna ciągłość pewnej idei, przybierającej dzięki jej ukonsekwentnieniu swoje historyczne kształty, logicznie również spojone ze sobą. Stanowisko Jacobiego zaś w ogólności jest takie: istnieje historyczno-logiczna ciągłość teorii Kanta–Fichtego–Schellinga. Sam Jacobi wyraża to tak: „Od kantowskiego odkrycia, że jedynie to całkowicie rozumiemy i pojmujemy, co jesteśmy w stanie skonstruować – był tylko krok do systemu tożsamości. Ze ścisłą konsekwencją przeprowadzony kantowski krytycyzm musiał mieć jako następstwo teorię wiedzy, a ta znowu, ściśle przeprowadzona, naukę o wszechjedności, odwrócony albo rozpromieniony spinozizm, idealistyczny materializm”¹¹⁶.

Wszelako zdumienie i zdziwienie wywołuje u Jacobiego postawa Kanta. Podkreślając rzetelność, mądrość, uczciwość intelektualną, umiejętność przewi-

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 354.

dywania, głębię i potęgę ducha Kanta, Jacobi stawia pytanie: jak to się stało, że najpierw nie zauważył on niezbyt odległych rezultatów swojej koncepcji, a potem, gdy je dostrzegł, nie potrafił dotrzeć do tego, co stanowiło ich istotę. Przy tym niezupełnie wiadomo, w jakim zakresie chodzi Jacobiemu o relację między Kantem a Fichtem, w jakim zaś o relację między Kantem a Schellingiem. Jacobi powiada, że pewne wskazówki, co do tych kwestii zawarte są w jego liście do Fichtego i rozprawie *Ueber das Unternehmen des Kriticismus*¹¹⁷. Zadowolające w tym zakresie – jak pisze – badania podjęli zaś Fries i Bouterwek, tak że jemu samemu pozostało potwierdzić rezultaty tych badań i wskazać na nie. Jakoż owe zdania z tekstu Jacobiego na temat jego własnych przyczynków do rozwiązania omawianej teraz problematyki oraz na temat rozważań Friesa i Bouterweka są poprzedzone stwierdzeniem, że owa kwestia jest zagadką wymagającą rozwiązania¹¹⁸. Nie wydaje się zatem, by Fries i Bouterwek dali zadowolające rozstrzygnięcia ani też, by zawarte w ich rozprawach sugestie czy propozycje były dostatecznie wyraźne, ażeby można było mieć jasność co do kierunku ich efektywnych rozwiązań. W ten sposób Jacobi oddala raczej od siebie zagadnienie, które jemu samemu sprawia trudność.

Chodzi teraz przede wszystkim o relację między Kantem a Schellingiem. Widać to wyraźnie w powołaniu się Jacobiego na rozprawę Bouterweka, w której znajdują się dwa zdania poświęcone tej relacji. W pierwszym Bouterwek powiada, że nowy idealizm (idealistyczny materializm), tzn. filozofia tożsamości Schellinga, daje się w sposób konsekwentny wywieść z nauki Kanta; innymi słowy, jest on *in nuce* w tej nauce. I drugie zdanie na ten temat obecne w rozprawie Bouterweka głosi, że ta schellingiańska kontynuacja teorii Kanta jest jej radykalnie obca, tak jak „kwietyzm i wizjonerstwo”¹¹⁹. Uzupełniając i rozwijając myśl Bouterweka, Jacobi nie odnosi się do jego pierwszego zdania o filozofii tożsamości jako konsekwentnej kontynuacji nauki Kanta, lecz do drugiego, powiadając, że „ogólniej, jaśniej i gruntowniej” można myśl Bouterweka wyrazić tak: „Jak nauka Platona jest przeciwstawna nauce Spinozy, tak duch kantowskiej filozofii jest przeciwstawny duchowi nauki o wszechjedności”¹²⁰. I dodaje jeszcze: „Temu ostremu i uderzającemu przeciwstawieniu służy za potwierdzenie to, że Kant powołuje się wyraźnie na Platona jako swojego poprzednika we wstępie do swojej nauki o ideach, i właśnie tak, jak twórca najnowszej nauki o wszechjedności powołał się wyraźnie i kilkakrotnie na Spinozę jako swojego poprzednika”¹²¹. Mając na uwadze owe przeciwieństwa, w tym także przeciwieństwo między filozofią Kanta i systemem tożsamości Schellinga, możemy jedynie powiedzieć, że naprawdę

¹¹⁷ F.H. Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, w: *JW*, Bd. 3I, s. 61–195.

¹¹⁸ *JW*, Bd. 3, s. 355.

¹¹⁹ *Ibidem*, s. 356.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 356–357.

¹²¹ *Ibidem*, s. 357.

pojmujemy tylko twierdzenie Jacobiego, iż owo przejście od filozofii Kanta do filozofii Schellinga jest zagadką. Jacobi chętnie rozjaśnia myśl Bouterweka na temat dwu esencjalnie różnych koncepcji filozoficznych, a więc kwestii niebudzącej wątpliwości, to natomiast, co według jego poglądu jest istotniejsze, to, o co nam przede wszystkim chodzi: odkrycie wewnętrznej więzi między myślą Kanta i systemem tożsamości Schellinga, pozostaje niespełnione.

Nie znajdujemy w pismach Jacobiego, wbrew jego wypowiedziom, żadnych sugestii, wskazówek czy choćby luźno formułowanych uwag dotyczących owych wewnętrznych relacji między filozofią transcedentalną Kanta a nauką o wszechjedności Schellinga. Można oczywiście wyobrazić sobie i nawet dać przykłady takich konstrukcji filozoficznych, których konsekwencje są od nich radykalnie różne i niezgodne z nimi. Wystarczy choćby powołać się na Mistrza Eckharta, który niejednokrotnie rozwijając pewne koncepcje doprowadza do ich negacji bądź do nadania im sensu radykalnie odmiennego od tego, co było punktem wyjścia w takich rozważaniach. W odniesieniu do Lutra zaś pokazał to Leszek Kołakowski: „Panteizm jest niezgodny z założeniami wyjściowymi nauki Lutra, niemniej jest to konsekwencja teoretycznie całkowicie prawomocna”¹²². Otóż Jacobi nie znalazł czegoś takiego w odniesieniu do nauki Kanta i systemu tożsamości Schellinga. Stwierdzał, ferował wyroki, zapewniał, wyrażał przekonania, dziwił się tak uczciwemu intelektualnie mężowi jak Kant, że ten nie pojął „nieodległych” konsekwencji własnej myśli, ale zamiast powiedzieć, w czym ten uczony mąż okazał się mało przewidujący, Jacobi kończy kwestię, mówiąc: zagadka wymagająca rozwiązania i wyjaśnienia. Nadto powołuje się na innych, którzy jakoby to wszystko wyjaśnili, wszelako okazuje się, że niczego takiego naprawdę nie zrobili. Jacobi nie potrafi wyjaśnić, dlaczego system tożsamości Schellinga jest – według słów Bouterweka, na które Jacobi się powołuje – konsekwencją filozofii Kanta, na czym polega wewnętrzna więź między nimi, której zarazem nie przeczy to, że są to radykalnie różne oraz przeciwstawne sobie koncepcje filozoficzne. Nie zbudował czegoś, co w tej materii byłoby czymś na kształt heglowskiej dialektyki panowania i niewoli.

Zarzucano Jacobiemu nazbyt sumaryczne postępowanie w ujmowaniu koncepcji i nurtów filozoficznych. Składanie ich w grupy i klasyfikowanie rozstrzygało lub sugerowało rozstrzygnięcia rozmaitej ważności problemów filozoficznych, przez co nie zawsze szły za tym same rozwinięte rozważania tych problemów¹²³. W efekcie nie wychodziło się poza poziom tez ogólnych. Z pewnością takie postępowanie było w wielu wypadkach wystarczającą charakterystyką stanowiska filozoficznego Jacobiego. Z pewnością z punktu widzenia jego filozofii niektóre kwestie były mało interesujące i nieistotne, wystarczyło mu samo

¹²² L. Kołakowski, *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1969, nr 15, s. 167–168.

¹²³ Por. K. Homann, *F.H. Jacobi's Philosophie der Freiheit*, Freiburg, München 1973, s. 136–137.

podstawowe rozstrzygnięcie. Jacobi miał świadomość, że pewne twierdzenia najbardziej ogólne nie wymagają istotnego uzupełnienia, na przykład nieusuwalne ograniczenie wiedzy ludzkiej do świata natury jako jedynej jej przedmiotu z góry unieważnia choćby problematykę dowodzenia istnienia Boga; i Jacobi postępując w tym względzie konsekwentnie, nie zajmował się dowodami istnienia Boga, uważając teologię, zgodnie z owym ujęciem prawomocnej wiedzy, za idolatrię. Istnieją więc obszary myśli Jacobiego, w których konsekwencje twierdzeń ogólnych są nadzwyczaj jasne i łatwe do sformułowania. Ale są też i takie, gdzie podstawowe twierdzenia same w sobie są wyraźne w swojej treści, ale nic albo niewiele wynika z nich odnośnie do akurat rozważanych takich czy innych kwestii. Rozumiemy zdanie, że system tożsamości jest konsekwencją filozofii Kanta, ale nie rozumiemy tego twierdzenia, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie, na czym polega fundamentalna zależność systemu tożsamości Schellinga od transcendentalizmu Kanta.

Jacobi zajmuje się również samą filozofią tożsamości. Wykazuje, po pierwsze, że podstawą systemu tożsamości Schellinga jest twierdzenie, że istnieje tylko Jedno i że wszystko, co inne, jest nicością. Przyjęcie jakiegoś innego bytu byłoby równoznaczne z akceptacją dualizmu, czyli autonegacją tego systemu. Jacobi z pewnością nie zniekształca teorii Schellinga w tym jej podstawowym ujęciu. Po drugie, wedle Jacobiego nie ma u Schellinga odróżnienia natury i nadnatury. To, co naturalne, i to, co nadnaturalne, nie mogą być przyjęte jako istności odmienne wobec siebie, o ile mają zarazem istnieć jako tożsame ze sobą. Żaden Bóg nie może być transcendentny wobec świata. Do takiego Boga nie stosuje się także pojęcie przyczyny, nie może on bowiem być przyczyną czegokolwiek, bo w tym, co naprawdę istnieje, nic nie jest przyczyną i nic nie jest skutkiem, i w ogóle nic nie różni się od niczego we Wszystkim, które jest prawdziwym Jednym. Nie ma więc podstaw, by w tym, co istnieje, wyróżnić w jakiś sposób Boga, bo jest on tym wszystkim, co istnieje¹²⁴.

Odtwarzając przeto całkiem poprawnie i ze zrozumieniem ośrodkową myśl filozofii tożsamości, że jedną jedyną rzeczywistością jest Bóg, Jacobi nie ma żadnych wątpliwości, że ów Bóg nie jest niczym innym jak tylko naturą ujętą w jej samoistności, naturą jako jeden byt w sobie, poza którym nie ma już nic. Przesłanki takiego ujęcia Jednego zostały już wyjawione w związku z opisem przejścia od filozofii Fichtego do filozofii Schellinga: skoro w tym, co Jedno, nie ma rozróżnienia konieczności i wolności, a nie może być, to jest ono Jednym niezróżnicowanym i prostym, przeto wedle Jacobiego mowa o Bogu traci sens, tak jak mowa o dobru i złu, działaniach moralnych itp. Bóg, wyprany z odniesień do dobra i zła, przestaje być dla Jacobiego Bogiem. Jedno znieruchomiałe, niczego nieczyniące, zawsze takie samo i inne być niemogące, to niewzruszona konieczność bycia zawsze tym samym, to właśnie natura. Jacobi i Schelling z okresu filozofii wolności

¹²⁴ *JW*, Bd. 3, s. 348.

– na którą on sam w swoim piśmie krytycznym wobec Jacobiego z 1812 r. powoływał się – pojmowali naturę jako konieczność.

Otóż w czasach, kiedy Jacobi pisał rozprawę o rzeczach boskich i ich objawieniu, znajomość filozofii Spinozy była, w dużym stopniu dzięki zasługom także Jacobiego, szeroka i pogłębiona, a w każdym razie był on filozofem znanym i wywierającym wpływ na dyskusje filozoficzne i sposoby uprawiania filozofii. Pewne opinie o Spinozie były głoszone wyraźnie i zdecydowanie. Jedną z nich było przekonanie wygłoszone przez Fryderyka Schlegla – na które powołuje się Jacobi – że nauka o Jednym jako wszystkim może być nazwana „naturalizmem, panteizmem, spinozyzmem” czy czymkolwiek innym, ale te trzy wymienione określenia z pewnością oddają adekwatnie, czym jest filozofia Jednego. Żadna z tych koncepcji nie pozwala – wedle Schlegla – na różniczenie dobra i zła, dla każdej z nich wszelkie działania ludzkie są jednym i tym samym, są poza dobrem i złem, prawem i bezprawiem; takie kwalifikacje w bycie, który jest jednym, obowiązywać nie mogą, jako że nie istnieje ku temu żadna podstawa; Bóg, dla którego wszystko, co człowiek robi, nie ma znaczenia, dla którego nie istnieje wolność oraz moralne dobro i zło, nie jest Bogiem¹²⁵. Bóg zaś Schellinga z jego systemu tożsamości, jak już wiemy, jest Bogiem całkowicie znieruchomiałym, niczego niesprawiającym, skostniałą istnością zawsze taką samą. Można tu mówić o martwocie Boga Schellinga, tak jak Leszek Kołakowski pisał o „martwocie spinozjańskiego boga, któremu poza nazwą nie pozostaje nic wspólnego z religijną tradycją”¹²⁶. Warto w tym miejscu przypomnieć, że Schelling przeważnie radykalizował naukę Spinozy, zarzucając jej wręcz niedostateczne dowodzenie tez i wynikającą stąd niezrozumiałość.

Sprawa rozpoznania, czym jest filozofia tożsamości, z pewnością była zauważona w kontekście tego, jak w owym czasie w Niemczech była rozumiana i interpretowana filozofia Spinozy. „[...] <<ateizm>> – pisał Leszek Kołakowski – stał się znakiem spinozyzmu najtrwalej zakorzenionym w jego późniejszych recepcjach i refutacjach, a samo słowo <<spinozyzm>> długo było synonimem ateizmu, szczególnie w Niemczech”¹²⁷. I jeszcze dodaje Kołakowski w tej kwestii: „Ateistyczne rozumienie Spinozy w 17 i 18 wieku upowszechniło się, jak wiadomo, w literaturze najbardziej różnorodnej – katolickiej, protestanckiej, laickiej [...]; niemal wszędzie, gdziekolwiek wspomina się jego imię w tych czasach, przydomek <<ateista>> kojarzy się z nim w naturalnym związku”¹²⁸. Wydaje się przeto, że jeżeli Jacobi nie koncentrował się na dowodzeniu ateizmu systemu tożsamości i nawet nie użył słowa ateizm w odniesieniu do Schellinga w rozprawie o rzeczach boskich, to z tego właśnie powodu, że sprawa w Niemczech była na

¹²⁵ *Ibidem*, s. 387.

¹²⁶ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*.

tyłe oczywista, że nie musiał tego robić, by jego intencje i poglądy zostały właściwie odczytane. Sam Schelling jest najlepszym tego potwierdzeniem. Jacobi nie musiał dobitnie i mocno artykułować tego, co było dość powszechnie wśród mających pojęcie o rzeczy akceptowaną opinią. Fryderyk Schlegel swoją tezę, że teoria Jednego jest „naturalizmem, panteizmem, spinozyzmem” umieszcza w nawiasie jako na tyle znaną, że nie musi być w jakiś sposób podkreślana czy eksponowana¹²⁹.

Trzymając się terminologii Leszka Kołakowskiego, należałoby stwierdzić, że system tożsamości Schellinga jest raczej ateizmem (czy naturalizmem) aniżeli panteizmem naturalistycznym. Leszek Kołakowski, wielki znawca w tej dziedzinie, tak opisuje te koncepcje: „Z pewnością, różnica między ateizmem i panteizmem naturalistycznym bywa często trudno uchwytyna i wyczuwalna nie-rzadziej w terminologii, w nieokreślonej atmosferze kultu, jakim bóg znaturalizowany zostaje otoczony, w półdyskursywnych metaforach i symbolach [...]. Jeżeli jednak termin <panteizm> zachować ma użyteczność w odniesieniu do doktryn o orientacji naturalistycznej, może on być stosowany dla oznaczenia czegoś, co dałoby się nazwać <witalizmem kosmicznym>: wiary w <zasadę życia>, nadającą dynamizm, ruch, celowość immanentną, zróżnicowanie jakościowe – światu widzialnemu bądź też wiary w <uduchowienie> świata, które by tłumaczyło jego przemiany lub ewolucję i manifestowało się w jego materialnym bycie”¹³⁰. W gruncie rzeczy system tożsamości Schellinga jest całkowitym i gruntownym zaprzeczeniem też Kołakowskiego o panteizmie naturalistycznym. Można chyba bez przesady powiedzieć, że, negując owe charakterystyki Leszka Kołakowskiego, otrzymujemy nieomal w postaci sterylnej bardzo wnikliwy opis ateistycznego charakteru systemu tożsamości Schellinga.

Pozostając w zgodzie z tym ujęciem, Ryszard Panasiuk zwracał uwagę na ubóstwo języka i treści filozofii tożsamości¹³¹. W takim języku niewiele da się wypowiedzieć, jest on niemal zamkniętym językiem obejmującym dość wąski zasób słownictwa. Widać to w pracach poświęconych systemowi tożsamości: autorzy, usiłując posługiwać się własnym językiem, wpadają często bezwiednie w język Schellinga, bo pewnych tez prawie nie da się wypowiedzieć innymi niż

¹²⁹ Por.: „Paradoksalnie jego [Jacobiego – J.P.] pismo dochodzi do takiego samego rezultatu jak wszystkie krytyki Spinozy przed tym pismem, albowiem to, że Spinoza był ateistą i deterministą czytało się w kościelnych obelżowych wobec niego pismach tak samo jak u Bayla i Wolffa, z czego przeważnie filozofowie XVIII stulecia czerpali poznanie i sądy o nim. W tym stuleciu, aż do Jacobiego były spinozyzm i ateizm prawie równoznacznymi pojęciami. Jacobi chciał tylko wykazać ich całkowitą równość, do czego jednak nie wystarczała dotychczasowa forma krytyki, tak, że musiał zarazem przedstawić jej niedostateczność. Właśnie powodzenie w nadaniu krytyce Spinozy zniewalającego systematycznego ugruntowania było jednak tym, co spowodowało zwrot w historii wykładania filozofii Spinozy”. H. Timm, *op. cit.*, s. 52.

¹³⁰ L. Kołakowski, *Jednostka...*, s. 328.

¹³¹ R. Panasiuk, *op. cit.*, s. 70.

schellingiańskimi słowami. Wiąże się to też z kondensacją schellingiańskich wypowiedzi. Szereg też Schellinga poważnie brzmiących i poważnie analizowanych przez badaczy zostało sformułowanych nader skrótowo, nawet w jednym zdaniu. Pod wieloma względami jest to teoria wyraźnie nierozwinięta, niejasna, niedopracowana, albo też wierna temu, że Jedno jako absolutnie prosta substancja nie może być inaczej wyrażone albo w ogóle nie może być wyrażone, i zabiegi Schellinga, by jednak owo Jedno jakoś opisywać, zaprzeczają jego podstawowej idei Jednego. W każdym razie nie ma u Schellinga jakichś wyszukanych słów sugerujących ponaddyskursywny naddatek sensu, żadnych prób wyjścia poza dosłowne rozumienie wyrażen; wręcz zauważalna jest troska, by nie popaść w taki sposób mówienia. Stawia się tezy, uzasadnia je i opatruje dodatkami i wyjaśnieniami. Nie ma też w rozprawach z zakresu filozofii tożsamości Schellinga niczego, co wskazywałoby na jakiś „witalizm”, „wiarę w życie”, a także na ruch czy dynamizm tego, co istnieje. Wszystko, co egzystuje, jest jedno, takie samo, bez ruchu, bez jakichkolwiek zmian, nie ma więc w nim niczego ożywiającego i pobudzającego do czegokolwiek. To co opisuje Schelling w swoim systemie i środki tego opisu są dobrze ze sobą zharmonizowane. Nie można oczywiście nie zauważyć, że wiele analiz, które prowadzi Schelling, nie utrzymuje się w obrębie owej koncepcji jednego prostego bytu, nieposiadającego żadnej podstawy, tzn. Schelling wprowadza szereg dystynkcji, mimo że teza naczelną jego systemu nie pozwala na żadne zróżnicowanie, przez co można nazwać go akosmizmem, tak jak akosmizmem nazwał Hegel filozofię Spinozy. Nie dziwi tedy fakt, że Jacobi nie wchodzi w szczegółowe rozważania systemu tożsamości, dostrzegając przede wszystkim jego naczelną tezę i istotne elementy jej uzasadnienia, a więcej uwagi poświęca konsekwencjom tego systemu i jego miejscu pośród innych teorii filozoficznych.

2.3. Schellinga odparcie zarzutu ateizmu

Rozpatrywanie zarzutu ateizmu wobec własnej filozofii tożsamości rozpoczyna Schelling od wyrażenia niezgody na ujęcie nauki i losów samego Fichtego zaprezentowane przez Jacobiego. Po pierwsze, wbrew jego opinii, Schelling uznaje, że odźwięk publiczny tej nauki był znaczny, czego potwierdzeniem była utrata przez Fichtego katedry uniwersyteckiej. Po drugie zaś, Schelling sądzi, na podstawie słów Jacobiego, że właściwie już u Fichtego zostało zniesione odróżnienie filozofii natury i filozofii moralności, co by dobrze tłumaczyło opinię Jacobiego, że druga córka filozofii transcendentalnej, system tożsamości, nie wywołała zdziwienia, jako że ów przełom teoretyczny nastąpił już w filozofii Fichtego¹³². Schelling

¹³² F.W.J. Schelling's *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus*, w: *SW*, Bd. 8, s. 23. Dalej cytowane jako *Denkmal*.

odrzuca tezę Jacobiego o istnieniu wewnętrznego powiązania między systemem tożsamości a teorią wiedzy, ponieważ gdyby rzeczywiście tak było, jak twierdzi Jacobi, „twórca drugiej nauki po Kancie”, „musiałby być przynajmniej wypędzony z urzędu”. „To niestety nie zdarzyło się” – mówi Schelling o sobie¹³³.

Są to w istocie wstępne uwagi Schellinga, kwestionujące w sposób dość luźny historyczną i ideową więź między teorią wiedzy a systemem tożsamości. Przechodząc natomiast do rozumienia i oceny swojej nauki przez Jacobiego, Schelling wypowiada się bardziej dobitnie i zdecydowanie. Przede wszystkim za bezzasadne uznaje twierdzenie Jacobiego, że nieodróżnienie filozofii natury i filozofii moralności oraz konieczności i wolności oznacza, że wszędzie istnieje tylko konieczność niwecząca wszelką wolność. Jest to podstęp mający na celu dyskredytację Schellinga wśród ludzi uczonych, gdyż Jacobi w sposób dowolny i intelektualnie nierzetelny wyciąga wnioski z wypowiedzi, z których część jest dla niego niezrozumiała, przez co systemowi tożsamości przypisywane są tezy w nim nieobecne, czy wręcz mu obce, albo istotnie zniekształcające jego twierdzenia. W ogólności zaś – podsumowuje Schelling ten tok swojej argumentacji – w jego pismach z zakresu filozofii tożsamości nikt nie znajdzie zdania, że poza i ponad naturą nie ma nic, jak to sformułował w swoim podstawowym zarzucie autor pisma o rzeczach boskich¹³⁴.

Schelling ma w tej kwestii rację: trudno byłoby doszukać się w jego pismach takiego twierdzenia. Przeciwnie, słowo „Bóg” jest w nich stosunkowo często używane, a przynajmniej tak, że nie znika ono ze świadomości czytającego jako słowo kluczowe. Jednakże w rozważaniach i refutacjach obecnych na pierwszych stronicach *Denkmal* nie znajdujemy ważnych, do samej treści pism Schellinga odwołujących się argumentów. Zarzucając Jacobiemu bezzasadną redukcję wolności na rzecz powszechnej konieczności, Schelling nawet jednym zdaniem nie próbuje wyjaśnić pozytywnego sensu swojej teorii. Nie jest to zadziwiające, gdyby bowiem Schelling chciał wyjaśnić, o co chodzi w jego obronie wolności przed pozerającą ją koniecznością, musiałby napisać coś nowego, czego nie ma w jego filozofii tożsamości, i co – jak się wydaje – trudno byłoby z niej wywieść czy z nią uzgodnić. Problem wolności nie jest w ogóle tematyzowany ani konceptualizowany w systemie tożsamości, jest to obszar w nim nieznanym i chyba nie do zasiedlenia. Dlatego Schelling może jedynie odpowiedzieć, że Jacobi go nie rozumie, stosuje fortele, przekręca sensy jego twierdzeń, ale sam Schelling nie jest w stanie wyjaśnić, na czym polegają błędne i nieuprawnione sposoby postępowania Jacobiego w stosunku do teorii tożsamości. Oznacza to, że Schelling ma trudności w argumentowaniu i wyjaśnianiu twierdzeń swojej koncepcji. Potwierdza to choćby fakt, że gdy Jacobi – jak pokażemy – popełnia błędy, Schelling bardzo

¹³³ *Denkmal*, s. 23–24.

¹³⁴ *Ibidem*, s. 24–25.

skrupulatnie wykorzystuje to dla sprostowania swojego przeciwnika pismem z 1812 r.

Wreszcie Schelling odwołuje się do swojej teorii, wskazując nie na to, czego w niej nie ma, lecz na to, co w niej jest. Przytacza zatem z końcowej części *Darstellung*... dwa fragmenty tego samego zdania, omawiając je oddzielnie. Pierwszy fragment brzmi: „rozumiemy przez naturę absolutną tożsamość w ogóle, o ile nie jest ona rozważana jako istniejąca, lecz jako podstawa swojego bytu”¹³⁵. Objaśnienie Schellinga jest takie, że odróżniając istniejącą absolutną tożsamość od nieistniejącej, tylko tej drugiej przyznaje się miano natury. Oznacza to, po pierwsze, że natura jest to nieistniejąca absolutna tożsamość; po drugie zaś, że istniejąca absolutna tożsamość, czyli Bóg, ma podstawę swej egzystencji w naturze jako tym, co nieistniejące. I potwierdzeniem tego ujęcia natury jest bezpośrednio następujący po już cytowanym drugi fragment zdania: „przewidujemy stąd, że naturą będziemy nazywać wszystko, co leży po tamtej stronie absolutnego bytu absolutnej tożsamości”¹³⁶. Oczywiście jest zatem wedle Schellinga, że to, co jest właśnie „po tamtej stronie” czegoś innego, nie może być jedynym bytem, a tak właśnie jest z ujęciem natury w owym zdaniu Schellinga, tzn. nieprawdą jest, że poza naturą nie ma nic¹³⁷.

Próba obrony tej teorii przez analizę jej treści jest wyraźnie nieudana z kilku powodów. Po pierwsze, wiadomo, że Schelling w czasie pisania odpowiedzi Jacobiemu jest bardzo daleki od swoich poglądów z 1801 r., kiedy to została opublikowana rozprawa *Darstellung*..., a nadto nie zwraca on uwagi na ważne zmiany, jakie zaszły w jego filozofii tożsamości. Po drugie, wytłumaczyć to można tym, że Schelling patrzy w swoim piśmie polemicznym *Denkmal* na koncepcję natury z pozycji swojej filozofii wolności, którą wtedy wyznawał i rozwijał w trzech kolejnych (1811, 1813, 1815) wersjach *Weltalter* oraz wykładach stuttgarckich z 1810 r. Natura jako nieistniejąca i zarazem jako podstawa istniejącej absolutnej tożsamości, Jednego, Boga – to podstawa właśnie znana z pisma o wolności ludzkiej z 1809 r. Tak formułując swoje stanowisko, Schelling całkowicie zaprzecza temu, co należy do fundamentalnych założeń filozofii tożsamości, wedle których Bóg nie jest żadnym członem w szeregu bytów, nie ma żadnej podstawy swego bytu poza sobą, nie ma „po tamtej stronie” niczego jako czegoś różnego w jakikolwiek sposób od niego samego. Jest wszystkim, co być może, dlatego nie pozostaje w żadnej relacji z czymś innym. Schelling w istocie miesza w piśmie polemicznym *Denkmal* swoją filozofię wolności z własną filozofią tożsamości. Sprawa ta będzie omówiona szerzej w późniejszych konfrontacjach myśli Jacobiego i Schellinga, teraz chodzi nam tylko o wskazanie, że Schelling broniąc swojej teorii tożsamości z lat 1801–1804 nie robi tego

¹³⁵ *Ibidem*, s. 25; *SW*, Bd. 4, s. 204.

¹³⁶ *Ibidem*, *SW*, Bd. 4, s. 204–205.

¹³⁷ *Ibidem*, s. 25–26.

w sposób immanentny poprzez rozpoznanie i analizę jej treści, co jest w jego sytuacji jedynym możliwym do zaakceptowania sposobem postępowania, lecz poprzez wpisywanie w nią obcych jej treści proveniencji Böhmeowskiej. Po trzecie, obrona Schellinga jest nieskuteczna także z tego względu, że zarzut Jacobiego nie dotyczy tego, o czym pisze Schelling w swojej odpowiedzi. Jacobi pojęcie natury odnosi do absolutnej tożsamości, Boga, a nie tego, co jest poza absolutną tożsamością. Z tego względu odpowiedź Schellinga jest w ogóle nie na temat albo jest chwytem polemicznym zręcznie zastosowanym, łatwo mogącym zjednywać mu zwolenników, bo nawet spośród bliżej zajmujących się sprawą zapewne jedynie nieliczni decydowali się na porównywanie pism Schellinga z różnych okresów jego twórczości. Spór, który rozgorzał między Schellingiem i Jacobim, dowodzi, że zwolennicy jednego i drugiego, nawet ci piszący o sporze, najczęściej nie wiedzieli, o co w nim chodzi i nie znali dobrze stanowisk obu filozofów. Schelling mógł zatem liczyć na pozytywny oddźwięk publiczny, mimo że postępował wykrętnie, zniekształcając i zarzut Jacobiego, i własne poglądy.

I to jest może najbardziej zdumiewające w piśmie polemicznym Schellinga. W istocie łatwiej daje się zrozumieć jego polemiczne zapędy, obelżywe słowa w stosunku do Jacobiego, aniżeli jego postępowanie wobec samego siebie, wobec własnej koncepcji. Schelling bez chwili zastanowienia – bo być może, że jest to warunek tego, iż pisał tak, jak pisał – nagina, zmienia własne koncepcje, jedne poglądy podstawia za drugie, w stare koncepcje wpisuje nowe rozumienie wyjęte z późniejszej koncepcji, całkowicie przeciwstawnej i sprzecznej z tamtymi, miesza, przekręca sens słów po to, by pokazać, że przeciwnik nie ma racji. O ile na przykład w polemice z Jacobim na temat możliwości istnienia Boga, stosunku wiary i nauki, Schelling prezentował własne stanowisko, własne głębokie przekonania, to w kwestii negacji tezy o wszechbytości natury, którą to tezę przypisywał mu Jacobi, Schelling posługuje się metodami, które moralnie są naganne, a intelektualnie – całkowicie nieefektywne. Pierwsza, w piśmie *Denkmal* podjęta na immanentnym gruncie, próba dowodu, że jego filozofia nie jest ateizmem, okazuje się zabiegiem nie tylko nieudanym, ale także nader podejrzanym z moralnego punktu widzenia, wydaje się bowiem, że Schelling wszystko, co w tym względzie robi, podporządkowuje jedynie celowi, który ma osiągnąć. Z tego punktu widzenia wszystko jest możliwe do zaakceptowania, każde zdanie, w które można wpisać sens całkowicie mu obcy, spoza koncepcji, który ono wyraża. Widać wyraźnie, że z rzetelnością intelektualną nie jest Schellingowi po drodze. Ta w części początkowej pisma Schellinga z 1812 r. obecna obrona jego koncepcji jest chybiona, nawet gdyby miał rację w tym, że nie dokonuje totalnej naturalizacji Boga, tzn. nie czyni go pojęciem pustym, nic nieznaczącym. Takie podejście Schellinga do własnych koncepcji, dowolne manipulowanie nimi, zależnie od potrzeb, pozbawia go polemicznej broni i – być może – tłumaczy ostrość jego ataków na Jacobiego.

Schelling zmienia więc w piśmie polemicznym z 1812 r. sens swojej filozofii tożsamości. Tak na przykład absolutna tożsamość nie jest niewzruszoną prostą substancją, jednością tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane, subiektywnego i obiektywnego, realnego i idealnego, lecz „Bogiem jako podmiotem”¹³⁸. Znika to, co afirmowane, przedmiotowe, realne, z absolutnej tożsamości; Bóg jest absolutnie sobą jako podmiot. Jakościowa tożsamość podmiotu i przedmiotu w Bogu, a więc i związana z tym nauka o potencjach jako zróżnicowanych ilościowo, nie ma już sensu.

Każdemu, kto ma pojęcie o jego własnej filozofii, temu jest – mówi Schelling – wiadome, że „filozofia natury jest tylko Jedną stroną całego systemu”¹³⁹. To kolejne odstępstwo od pojmowania Jednego, zawartego w pismach Schellinga z okresu filozofii tożsamości z lat 1801–1804, zasadniczo zmienia także pojęcie natury. Odpowiadając Jacobiemu, Schelling nie wyznaje już filozofii tożsamości. Dlatego może napisać, że: „Jedynie P. Jacobiemu podoba się ignorować to określenie [natury – J.P.] dla celów polemicznych” i że „[b]yłoby śmiesznie cytować miejsce na dowód owego zapewnienia”¹⁴⁰. Otóż Schelling nie cytuje stosownego miejsca czy miejsc ze swoich pism z okresu filozofii tożsamości, bo nie mógłby ich tam znaleźć. Takich wypowiedzi po prostu tam nie ma. A dowodzą tego także przytoczone tutaj dwa fragmenty jednego zdania z *Darstellung...*, świadczące o tym, że Schelling postępuje pod względem intelektualnym nierzetelnie; mniejsza już o to, czy robi to świadomie, czy też nieświadomie, będąc przekonanym, że ciągle głosi takie same poglądy filozoficzne.

W gruncie rzeczy Schelling nie odwołuje się do swoich pism z zakresu filozofii tożsamości, nie poddaje ich rozważaniu, nie odpowiada w ten sposób Jacobiemu na krytykę. A na zarzut ateizmu, który jego zdaniem formułuje Jacobi, nie używając w swoim piśmie tego określenia, Schelling mógłby odpowiedzieć, dowodząc, że treści zawarte w jego dziełach nie dają się w ten sposób rozumieć i interpretować. Otóż Spinoza dość powszechnie był uznawany w Niemczech – jak już wiemy – za ateistę, zatem Schelling, który z pewnością jakoś zdawał sobie z tego sprawę, mógł po prostu wyjaśnić, dlaczego jego filozofia tożsamości nie jest ateizmem czy naturalizmem jako koncepcja przyznająca naturze jedyne istnienie. Ale Schelling nie chce dokonać takiej pracy analitycznej, nie chce rozwinąć, wyjaśnić, uczynić bardziej zrozumiałą tezy swojej filozofii. Łatwiej było mu skupić się na Jacobim, uznać go nie bez racji za polemistę, i zamiast dobrze skonstruowanych argumentów na rzecz nieznkształconego pojmowania swojej filozofii, ośmieszać i drwić z Jacobiego. Taka postawa okazała się też dość skuteczna, skoro przyjął ją za dobrą monetę choćby wielki Goethe.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 26.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

Zarzuty Jacobiego, powołującego się na argumenty Schellinga, polegają na tym, że radykalna koncepcja Jednego wyklucza wszelkie różnice mogące być podstawą wyodrębnienia czegokolwiek. Schelling zaś przytacza tylko twierdzenie Jacobiego o niemożliwości wyróżnienia rozumu i nierozumu, dobra i zła, tzn. tezę o ich tożsamości. W całości wypowiedź Jacobiego brzmi tak: „Naprawdę, powtarzamy to bardziej dobitnie i rozważnie: <<tożsamość rozumu i nierozumu, dobra i zła, sensu i bezsensu>> – przecież jedynie na owym przeciwieństwie i niezniszczalnym dualizmie tego, co nadnaturalne, i tego, co naturalne, wolności i konieczności, opatrności i ślepego losu czy przypadku polega ludzki rozum; wychodzi on z tych przeciwieństw, które stanowią razem jedno i to samo przeciwieństwo, tak że wraz z realnością, obiektywnością i pełną prawdą tego pierwotnego przeciwieństwa tego, co naturalne, i tego, co nadnaturalne, albo konieczności i wolności, albo opatrności i ślepego losu ginie realność samego rozumu, jego prawdziwość i godność, a człowiek przeto razem z rozumem i dzięki niemu nie przewyższałby nierozumnego zwierzęcia niczym innym, jak tylko błędem i kłamstwem”¹⁴¹. Treść tego zarzutu nie wymaga rozwinięcia ani analizy ze względu na charakter odpowiedzi Schellinga. Powołuje się on bowiem na swoje pismo o wolności ludzkiej z 1809 r., w którym – jak pisze – przedstawił podstawową „zasadę świata moralnego”¹⁴²; w istocie owe rozróżnienia, o których mówi Jacobi, zostały mocno wyeksponowane – rzecz niepodlegająca wątpliwości – jako podstawowe pojęcia tego pisma. Sprawa jest oczywista. Schelling nie musi już nic do tego dodawać. Pisze przeto: „Pan Jacobi musi więc pokazać, gdzie, jak i z jakich racji wywiedzionych z mojej nauki rzeczywiście zniósłem wszelkie odróżnienie rozumu i nierozumu, prawa i bezprawia, dobra i zła”¹⁴³. W ten oto sposób Schelling jeszcze raz zdumiewa swoją odpowiedzią nie na temat, ignorując całkowicie to, co pisze Jacobi, jako że ten w rozprawie o rzeczach boskich nie zajmuje się w ogóle pismem o wolności z 1809 r., lecz wcześniejszymi pismami Schellinga, w których owa teza o wszechjedności wszystkiego, o jednej, prostej niezróżnicowanej substancji (stąd ów zarzut Jacobiego) jest podstawową koncepcją Schellinga, jego filozofią tożsamości, która w piśmie o wolności jest reprezentowana w szczątkowej – jak już wspomniano – i niezrozumiałej postaci, o czym świadczy choćby fakt, że analizy dzieła o wolności z reguły nie uwzględniają – i czyni to także Heidegger, wielki obrońca Schellinga – owej szczątkowej części tego dzieła.

Dla Jacobiego, który już od dawna zajmował się Spinozą, a którego przeciwników w sporze o kwestie spinozjańskie uznał Hegel za ignorantów, nie ulegało wątpliwości, jaka jest relacja między systemem tożsamości Schellinga a nauką Spinozy. W uzupełnieniu do jednej ze stron rozprawy o rzeczach boskich pisał: „W projekcie systemu absolutnej tożsamości Spinoza był nie tylko zwiastunem,

¹⁴¹ *JW*, Bd. 3, s. 394–395.

¹⁴² *Denkmal*, s. 27.

¹⁴³ *Ibidem*, s. 27–28.

sam był wynalazcą i pierwszym nauczycielem tego systemu. Właściwym wielkim filozoficznym czynem tego cichego i głębokiego myśliciela – jeszcze go nie doceniono i nie wyniesiono, jak na to zasługuje – jest przez niego najpierw przeprowadzone czyste rozwiązanie albo oddzielenie istoty myślącej od rozciągłej. Gdy on w swojej drugiej definicji napisał słowa: *at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*, ugruntował twórczo swój nowy system, który rzeczywiście i naprawdę Jednym i tym samym jest z najnowszym Jednym przedmiotu-subiektywności albo absolutnej tożsamości bytu i świadomości¹⁴⁴. Sam zaś Schelling cytuje zdanie Jacobiego, że „[a]bsolutny system tożsamości jest rzeczywiście i naprawdę jednym ze spinozyzmem”¹⁴⁵. Schelling znał więc dobrze zarzuty Jacobiego wobec własnej koncepcji i pozostało mu tylko jasno uzasadnić, że jego teoria ma taki charakter, iż owe posądzenia jej o ateizm, naturalizm, spinozyzm są jej nieuprawnionym rozumieniem i interpretacją.

To natomiast, co robi Schelling, nie jest pogłębioną analizą, rozwinięciem i wyjaśnieniem jego własnej koncepcji. Po pierwsze, nie ma on nic przeciwko temu, że jego nauka o tożsamości ma charakter spinozjański, ale dodaje zarazem, że tylko jedna część jej jest taka, ale nie całość, podobnie jak mówiąc o człowieku, że jest „fizyczną istotą”, nie rozumiemy przez to, że jego cały byt to ta istota. Toteż – wyciąga wniosek Schelling – do Jacobiego należy udowodnienie, że filozofia tożsamości w całości, a nie tylko w części, jest spinozyzmem¹⁴⁶. Wszelako, odwołując się do przykładu owej niepełnej charakterystyki człowieka, Schelling nie dowodzi, że w istocie tak samo ma się z jego nauką o tożsamości. Innymi słowy, nie dowodząc swojej tezy, że tylko część jego filozofii jest spinozjańska, żąda by Jacobi dowiódł, że jej całość jest spinozjańska. W istocie Schelling unieważniłby zarzut Jacobiego, gdyby dowiódł, że to, czym jest w jego rozumieniu filozofia tożsamości, stanowi jej właściwą treść zawartą w poświęconych jej pismach. Tego Schelling nie robi; deklaratywnie określając swoją filozofię, żąda od kogoś innego, by ten brał to za rozwiniętą i uzasadnioną teorię i z nią polemizował. Żąda od krytyka, by poważnie traktował jego mniemanie o filozofii tożsamości, a nie samą tę filozofię. Tymczasem owa krytyka filozofii tożsamości dokonywana przez Jacobiego wychodzi z jej podstawowych założeń o wszechjedności tego, co istnieje, dowodząc, że podział na części tej filozofii, o których mówi Schelling, nie daje się utrzymać, o ile utrzymuje się teorię Jednego-Wszystkiego. Schelling domaga się więc, by Jacobi respektował pewne poglądy i koncepcje rzekomo obecne w systemie tożsamości, choć owe koncepcje nie zawsze tam się znajdują albo mają sens zgoła inny od przypisywanego im przez Schellinga. Tak na przykład, broniąc się przed zarzutem spinozyzmu, czyli ateizmu, Schelling zapomina, że w swojej pierwszej rozprawie na temat filozofii tożsamości pisał,

¹⁴⁴ *JW*, Bd. 3, s. 429.

¹⁴⁵ *Denkmal*, s. 26.

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 26–27.

iż „podstawowym błędem wszelkiej filozofii jest założenie, że absolutna rzeczywistość wystąpiła z siebie” i że jedynie Spinoza miał tego świadomość, choć nie ustrzegł się pewnych wadliwości w dowodzeniu i jasnym wypowiadaniu swojej nauki¹⁴⁷.

Zawarte na pierwszych kilku stronicach pisma polemicznego Schellinga, *Denkmal*, twierdzenia, które mają dowieść niestosowności krytyki jego poglądów, wynikają z dwu sposobów postępowania tożsamych co do istoty. Pierwsza metoda polega na tym, że Schelling przekręca, przekształca, ignoruje sens swojej filozofii tożsamości, dzięki czemu może mówić, że stawiane mu zarzuty są nietrafne, bo nie dotyczą tego, co zawiera się w jego teorii. Druga metoda unieważniania krytyki własnych poglądów zasadza się na tym, że Schelling wpisuje w atakowane przez Jacobiego poglądy i teorie treści nowe, nieobecne w filozofii tożsamości, a pochodzące z jego filozofii wolności, nad modyfikacjami której pracował przygotowując odpowiedź Jacobiemu. Jako rozwiązanie problemów, o które chodzi Jacobiemu w jego krytyce filozofii tożsamości, Schelling podaje zatem swoje nowe poglądy. Filozofię tożsamości zastępuje filozofią wolności. Jakkolwiek pewne elementy tamtej są obecne w zmodyfikowanej postaci w tej nowej, to jednak te rozstrzygnięcia, o które chodzi Jacobiemu, tzn. z filozofii tożsamości, są diametralnie różne od tych z filozofii wolności.

Kiedy mówi się o napastliwym, pełnym obelg piśmie Schellinga, których adresem jest Jacobi, patrzy się na Schellinga i ocenia się go jako człowieka. Jak wspomniano we wstępie do tego opracowania, niektórzy badacze, oddzielając kwestię osoby od kwestii wyznawanej przez nią filozofii, twierdzą, że ta pierwsza nie należy do filozofii i że w gruncie rzeczy nie powinna interesować filozofów i historyków filozofii. Ale teraz odkrywa się nową twarz Schellinga jako filozofa, nowe oblicze jego filozofii. Rezultaty, do jakich dochodzimy w obrębie takiego postępowania, źle świadczą o Schellingu filozofie, czyli o jego filozofii. Schelling nie umie bronić swoich poglądów, bo nie jest w stanie zdobyć się na rzetelność intelektualną i pojmować swoich pism stosownie do tego, co się w nich zawiera, co zostało przez niego samego napisane. Zdumienie traktowaniem przez Schellinga swojej filozofii jest chyba większe aniżeli zdumienie całością jego krytyki wysuniętej wobec Jacobiego, jakkolwiek nie sposób nie dostrzec istotnej koherencji między nimi.

2.4. Zarzut ateizmu wobec mowy akademickiej

Rozważając problem stosunku sztuk plastycznych do natury, Schelling chce go ująć także od strony rozumienia natury i w ogóle całą sztukę „w świetle wyższej konieczności”¹⁴⁸. Zasada naśladowania natury może okazać się mało przydatna

¹⁴⁷ *SW*, Bd. 4, s. 119–120.

¹⁴⁸ *SW*, Bd. 7, s. 293.

wobec wieloznaczności pojęcia natury, ponieważ ta sama zasada może prowadzić do diametralnie różnych koncepcji dzieła sztuki i istoty twórczości artystycznej. Tak więc – daję przykład Schelling – natura może być rozumiana jako „martwy agregat niedającej się określić mnogości przedmiotów”, przestrzeń jako pojemnik rzeczy, ziemia jako źródło pożywienia i utrzymania istot żywych; natura zaś dla „natchnionego badacza jest świętą wiecznie tworzącą pierwotną siłą świata, która płodzi z siebie wszystkie rzeczy i czynnie wydaje na świat”. Zgodnie z tym ostatnim ujęciem Schelling bardzo ostro potępia ten rodzaj nauki, która odmawia życia naturze, w istocie nieomal w ten sposób likwidując ją, przez co żądanie naśladowania jej traci sens¹⁴⁹.

Otóż do cytowanych słów Schellinga wyrażonych w druku jako cytata: „święta wiecznie tworząca pierwotna siła świata, która płodzi z siebie wszystkie rzeczy i czynnie wydaje na świat” Jacobi dodaje jako integralną część tego cytatu własne słowa: „jest ona samym prawdziwym Bogiem, Żywym”¹⁵⁰. To znaczy: słowa Jacobiego są przez niego dopisane do słów Schellinga i zapisane jako jeden cytat. Jak mówi Schelling, słowa Jacobiego są tak, jak słowa z wykładu monachijskiego, wzięte za dosłownie cytowane słowa. Dla Schellinga jest to wykrętne postępowanie zrównujące słowa wymyślone ze słowami wypowiedzianymi przez niego samego, torturowanie mowy dla wydobycia z niej słów potrzebnych temu, kto dokonuje owego niegodziwego zabiegu¹⁵¹. Istotnie, Schelling ma rację. Nawet gdyby Schelling wyznawał przepisany mu przez Jacobiego pogląd, niczym nieusprawiedliwione jest wkładanie komuś w usta słów, których on nigdy nie wypowiedział. Oburzenie Schellinga jest całkowicie uzasadnione. Jest to zarazem zdobycie znakomitej pozycji w sporze. Przeciwnik zostaje złapany w sytuacji, w której nie ma on żadnych argumentów. Błąd jest oczywisty. Nie ma dla niego wytłumaczenia. Przypisywanie komuś słów, nigdy przez niego niewypowiedzianych, narusza jego autonomię intelektualną, dowodzi w istocie lekceważącego traktowania go, nieuszanowania godności jego osoby. Tak postępuje, jak mówi Schelling w przypisie do cytatu, człowiek nieprzyzwoity, nieuczciwy, nieprawy¹⁵². Jeżeli mamy nieodparty dowód nieuczciwości intelektualnej Jacobiego, jasny jak słońce, jak powiedziałaby Fichte, to zmienia się nasze spojrzenie na Jacobiego jako na człowieka i przede wszystkim na wartość jego intelektualnej produkcji. Czy mamy prawo ufać człowiekowi, a w szczególności całkowicie poważnie traktować jego przekonania, poglądy i koncepcje, który daje przykład postępowania wykrętnego i nieuczciwego? W naszej polemice z nim zyskujemy niemal wszystko: to, co dotąd o nim pisaliśmy, nabiera zupełnie innego znaczenia, jego argumenty zostają osłabione lub wręcz zniweczone, nasze nabierają mocy, wspartej

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ *JW*, Bd. 3, s. 391.

¹⁵¹ *Denkmal*, s. 28–29.

¹⁵² *Ibidem*, s. 29.

kłamstwami przeciwnika. Ale zmienia się też w ogólności nasza pozycja, nasze racje w dalszej polemice, którą zamierzamy z nim prowadzić, będą traktowane bardziej wiarygodnie niż dotychczas. Łatwiej krytykować kogoś, o kim wiemy, że jest splamiony błędem. Zarazem uprawnia to nas do stosowania mocnych krytycznych słów wobec kogoś w tak elementarny sposób nieuczciwego, bowiem można nie całkowicie bezzasadnie przypuszczać, że ktoś, kto wkłada przeciwnikowi w usta nie jego własne słowa, nie będzie się liczył z jego poglądami, rozumiejąc je i interpretując w dowolny sposób, a nawet całkowicie je dezinterpretując, przypisując mu przekonania i myśli, których on nigdy nie akceptował. Jest to jakieś uzasadnienie owego całego zestawu obelg i zniewag skierowanych przez Schellinga do Jacobiego. Kto bowiem nie jest rzetelny w sprawach oczywistych, kto za własny tekst jakiegoś autora uznaje słowa kogoś innego, ten w istocie dochodzi do tez uprzednio już przez siebie założonych. Nie kieruje się poprawnymi regułami rozumienia obcego tekstu, lecz w gruncie rzeczy w sposób zamierzony zniekształca go, dopisując do niego lub wpisując weń własne myśli.

Pismo Schellinga jako obrona własnej koncepcji przed „partackimi” (wyrażenie Schellinga) sposobami uprawiania krytyki przez Jacobiego wydaje się dobrze opracowane ze względu na jego skuteczność. Oto bowiem po pierwszych stronicach tekstu *Denkmal*, na których Schelling odrzuca stawiane mu zarzuty (że poza naturą nie ma nic, tzn. zarzut ateizmu) w sposób – jak pokazano – wielce wątpliwy, następuje ów fragment, w którym Schelling opisuje fałszowanie swego tekstu przez Jacobiego. Wskazując na ten fałsz i piętnując go, Schelling sprawia, że jego obrona przed zarzutami Jacobiego ukazuje się w zupełnie nowym świetle. Mamy oto jawny dowód manipulacji i fałszerstwa popełnionych przez Jacobiego.

Z samego omawianego teraz fragmentu wykładu o stosunku sztuk plastycznych do natury nie wynika, że Schelling wyznaje tezę, iż natura jest „świętą wiecznie tworzącą pierwotną siłą świata”. Schelling oponuje – jak wspomniano – nieomal gwałtownie przeciwko ujęciu natury jako „pozbawionej wszelkiego życia”, wszelako pogląd ten może, ale nie musi być zgodny z ową tezą o pierwotności natury jako twórczej i świętej. W piśmie polemicznym z 1812 r., *Denkmal*, Schelling powiada, że twierdzenie o naturze jako płodzącej rzeczy świata „należy do najbardziej niedwuznacznych, którymi nawet największy gorliwiec nie miałby żadnego powodu zgorszyć się, przecież nawet P. Jacobi na s. 165 swojego produktu objaśnia bardzo wzorowo słowa historii stworzenia <<Bóg powiedział: ziemia wydała żywe zwierzęta itd.>>”¹⁵³. I jedynie dopisane przez Jacobiego zdanie, że natura jest Bogiem, sprawia, że opisana w ten sposób koncepcja nabiera ateistycznego charakteru¹⁵⁴. Schelling zapomina wszelako, że owo zdanie o naturze jako Bogu nie wynika z tezy, że natura wydaje na świat rzeczy, gdyż teza owa może mieć swoje uzasadnienie w twierdzeniu o stwarzaniu przez Boga i jego

¹⁵³ *Ibidem*, s. 29–30.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 30.

wszechmocy. Schelling zapomina zatem swojego twierdzenia o tym, że natura jest „świętą wiecznie tworzącą pierwotną siłą świata”, i że Jacobi traktuje je jak rację dla owego oburzającego Schellinga zdania, że natura jest Bogiem.

Otóż po pierwsze coś, co jest wiecznie tworzące i twórcze, nie dopuszcza niczego innego, co by je poprzedzało, co byłoby jego źródłem. Po wiecznym tworzeniu może ewentualnie coś dziać się, ale nie może istnieć nic, co byłoby wcześniejsze od niego i logicznie, i chronologicznie. Po drugie, to, co wiecznie tworzące, ogarnia sobą wszelkie istnienie różne od niego, bo nie może być czegoś, co nie miałyby swego łona w nim właśnie. Po trzecie, wyrażenie „pierwotna siła” także zakłada początkowość bezwzględna i absolutną jako źródło wszelkiego bytowania. Pierwotna siła jako taka zawiera w sobie negację wszystkiego, co by z niej nie wypłynęło, czego ona nie byłaby przyczyną, rodzicielką itp. Poza nią i bez niej nie daje się pomyśleć niczego rzeczywistego. I wreszcie mówi się, że wydaje ona na świat, czyli właśnie rodzi wszystkie rzeczy świata. Przymiotnik „święta” (siła) krzyżuje się swoim zakresem z pozostałymi określeniami, a właściwie pokrywa się z nimi. Coś, co jest święte, pierwotne, wszystko sprawiające i samo, jako pierwotne, przez nic innego niesprawione, przyczyna bez przyczyny, jest w najpowszechniejszym rozumieniu bytem absolutnym, Bogiem.

Innymi słowy, tak pojęta natura jest Bogiem. Skoro natura jest Bogiem, to – tak myśli Schelling i zapewne Jacobi – taki pogląd jest ateizmem. Schelling sformułował rację, przesłankę, Jacobi dopisał do niej następstwo, wnioski. Schelling w swej odpowiedzi nie zauważa, że sformułował ową przesłankę, a Jacobi jedynie wnioski – choć jego oburzenie, jak wskazano, jest uzasadnione – z niej wynikający wpisuje w tekst Schellinga jako jego integralną część. To znaczy, że Schelling nie akceptuje zarzutu ateizmu wobec swojej koncepcji, ale przywołuje w *Denkmal* tylko część rozważanego tutaj zdania o naturze: twierdzenie, że natura „wszystkie rzeczy z siebie samej płodzi i wydaje na świat”. Takie twierdzenie nie wyklucza oczywiście istnienia Boga, tak jak na przykład u Herdera rozważania o determinizmie klimatycznym nie negują boskiego kierownictwa całym procesem przemian świata, a wręcz go zakładają. I tylko na gruncie owego twierdzenia Schellinga można zaakceptować jego sąd, że Jacobi torturuje jego słowa, by wydobyć z nich własną, tzn. samemu Jacobiemu odpowiadającą prawdę. Wszelako gdy uwzględnimy całą wypowiedź Schellinga na temat natury jako „świętej wszystko wytwarzającej pierwotnej siły”, stosowanie tortur okazuje się zbędne, ponieważ to, o co chodziło Jacobiemu, Schelling wypowiada bez użycia tortur. Tak więc Schelling przytacza całość swojej wypowiedzi z wykładu monachijskiego, gdy słusznie napiętnuje Jacobiego za przypisywanie mu twierdzenia zmyślnego – zmyślnego, bo Schelling go nie wypowiedział – ale gdy bierze pod uwagę treść owego twierdzenia, wówczas w swej odpowiedzi zawartej w *Denkmal* powołuje się tylko na część wypowiedzi z wykładu monachijskiego, czyli zmienia w tym miejscu swoich rozważań w *Denkmal* własne stanowisko obecne w wykładzie monachijskim:

mówi tylko o tym, że natura wydaje rzeczy na świat¹⁵⁵, ale nie mówi, że jest ona świętą twórczą, pierwotną siłą świata itd.

Przyznanie Jacobiemu racji co do jego rozumienia owej wypowiedzi nie musi z tego powodu bynajmniej oznaczać – jak już wiemy – że filozofia Schellinga jest w ogólności ateistyczna. Wykład monachijski Schellinga dotyczył spraw opisanych jego tytułem, nie musiał więc być i nie był sformulowaniem całej jego filozofii, nawet w jej fundamentalnych założeniach. Schelling – jak opisywano – przytacza różne pojęcia natury, a tylko jednym z nich jest to, które stało się przedmiotem sporu. Nadto owo wyróżnione pojęcie nie jest charakteryzowane jako stanowisko jako takie, samo w sobie, lecz jako stanowisko natchnionego badacza. Pamiętamy wypowiedź Goethego o tym, że natura jawi się różnie z różnych punktów widzenia; na przykład badacz pojmuje ją panteistycznie, moralista monistycznie, a poeta jeszcze inaczej. Natchnionemu badaczowi jawi się ona jako najwyższa pierwotna siła twórcza. Schelling jednak w wykładzie monachijskim nie absolutyzuje tego stanowiska, nie uznaje go za jedynie prawdziwe, w ogóle nie wypowiada się o nim w sposób uprawniający do tego typu wartościowań. Nie przyjmuje jedynie mechanistycznego poglądu na naturę. Schellingowi chodzi o eksplikację ważnej w obrębie teorii sztuki zasady naśladownictwa, a natura interesuje go jako niezbędna do wyrażenia tej zasady. I w następnym zdaniu po owym zdaniu o świętej twórczej naturze Schelling pisze o tym, że ów natchniony badacz przyznaje zasadzie naśladowania wielkie znaczenie, skoro sztuka ma się uczyć naśladowania „tej twórczej siły”¹⁵⁶. I właśnie Schelling powołuje się na to zdanie w piśmie polemicznym *Denkmal*, tzn. wskazuje, że rozpatrywał naturę ze względu na zasadę naśladowania, co zresztą w wykładzie monachijskim jest także bardzo jasno wypowiedziane. Schelling nie utożsamia się z postawą natchnionego badacza, ale rozpatruje ją w kontekście zadań, jakie sobie stawia w mowie akademickiej.

Sprawa daleka jest od ostatecznego rozstrzygnięcia. To, że Jacobi ma rację w kwestii rozumienia sensu owego jednego zdania, a nie ma racji uznając to zdanie za pogląd, który można przypisać Schellingowi na podstawie jego rozważań w wykładzie monachijskim, nie oznacza, że wiemy, na czym polega stanowisko Schellinga. Z twierdzenia Schellinga, że filozofia przyrody stanowi tylko jedną stronę jego systemu filozoficznego, wynika, iż – wedle jego mniemania – znajdujemy się na gruncie systemu tożsamości, wszelako ów system tożsamości, o którym mówi Schelling w piśmie polemicznym *Denkmal*, jest zasadniczo różny od tego znanego z *Darstellung meines Systems der Philosophie* i z *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, a więc z dwu najważniejszych dzieł Schellinga w tym zakresie, w których tezą naczelną było to, że istnieje jedynie Jedno jako prosta niezróżnicowana substancja, ze względu na

¹⁵⁵ *Ibidem*, s. 29.

¹⁵⁶ *SW*, Bd. 7, s. 293.

którą pojęcie rozumu i nierozumu, dobra i zła nie mają sensu, są one bowiem tym samym, jak wszystko, co istnieje jako byt w sobie. I dlatego uznanie nauki o owym Jednym za ateizm, materializm, naturalizm, spinozizm nie można po-
czytywać za pozbawione sensu. W niczym to nie zmienia nierzetelności intelektualnej Jacobiego, który bezzasadnie przypisał Schellingowi tezę o naturalizacji Boga, tzn. także ateizm, na podstawie rozważanej tutaj jego wypowiedzi z mowy akademickiej.

2.5. Bezpłodność absolutu. Argument ze Spinozy

System tożsamości Schellinga, zrównany przez Jacobiego z filozofią Spinozy, jest właściwie jej modyfikacją polegającą m.in. na radykalizacji wielu istotnych jej składników. Skoro więc filozofia tożsamości głosi według Jacobiego tezę, że poza naturą nie ma nic, nie dziwi przeto, że wysunięte przez niego przed wieloma laty wobec Spinozy zarzuty ateizmu i fatalizmu równie dobrze odnoszą się do teorii Schellinga. Dla Jacobiego nie była to sytuacja nowa w sensie teoretycznym, zatem podstawowy motyw i ton jego krytyki filozofii tożsamości jawił się jako coś oczywistego, jako kontynuacja zajętego przez niego stanowiska ćwierć wieku wcześniej w listach o nauce Spinozy adresowanych do Mendelssohna i razem jako potwierdzenie wygłoszonego przez niego twierdzenia, że w całej swojej twórczości nie odstępował od własnych dość wcześnie sformułowanych poglądów i koncepcji.

Zgadzamy się z Darmirem Barbaricem, że przedmiotem uprawianej przez Jacobiego krytyki jest filozofia tożsamości Schellinga z lat 1801–1804 i że późniejsze jego poglądy są ledwie przez Jacobiego zauważane¹⁵⁷. Jedyne uwzględnione w tej krytyce pismo Schellinga powstałe po 1804 r. to jego mowa akademicka z października 1807 r. *O stosunku sztuk plastycznych do natury*, w analizie której – jak szczegółowo wykazano – Jacobi popełnił błąd, uznając owo zdanie o wiecznej, pierwotnej płodzącej naturze za pogląd samego Schellinga. Nie przesądzając na razie o tym, w jakim zakresie mowa akademicka wpłynęła na sformułowanie nowych zarzutów przez Jacobiego wobec filozofii tożsamości, można z pewnością powiedzieć, że zaktywizowała go w krytycznej postawie. Pobudziła w nim nowe siły do ataku. W liście do Friesa Jacobi napisał: „Jestem obecnie zajęty nowym roztrząsaniem schellingiańskiej nauki, do czego nieodparcie pobudziła mnie mowa akademicka tego mistrza >>>o stosunku sztuk plastycznych do natury<<. Użyta tam otumaniająca metoda, oszustwo, które jest tam całkowicie za pomocą języka uprawiane, oburzyły mnie. Myślę, żeby doprowadzić do

¹⁵⁷ D. Barbaric, *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge*, w: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, hrsg. von S. Dietzsch, C. F. Frigo, Oldenburg 2006, s. 170.

największej jasności to, że schellingiański Stwórca świata nie stwarza niczego innego z wieczności w wieczność, jak tylko czas. Jedno nieczasowe życie [...] zamienia się w to, co nieskończenie wielokrotne czasowe [...], ażeby życie stało się żywe. Istnieje tylko jedna jakość, życie jako takie. Wszystkie inne jakości lub własności są tylko różnymi ilościami lub ograniczeniami tej jednej jakości, która zarazem jest substancją i całą istotą. Człowiek ma więcej z tego niż żuk gnojek, nie ma jednak w sobie niczego lepszego i wyższego. Wszystko, co żyje, żyje tylko jednym i tym samym życiem. Totalność jednak, wszystko, natura, jedynie przeżywa – jak stara baba – z wieczności w wieczność pustą gębą, wytwarza i spędza czas¹⁵⁸.

Według Jacobiego filozofia tożsamości redukuje się – argumenty za tym zostały już uprzednio przedstawione – do teorii, która w wyjaśnianiu wszystkiego, co się dzieje, musi się odwoływać do samej natury, jej jedności i prawidłowości. Taki spekulatywny, ale nienaganny, nie dający się podważyć naturalizm pozbawia znaczenia takie pojęcia, jak pojęcie Boga, wolności, cnoty itp. Przedtem Jacobi wnioskował w odwrotnym kierunku: stwierdzając niemożliwość rozróżnień dobra i zła, sensu i bezsensu, opatrności i ślepego losu na gruncie systemu tożsamości, uznał go za ateizm i także naturalizm. Teraz zaś Jacobi niemożliwość owych rozróżnień wywodzi z pojęcia naturalizmu¹⁵⁹. W ten sposób jakby buduje siatkę pojęć wzajemnie się zakładających i nawzajem ze siebie wynikających. Buduje pogląd, że, uznając za jedyny byt byt natury, odrzuca się tym samym wszelką rozumność, moralność i nadnaturę; negując je, stajemy z konieczności na pozycji naturalizmu, dla którego niemożliwe jest także skonstruowanie koncepcji bytu ludzkiego.

Jakkolwiek Jedno-Wszystko jako „skostniała niedorzeczność”, negacja wszelkiej wolności i osobowości, znieruchomiła konieczność, „martwota” może być tylko naturą, to jednak nie zostaje przez to powiedziane, czym jest natura w ujęciu Schellinga. Byt tak określony nie zawiera w sobie żadnych jakości, dzięki którym dałoby się wyjaśnić i zrozumieć całość tego, co istnieje. Zdaniem Jacobiego, z koncepcji Schellinga można wnosić, po pierwsze, że natura jako Jedno-Wszystko obejmuje wszystko poza absolutną nicością; po drugie zaś, że natura jest „całością wszelkiego bytu, wszelkiego działania i stawania się, wszelkiego powstającego i przemijającego”¹⁶⁰. Dla Schellinga absolutna tożsamość tego, co afirmujące, i tego, co afirmowane, podmiotu i przedmiotu, była absolutną pozytywnością, niezawierającą w sobie niczego, co mogłoby być podstawą jakiegokolwiek zróżnicowania. Ta absolutna pozytywność boskiego bytu jest według Jacobiego czystą negatywnością, „czystym Nie-Nic”¹⁶¹. Schelling nie

¹⁵⁸ *Jacob Friedrich Fries. Aus seinem handschriftlichen Nachlass*, dargestellt von E.L.T. Henke, Berlin 1937, s. 312.

¹⁵⁹ *JW*, Bd. 3, s. 387.

¹⁶⁰ *Ibidem*, s. 388.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 389.

wyróżnia żadnych właściwości, które by Jedno-Wszystko w jakiś sposób różnicowały, stanowiły podstawę do tego, by wybawić absolut z samojedyności istnienia. W mniemaniu Jacobiego zatem Schelling posługuje się w istocie pojęciem Jednego-Wszystkiego jako natury w znaczeniu czysto apofatycznym, co nie może stanowić żadnej podstawy dla dalszych analiz bytu. Wszystko należy do Jednego-Jedynego, do którego w gruncie rzeczy nie ma dojścia i z którego nie ma wyjścia. Absolutnie Wszystko jako Jedno nie daje się w żaden sposób skonceptualizować. Jest ono całością w sobie zamkniętą i nieprzekraczalną.

Skoro określenie Jednego jako absolutnego bytu doprowadza do niczego nie wyjaśniającego pojęcia absolutu-natury, pozostaje jeszcze, zdaniem Jacobiego, drugie ujęcie natury, wedle którego jest ona „czystym wydawaniem, bez wszelkiego zamiaru, absolutną produktywnością”¹⁶². Traktuje on to drugie ujęcie absolutu jako bezbytowe, nie skierowanej na żaden cel produktywności jako próbę rozwiązania trudności nauki Schellinga, dodając, że „samej absolutnej produktywności mógłby być przypisany prawdziwy byt”¹⁶³. Jakoż nie rozwiązuje to problemu istnienia tego, co skończone, jednostkowych rzeczy, bowiem prawdziwy byt przysługiwałby jedynie absolutnej produktywności, a to, co od niej różne, byłoby go pozbawione jako to, co od niego różne. A więc i to ujęcie potwierdza niezdolność skonstruowania takiej koncepcji tego, co skończone, które nie byłoby zagrożone upadkiem w nicość.

Jeżeli zatem absolutna produktywność niczego nie produkuje, to można pytać, na czym polega jej działanie, wytwarzanie, nieskończona praca. I dopiero teraz, w takim kontekście wyводу Jacobiego, próbującego rozważać naukę Schellinga, pada owo zdanie z wykładu o stosunku sztuk plastycznych do natury o „świętej wiecznie tworzącej pierwotnej sile świata”, zdanie, do którego Jacobi dopisuje jako jego integralną część twierdzenie, że owa siła jest prawdziwym, żywym Bogiem¹⁶⁴. To pojęcie natury, jakie daje Schelling, Jacobi podkłada pod uprzednio wprowadzone pojęcie produktywności, uznając ten zabieg za prawomocny ze względu na treść tych pojęć. Otóż Jacobi doszedł – jak pokazano – do uzasadnionego przez siebie wniosku, że Wszystko-Jedno w ujęciu filozofii tożsamości jest naturą. Pojęcie natury jako bytu okazało się niekonkluzywne, do niczego nieprowadzące. Zostało więc pojęcie natury jako produktywności. Tu chodzi może mniej o to, że Schelling owego pojęcia natury z mowy akademickiej nie traktuje jako swojego, ale raczej o to, że może ono wypełnić pozytywną treścią owo „Nie-Nie” bytu w sobie tego, co Jedno, i uchronić je przed „skostniałą niedorzecznością”. Jacobiemu chodzi więc o to, co taka operacja intelektualna daje systemowi tożsamości, czy uwalnia go od trwałej niemożliwości rozwiązania podstawowych kwestii, bez czego system ten pozostaje w stanie niespełnienia.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 390.

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 390–391.

Otóż Bóg-natura jako Bóg właśnie „nie może – jak pisze Jacobi – się ani powiększać, ani pomniejszać, ani wywyższać, ani poniżać”, jako że „ten Bóg, równy naturze albo uniwersum, z wieczności w wieczność tak podług jakości, jak i ilości pozostaje zawsze jeden i ten sam”¹⁶⁵. Taki Bóg nie może się sam w sobie zmieniać ani być podstawą czy przyczyną zmian na zewnątrz siebie, czyli nie może powodować istnienia świata rzeczy skończonych.

Pokonanie omawianych tu trudności filozofii tożsamości albo przynajmniej możliwość ich pokonania może polegać tylko na tym, że zmienność i niezmiennosc połączone są w ten sposób, że zmienność jest niezmiennością Boga-natury. Natomiast świat pozaboski byłby jako zmienność wyrazem, zjawiskiem wiecznego Boga-natury. Jacobi formułuje to tak: „Ta zmienność sama jest jednak, powiada się nam, w swoim korzeniu tym, co niezmiennie, mianowicie świętą wiecznie tworzącą siłą świata; w swoim owocu natomiast, w jawnym rzeczywistym świecie, tym, co absolutnie zmienne, tak że w każdym poszczególnym momencie całość bytów jest nicością”¹⁶⁶. Wydaje się zatem, że nie jest przypadkiem wpisanie pojęcia natury jako świętej wiecznej i pierwotnej siły w koncepcję Boga jako Boga-natury, choć Jacobi z pewnością zgrzeszył przeciwko literze pisma Schellinga.

Jakoż to ujęcie Boga-natury nie daje podstaw do skutecznej konstrukcji nicości tego, co istnieje poza absolutem. Jacobi ma ciągle na uwadze owo fundamentalne twierdzenie filozofii tożsamości o Jednym-Wszystkim-Bogu jako jedynym bycie w sobie. I jeżeli pojmie się tego Boga jako ową pierwotną siłę twórczą jako naturę, chcąc eksponować twórczy charakter Boga, to nałożone nań warunki odnośnie do tego, co jest prawdziwym bytem, nie pozwalają zdaniem Jacobiego na zasadniczą zmianę konkluzji co do efektów twórczej aktywności Boga-natury. Koncepcja wiecznej twórczej natury, stwarzająca nadzieję wyjścia z zaczarowanego koła bytu w sobie Boga-natury, okazuje się zabiegiem nieudanym, niewnoszącym nic teoretycznie nowego. A to dalej znaczy: poza naturą nie ma nic.

Wiecznie płodząca twórcza natura jako Bóg naturalizmu w istocie nigdy nie wykracza poza siebie, niczego rzeczywiście nie stwarza, żaden rzeczywisty byt nie jest jej skutkiem. Żadna nowa realność nie pojawia się wskutek tej twórczej świętej aktywności. Jacobi pisał: „Przeto niezaprzeczalne jest stwórcze słowo naturalistycznego Boga, które wypowiada on z wieczności w wieczność: Niech się stanie Nic! Wywołuje on z bytu niebyt, tak jak Bóg teizmu wywołuje z niebytu byt”¹⁶⁷. „Przecież jest zapewne tyle dla każdego nieuprzedzonego jasne, że gdy natura nie jest niczym innym jak tylko świętą wiecznie tworzącą pierwotną siłą świata, która wszystkie rzeczy z siebie płodzi i czynnie na świat wydaje, to świat jednak ze wszystkim, co jest w nim, w każdym momencie swojego rzeczywistego bytu nie istnieje: że wtedy wydająca na świat przyczyna tego – z wieczności

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 391.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 392.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

do wieczności od jednej postaci nicości do innej postaci nicości – przechodzącego świata musiałaby być w tej samej mierze unieważniona, jak jej skutek”¹⁶⁸. Działanie takiej przyczyny nie daje się różnicować, jest ono w każdej chwili takie samo, tzn. nie sprawia ono niczego, co należałoby do świata rzeczy w potocznym czy filozoficznym znaczeniu realnego.

Jacobi jakby podsumowuje ten wywód: „Doszliśmy do tego rezultatu, gdy staraliśmy się dogłębnie określić pojęcie natury jako samoistnej istoty, która nie zakłada niczego poza sobą jako swojej przyczyny i niczego poza sobą jako swojego skutku nie powoduje, lecz która jest całą przyczyną i całym skutkiem, światem i stwórcą świata, zarazem doskonałym Jednym jednego i drugiego”¹⁶⁹. Krytykując Schellinga, Jacobi respektuje jego pogląd, że Bóg nie należy do łańcucha bytów jako jego człon najwyższy, że nie jest on tym, co wywiedzione z czegoś innego. Jest zdumiewające, że przytoczone tu zdanie Jacobiego – dlatego je tu teraz przypominano – znajduje potwierdzenie w nieznanym mu dziele Schellinga, *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r. Czytamy tam: „Nie ma świata poza nim [Bogiem – J.P.], wobec którego zachowuje się on jak przyczyna wobec skutku”¹⁷⁰. „Z Boga nie może nic wypływać, albowiem Bóg jest wszystkim, i nie ma żadnego innego stosunku, jak tylko stosunek wiecznej i nieskończonej afirmacji samego siebie”¹⁷¹. Oczywiście, podobne w treści twierdzenia znajdujemy w innych pismach Schellinga, jednak właśnie te teraz przytoczone są sformułowaniami jego koncepcji w sposób najmocniejszy, najwyraźniejszy i najjaśniejszy. Świadczy to o tym, że Jacobi dobrze pojmował to, co stanowiło fundament filozofii tożsamości. Jasności i dobitności sformułowań Schellinga odpowiada ostrość i celność sformułowań Jacobiego. Jacobi w istocie opowiada się za akosmizmem teorii Schellinga, pokazując niemożliwość skonstruowania na jej gruncie koncepcji rzeczy skończonych świata widzialnego. Wszystko, co się dzieje w obrębie opisanej w filozofii tożsamości jednej substancji, o ile w ogóle się dzieje, nie wykracza poza jej byt jako byt absolutu. Działanie Boga, czyli Boga-natury, Jednego, w którym wszystko jest ze sobą równe i tym samym, nie może powodować realnego skutku, żadnego nowego bytu, nietożsamego z tym, co zawsze było.

Jeżeli można mówić o jakiegokolwiek zmienności, to musi być to odniesione jedynie do samego Boga-natury, do tego, czym jest on sam w sobie, ale nie w ten sposób, że na przykład – jak cytowano – Bóg-natura powiększa się lub pomniejsza w swoim bycie. Na mocy jego Jedyności i Wszystkości jest to niemożliwe. Innymi słowy, zmienność właściwa świętej, pierwotnej twórczej naturze nie może polegać na takich jej przemianach, które by ją czyniły czymś innym, niż tym, czym jest, lecz na tym, że zachowują ją w tym, czym jest, w jej zawsze

¹⁶⁸ *Ibidem*, s. 392–393.

¹⁶⁹ *Ibidem*, s. 393–394.

¹⁷⁰ *SW*, Bd. 6, s. 152.

¹⁷¹ *Ibidem*.

całkowitym bycie, który jako Wszystko nie może już niczego nowego w sensie ontycznym powodować. Dlatego – jak pisze Jacobi – dzieła Boga „są jedynie zmianami, modyfikacjami jego samego i nic naprawdę nie jest stwarzane, jak tylko czas”¹⁷². W innym zaś miejscu dodaje: „Ona [natura jako przyczyna – J.P.] naprawdę niczego nie sprawia, lecz wiecznie jedynie dokonuje zmiany na sobie samej, tzn. jak przedtem już powiedziano: rodzi wiecznie jedynie czas. Ten czas wytwarzać w nieprzerwanej zmianie – to całe jej życie i treść całego jej życia, tylko dzięki temu ona żyje, czyni wszystko, co czyni, nie ma żadnego wyższego celu, żadnej treści życia”¹⁷³. Bóg więc w istocie pozostaje taki sam, wieczna natura jako przyczyna nie dokonuje niczego, co zmieniałoby ją samą jako byt. Jest ona w gruncie rzeczy bez celu i sensu, bowiem jej życie to wytwarzanie czasu, i nic więcej poza tym jej nie przysługuje. Życie, którego jedyną jakością – jak pisał Jacobi w liście do Friesa – jest bycie żywym.

Nie tylko stawiając filozofii tożsamości zarzut ateizmu i naturalizmu, Jacobi odwołuje się do własnych krytycznych analiz filozofii Spinozy, głosząc zarazem fundamentalną zależność Schellinga od twórcy sławnej *Etyki*, ale także w innych, nieco bardziej szczegółowych kwestiach w stosunku do tamtych, postępuje w ten sam sposób, odnajdując u Spinozy argumenty przeciwko możliwości ukonstytuowania wedle systemu wszechjedności tego, co skończone. Chodzi tu o problem przejścia od tego, co nieskończone i wieczne, do tego, co skończone i czasowe. Jak to w ogóle jest możliwe? Czy relacja taka daje się opisać i pojąć? Problem jest stary, bardzo mocno został on wyeksponowany przez św. Augustyna w *Wyznaniach*: jak mianowicie pogodzić powstanie tego, co skończone, z wiecznością, z naturą samej wieczności? „Jeżeli – pisał Aureliusz Augustyn – w Bogu powstał nowy popęd i nowa wola, aby dać początek stworzeniu, którego przedtem nigdy nie stworzył, to jakże możemy przyjąć, że prawdziwa jest ta wieczność, w której wola, jakiej przedtem nie było, powstała”¹⁷⁴. Ta sama kwestia pojawia się w analizach Jacobiego rekonstruującego filozofię Spinozy. Otóż to, co wieczne, według Spinozy jest wieczne, i wieczne przestać być nie może, bo nie byłoby wieczne. Nic w nim nie powstaje i nie ginie. Jak więc jawi się problem powstania tego, co różne od nieskończonego, na gruncie założeń nauki spinozjańskiej? Jacobi wypowiada się bardzo precyzyjnie: „Działanie, które nieskończona istota dopiero by zaczynała, nie mogłoby być inaczej zaczynane jak tylko stosownie do wieczności, a postanowienie tego nie mogłoby inaczej z niczego innego wychodzić, jak tylko z nicości”¹⁷⁵. Według św. Augustyna owa wola stworzenia świata powstała w Bogu niszczy jego wieczność, tzn. unieważnia jego bycie Bogiem, jeżeli nie akceptuje się istnienia nie-wiecznego Boga. Z nauki Spinozy wynika, według

¹⁷² *JW*, Bd. 3, s. 391.

¹⁷³ *Ibidem*, s. 393.

¹⁷⁴ Św. Augustyn. *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 223.

¹⁷⁵ *JW*, Bd. 4, T. I, s. 174.

Jacobiego, to samo. Wieczność, która zaczyna działać, przestaje być wiecznością. Postanowienie, decyzja o działaniu mają swoje źródło nie w wieczności, lecz w nicości. Nie istnieje więc przejście od tego, co nieskończone, do tego, co skończone. Wieczność nie może być sprawcą tego, co skończone, niewieczne, o ile nie ulega ona samounicestwieniu. Teoria głosząca, że w wieczności znajduje się początek i źródło tego, co skończone, w istocie głosi, że z niczego powstaje coś, bo owo coś nie ma swojej podstawy w tym, co wieczne, lecz w tym, co jest poza tym, co wieczne; wszelako poza nim jest tylko nic. Nie ma więc prawomocnej zasady, mocą której z wiecznego, nieskończonego bytu dałoby się wyprowadzić istnienie świata rzeczy skończonych, bo inaczej trzeba by w nieskończoność wpisać skończoność, czyli zanegować pojęcie nieskończoności wiecznego bytu. Św. Augustyn, zatrzymując ową koncepcję stworzenia świata przez Boga, musiał wznieść się „na jakąś wysokość”, z której można dostrzec „wieczność tworzącą rzeczy zmienne, a niepodległą zmianom i przez to mającą pierwszeństwo wobec nich wszystkich”¹⁷⁶.

Jacobi traktuje konstrukcję Spinozy jako konsekwentną, nie do obalenia na drodze racjonalnej argumentacji, metafizykę. Jeszcze w 1819 r., a więc już po drugim wydaniu rozprawy o rzeczach boskich i ich objawieniu, pisał: „Moje listy o nauce Spinozy nie były napisane po to, by jeden system wyprzeć przez drugi, lecz żeby przedstawić nieprzewidywalność spinozizmu od strony logicznego użycia intelektu”¹⁷⁷. Jacobi postanowił nie zmieniać drugiego wydania rozprawy o rzeczach boskich, czyli zachował tekst z 1811 roku, na który odpowiedź było pismo polemiczne Schellinga, *Denkmal* z 1812 r. Przyznanie się Jacobiego do tego, że do tekstu Schellinga dopisał własne słowa jako integralną część tego tekstu, tzn. zdania, że natura (opisana przez Schellinga jako święta, wieczna itd.) jest Bogiem, byłoby przyznaniem się do jawnego błędu i postawą uczciwą. Wszelako co do tego, że owa wieczna twórcza natura jako pierwotna siła nie może powołać do istnienia rzeczy świata, Jacobi, niezmiennie stojąc na pozycjach spinozjańskich, nie miał żadnych wątpliwości. Nadto można przypuszczać, że przyznanie się do błędu przez Jacobiego mogłoby być kojarzone, szczególnie przez jego przeciwników, z jego wycofaniem się ze stanowiska, które on od trzydziestu lat niezmiennie reprezentował. A to spinozjańskie stanowisko nie dało się w tym wypadku uzgodnić ani z głoszoną przez Schellinga koncepcją powstania tego, co skończone, z tego co nieskończone, ani z przypisywaną mu przez Jacobiego koncepcją czasu wiecznie produkowanego przez wieczną naturę.

Jacobi akceptuje twierdzenie Spinozy o niemożliwości powstania czegokolwiek z nicości i w ogóle niewywrotny charakter jego filozofii, ale Jacobi nie jest spinozystą, a więc nie jest także ateistą i fatalistą. Teza o niemożliwości powstania

¹⁷⁶ Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 267.

¹⁷⁷ *JW*, Bd. 4, s. XXXVII.

czegoś z niczego została wyprowadzona z charakterystyki bytu wiecznego, absolutnego. Pytanie o rację tego bytu, o jego ugruntowanie nasuwa się zatem nieuchronnie. Ale to właśnie stawia rozum w antynomicznej sytuacji. Otóż przekonanie, że to, co zmienne, czasowe, warunkowe, zakłada to, co niezmiennie, wieczne, bezwarunkowe, że „wszelkie stawanie się zakłada koniecznie byt, albo to, co istniejące, które nie powstało”¹⁷⁸, absolut, uznaje Jacobi nie tylko za pogląd powszechnie w filozofii akceptowany, ale w ogóle za coś nieoddzielonego od rozumu ludzkiego, za przekonanie, bez którego nie jesteśmy w stanie posługiwać się rozumem. W ogóle wedle Jacobiego – jak już wiemy – owo odniesienie do tego, co bezwarunkowe, ostateczne, od człowieka niezależne, jest warunkiem bycia człowiekiem. Jednakże to głębokie przekonanie czy nawet prawda, jak mówi Jacobi, nie daje się uzasadnić. To jest właśnie paradoksalność i antynomiczność bytu ludzkiego i jego poznania. „Założenie tego, co bezwarunkowe – czytamy w rozprawie o rzeczach boskich – jest niepojętym założeniem, ponieważ wprowadzie utrzymuje ono apodyktycznie odniesienie wszelkiego warunkowego do bezwarunkowego, ale bynajmniej nie ujawnia rzeczywistego związku między jednym i drugim”¹⁷⁹.

Tak więc Jacobi poddaje refleksji problem związku między tym, co absolutne i bezwarunkowe, którego istnienie jest dla Schellinga niepodważalne („Byt absolutnej tożsamości jest prawdą wieczną”¹⁸⁰), a tym, co skończone i warunkowe. Chodzi o to, jak z bytu, jako warunku stawania się, wyłania stawanie się, czyli jak z tego, co wieczne i niezmiennie, pochodzi coś skończonego. Jacobi formułując własne stanowisko, które jest przejęciem stanowiska Spinozy, formułuje *eo ipso* krytykę koncepcji Schellinga w kwestii wywiedzenia bytu rzeczy z bytu wiecznego. Z listów o nauce Spinozy pochodzący wywód niemożliwości przejścia od nieskończonego do skończonego, od wiecznego do czasowego, jest tak głęboko wrośnięty w myślenie Jacobiego o absolutcie i świecie, tak fundamentalnie wyjaśnia i uzasadnia jego naukę o naturze i nadnaturze, że w rozprawie o rzeczach boskich nie jest on wprost powtórzony, lecz jedynie sformułowane są tam jego konsekwencje. W ten sposób Jacobi ukrywa, trudno powiedzieć, czy świadomie, zależność własnej myśli od Spinozy, jednocześnie uznając ją, jako ateizm, materializm i fatalizm, za niemożliwą do zaakceptowania.

Zatem wnioski z wywodu opartego na nauce Spinozy Jacobi wyraża tak oto: „Byt stawania się albo czasowości jest i pozostaje właśnie niepojęty dla ludzkiego intelektu, tak jak stawanie się albo powstawanie czasu. Doprowadziło to kilku filozofów do śmiałej próby, by otwarcie zaprzeczyć wszelkiej czasowości, wszelkiej zmianie i przemianie, wszelkiemu powstawaniu i przemijaniu jako czemuś w prawdziwej rzeczywistości całkowicie nieobecnemu, a zjawisko

¹⁷⁸ *Ibidem*, Bd. 3, s. 403–404.

¹⁷⁹ *Ibidem*, s. 405.

¹⁸⁰ *SW*, Bd. 4, s. 118.

skończonych rzeczy, rzeczywiście, materialnego realno-obiektywnego świata uznać za ułudę władzy przedstawiania, która w ten sposób uprawia z samą sobą podwójną grę¹⁸¹. To, co zmienne i działające, stawające się, musi być czasowe, musi jako takie należeć do świata rzeczy skończonych. Nic nie dokonuje się poza czasem, dlatego nic nie dzieje się w wieczności; nic w niej nie może powstać ani zginąć. Od niej wychodząc, nie daje się przeto wyjaśnić, jak pojawia się to, co skończone i w czasie działające. Wieczność nie może przekroczyć siebie, jest w sobie nieodwołanie zamknięta na czas, zmianę i stawanie się. Bóg nie jest w stanie powołać do istnienia rzeczy skończonych, nie może być ich przyczyną ani podstawą, nie dokonując autonegacji. Absolut, Wszechjedno, absolutna tożsamość są na wieczność odgródzone od czegokolwiek innego, którego istnienie wydaje się niemożliwe z tego właśnie powodu. Zostaje jeden Bóg, sam, wielość jego imion nie zmienia jego istoty i tego, czym jest on z jej mocy. Stwarzanie zatem przez Boga czasu to, wedle Jacobiego, stwarzanie nicości, działanie jałowe, przyczyna bez skutku.

Twórcza wieczna natura, jako pierwotna siła, czyli w istocie Bóg, może jedynie produkować niebyt, tj. nic, może zatem jedynie w swej wieczności powodować przechodzenie od jednej nicości świata do innej, tzn. działać – nie działać, bo nic nowego i w ten sposób posiadającego realność nie pojawia się. Filozofia tożsamości Schellinga znajduje się – jak wynika to z rozważań Jacobiego – w tak właśnie opisanej sytuacji teoretycznej. Wieczność jakakolwiek, wieczność Boga tradycyjnie pojętego, wieczność Wszechjedności, wieczność natury twórczej i w tym znaczeniu Boga naturalistycznie pojętego nie różnią się zasadniczo niczym ze względu na możliwość pojawienia się tego, co skończone, warunkowe, zależne. Jedna zasada, nietransformacyjny charakter wieczności, sprawia, że wyjaśnienie istnienia świata rzeczy skończonych musi go szukać w nicości, dekretując tym samym absurdalność takiego postępowania, bowiem z nicości nie powstaje nic.

Ten spór Schellinga z Jacobim usiłowano niekiedy redukować do sporu o charakterze pozateoretycznym, a więc nierozstrzygalnego z zasadniczych względów: albo przedmiot sporu nie daje się jasno określić, albo stosowane w nim argumenty nie mają wartości poznawczej, tzn. nie mogą być oceniane jako prawdziwe albo fałszywe. Tak na przykład przyjaciel Jacobiego, krytycznie wobec niego nastawiony jego zwolennik, Fries, jeszcze przed publikacją rozprawy o rzeczach boskich i ich objawieniu, która wywołała ów spór, był zdania, że niezgoda między Jacobim i Schellingiem wynika z odmiennych przedmiotów ich miłości: dla pierwszego była to nadnatura, dla drugiego – natura. Ich stanowiska nie są zatem poparte racjami i argumentami, lecz są wyrazem postaw, preferencji, dla których nie szuka się uzasadnień. Goethe z kolei, ale już po wybuchu sporu, za ostateczną instancję wyjaśniania stanowisk biorących w nim udział uznaje „antynomie

¹⁸¹ *JW*, Bd. 3, s. 405–406.

przekonań”, które, o ile nabierają sankcji społecznej, mogą być dyskutowane, ale przez to nie można racjonalnie rozstrzygnąć kwestii będącej przedmiotem kontrowersji¹⁸².

Nie wydaje się wszakże, by tak było. Chodzi bowiem o to, że nierozstrzygalność jakiejś kwestii nie prowadzi do żadnej tezy, a nadto nie wydaje się, by w tym sporze nie padały racjonalne argumenty, uzasadnienia, które wprost i łatwo można odrzucić. Czym innym jest na przykład tendencja nauki do wypierania Boga z obrazu świata, a czym innym naukowe argumenty dotyczące możliwości poznania oraz uzasadnienie istnienia Boga oraz świata. Tak przeto historycznie postępująca ateizacja świata wcale nie musi i według Jacobiego nie może powoływać się na racjonalną argumentację. Innymi słowy, biorąc pod uwagę argumenty Jacobiego, odwołujące się do spinozańskiej nauki, można zgodzić się, że spór Schellinga z Jacobim najprecyzyjniej daje się określić jako spór o teizm, czyli właśnie jako spór o rzeczy boskie. Oczywiście ten spór o teizm jest *eo ipso* sporem o naturalizm, czyli po prostu sporem teizmu z naturalizmem, sporem o ich uzasadnienie i możliwe relacje między nimi.

Otóż naturalizm i teizm mają według Jacobiego strukturę analogiczną. Jeden i drugi przyjmuje istnienie tego, co bezwarunkowe, nieskończone, wieczne, absolutne, oraz to, co warunkowe, skończone i nieabsolutne. Dla naturalisty absolut jest podstawą, substratem tego, co uwarunkowane i czasowe. Dla teisty to, co bezwarunkowe, nie jest podstawą, lecz przyczyną tego, co warunkowe, bytem świadomym, wolnym, celowo działającą inteligencją. Naturalista różni się od teisty jedynie decyzją, podjętym wyborem, postanowieniem, przekonaniem. Za żadnym z nich nie stoją argumenty rzeczowe, żaden z nich nie jest w stanie dowieść prawdziwości koncepcji, za którą się opowiada. Nie jest to pole rozstrzygnięć naukowych, nie dochodzi się w jego obrębie ani do prawdy, ani do fałszu, bo takie dystynkcje są tu nieobecne¹⁸³.

Bezwartościowość poznawcza takich wyborów jest dwójako uzasadniona. Pierwsze uzasadnienie zostało już uprzednio omówione: nasza wiedza dotyczy jedynie świata natury jako łańcucha przyczynowo powiązanych ze sobą zdarzeń; to, co może być poza tym światem, jest nam fundamentalnie niedostępne. Ale, po drugie, także droga w odwrotnym kierunku, od tego, co wieczne, bezwarunkowe, absolutne, od Boga do świata rzeczy skończonych okazuje się niemożliwa do przejścia. Ani skończone nie prowadzi do nieskończonego, ani nieskończone do skończonego. Owe dwie rzeczywistości, o ile ta druga, różna od świata natury istnieje, pozostają wobec siebie niepoznawalne. Nie wiemy o tym, w jaki sposób świat natury mógłby być ugruntowany w czymś, co jest poza nią samą. Poznanie tego przekracza ludzkie zdolności. I naturalizm, i teizm

¹⁸² Por. I. Kauttli, *Von »Antinomien der Überzeugung« und Aporien des modernen Theismus*, w: *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg 1999, s. 15.

¹⁸³ *JW*, Bd. 3, s. 386–388.

pozostają wobec rozważanych kwestii w takiej samej sytuacji, tzn. niczego nie wyjaśniają. O sprawach najbardziej fundamentalnych wiedza jest niemożliwa. Metafizyka, filozofia jako poznanie racjonalne to już przeszłość, to dogmatyzm, niczym nie uzasadnione kreowanie prawdy.

Szczególnie jeden punkt krytyki uprawianej przez Jacobiego wobec Schellinga wydaje się w tym kontekście niełatwy do zrozumienia. Jacobi wygłasza ją z niezachwianą pewnością i głębokim przekonaniem o własnej racji. Chodzi tu o koncepcję wiecznego produkowania czasu przez naturalistycznego Boga. Jacobi wyjaśnia to tak: natura jako przyczyna „dokonuje w każdym momencie całkowicie wszystkiego, czego może dokonać; jej Dzisiaj nie jest doskonalsze niż jej Wczoraj, a jej Jutro nie będzie doskonalsze niż jej Dzisiaj”¹⁸⁴. Z tego ma wynikać właśnie, że przyczyna – co mówi Jacobi wprost – nie wprowadza niczego nowego do bytu, wiecznie wytwarza jednak czas. I to twierdzenie jest właśnie wątpliwe, trudne do zaakceptowania. Oto nic nie powstaje i nie ginie; wiecznej natury nic nie poprzedza i nic po niej nie następuje, jest ona „całą przyczyną i całym skutkiem”, „światem i stwórcą świata”, „doskonałym Jednym”. Jak zatem może tutaj funkcjonować czas? Jak wieczność może wytwarzać czas? W jakim celu, skoro nic poza wiecznością nie istnieje? Jak wieczność może być połączona czy styczna z czasem, wszak są to dwa wykluczające się sposoby istnienia? Wydaje się, że zarzut Jacobiego wobec teorii Schellinga, że w jego ujęciu Bóg-natura stwarza jedynie czas, nie daje się utrzymać. Dowiódł tego w istocie sam Jacobi swoją charakterystyką filozofii tożsamości znakomicie zgadzającą się – jak pokazano – z poglądami zawartymi w nieznanym mu dziele Schellinga z 1804 r., *System der gesamten Philosophie...* Z pewnością wprowadzenie przez Jacobiego pojęcia czasu do teorii Schellinga wiąże się – jak wynika to z cytowanego listu Jacobiego do Friesa – z owym zdaniem z mowy akademickiej na temat natury jako wiecznej twórczej pierwotnej siły świata. Atoli skoro natura ta jest właśnie wieczną i pierwotną siłą produkującą rzeczy, to również w odniesieniu do tej koncepcji stosuje się rozumowanie Jacobiego, ugruntowane nauką Spinozy, że wieczność, nie przecząc sobie, niczego wytwarzać nie może. Wydaje się, że w tym wypadku, tzn. w odniesieniu do rozprawy *O stosunku sztuk plastycznych do natury*, pasja polemiczna zaburzyła rozpatrywanie przez Jacobiego filozofii tożsamości. Owej tezy o czasie wytwarzanym przez wieczność, pierwotnie sformułowanej w zjadliwej formie w liście do Friesa, Jacobi w gruncie rzeczy nie rozwinął w rozprawie o rzeczach boskich i ich objawieniu. Przy czym, jak się wydaje nietrafność tego ujęcia czasu w niczym nie zmienia podstawowego mniemania Jacobiego o filozofii Schellinga: ze względu na naturę tego, co wieczne, pozostaje jedynie owo twierdzenie o nicości jako źródle bytu rzeczy świata.

¹⁸⁴ *Ibidem*, s. 393.

2.6. Autodezinterpretacja Schellinga

Schelling wykorzystuje jawny błąd Jacobiego, który przypisał mu niewypowiedziane przez niego słowa, w ważnym punkcie polemiki prowadzonej w *Denkmal*. Oto bowiem Jacobi – powiada Schelling – postępuje po raz drugi w sposób „niesprawiedliwy” jak wówczas; po raz drugi popełnia duży, zasadniczy błąd, który nie znajduje żadnego wyjaśnienia ani usprawiedliwienia. Na czym zatem polega nowa przewina Jacobiego? Na tym, że Jacobi w swojej krytyce nie wziął pod uwagę pisma o wolności z 1809 r., w którym Schelling – jak sam twierdzi – rozstrzygnął wyraźnie i bez dwuznaczności owe kwestie, wokół których koncentrowały się zarzuty Jacobiego¹⁸⁵. Schelling miał świadomość, że ów pierwszy błąd powiększa w ogólności skuteczność obrony jego własnej pozycji i ataków na Jacobiego. Ale powołując się na ten drugi błąd jako równy wagą pierwszemu, Schelling chce ukryć swoje nierzetelne prowadzenie sporu i w ten sposób pokazać, że w obu sytuacjach ma rację, podczas gdy Jacobi idzie tą samą drogą oszczerczego traktowania przeciwnika. Wszelako, jak to wyraźnie zaznaczono, krytyka Jacobiego odnosi się do filozofii tożsamości z lat 1801–1804, a z późniejszych pism zostało w istocie jedynie owo nieszczęśliwe dla Jacobiego zdanie z wykładu o stosunku sztuk plastycznych do natury. Choć więc rozprawa o rzeczach boskich i ich objawieniu wyszła w 1811 r., a pismo o wolności Schellinga w 1809 r., to Jacobi w swojej rozprawie w ogóle się nim nie zajmuje. Schelling zatem w swoim piśmie polemicznym, *Denkmal*, traktuje – nie bezwyjątkowo – argumenty Jacobiego jako wymierzone w filozofię wolności, a nie – jak to jest w rzeczywistości – jako skierowane przeciwko filozofii tożsamości. Mówiąc przeto o drugim błędzie Jacobiego, Schelling arbitralnie zmienia sens tych argumentów, czyli w istocie fałszuje je. Zarzucając błąd Jacobiemu, ukrywa własne kłamstwo; zmienia całkowicie przedmiot uprawianej przez Jacobiego krytyki. Odnosząc zatem zarzuty Jacobiego do własnej filozofii wolności, Schelling ogranicza istotnie ich zakres i wagę czy wręcz je unieważnia. We własnym mniemaniu osiąga swój cel, ale za cenę kłamstwa, którego nawet nie można nazwać chwytem polemicznym, bo ten nie polega na całkowitym ignorowaniu i przeinaczeniu tez przeciwnika w dyskusji.

Schelling przyznaje, że „mogła powstać niepewność lub dwuznaczność w odniesieniu do [...] przekonań o najwyższych ideach” właściwych filozofii tożsamości i że większość czytelników jest zdolna „dane zarodki samodzielnie rozwijać”¹⁸⁶. Zatem jego praca nad poprawieniem i wyjaśnieniem tych koncepcji nie była ich negacją, lecz rozwinięciem i nadaniem im postaci wyraźnej i dobrze opracowanej teorii. Innymi słowy, Schelling mówi wprost, że nie tworzy nowej teorii, lecz konsekwentnie rozbudowuje starą¹⁸⁷.

¹⁸⁵ *Denkmal*, s. 36.

¹⁸⁶ *Ibidem*, s. 35–36.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

Wszelako w ten proces formowania czy przekształcania swojej filozofii Schelling włącza Jakuba Böhmego naukę o naturze. Odrzucając właściwe Jacobiemu przeciwstawienie naturalizmu i teizmu, Schelling powiada: „Był czas, by – przeciwnie – naturalizm, tj. naukę, że natura jest w Bogu, uczynić podwaliną, podstawą rozwoju teizmu”¹⁸⁸. Bez wątpienia bez tej trafnie przez Schellinga ujętej podstawowej myśli Jakuba Böhmego nie powstałaby filozofia wolności z 1809 r. (Heidegger, który nie zauważa, że podstawa, o której on pisze, jest w dziele Schellinga właśnie naturą, nie rozumie dobrze filozofii wolności¹⁸⁹). W następnym jednak zdaniu Schelling stwierdza: „Ta konieczna myśl [o naturze w Bogu – J.P.] najpierw w naszym czasie doszła do spełnienia przez – z tego powodu tak zwaną – filozofię natury albo – jak chce ją inaczej nazwać P. Jacobi – naukę o wszechjedności”¹⁹⁰. To właśnie zdanie jest niezwykle istotne w wywodzie Schellinga. Chodzi mianowicie o to, że konstytucja Boga przez naturę – co jest u Böhmego i co Schelling, idąc dokładnie jego tropem, zrobił w swojej filozofii wolności – stanowi już, według Schellinga, zasadniczy zrąb filozofii tożsamości. Zgodnie z mniemaniem Schellinga, Jacobi, nazywając jego filozofię z lat 1801–1804 nauką o wszechjedności, potwierdza owo ogromne znaczenie, jakie na jej gruncie przysługuje naturze w obrębie konstytucji i trwania boskiego bytu. Ostatnio cytowane zdanie jest jednak tylko następnym ogniwem w łańcuchu przeinaczeń i dezinterpretacji, których dokonuje Schelling zarówno wobec swojej własnej nauki, jak i stosowanej wobec niej krytyki Jacobiego. Wszak Jacobi nie twierdzi, że w systemie tożsamości natura jest tym, co nieusuwalne i podstawowe w Bogu, lecz że w ogóle natura jest Bogiem, tzn. Boga nie ma, a istnieje tylko natura. Nie ma w krytyce Jacobiego mowy o konstytucji Boga poprzez naturę. Nie ma jej choćby dlatego, że według Schellinga, którego tu Jacobi dobrze rozumie, i który wielokrotnie powtarza w swoich dziełach z zakresu filozofii tożsamości, że Jedno-Wszystko jako Bóg jest pozbawioną jakichkolwiek różnic prostą substancją, w której nic nie występuje wobec czegoś innego i obok czegoś innego. Schelling nieprawomocnie w swoim piśmie polemicznym z 1812 r. wpisuje w swoją filozofię tożsamości tezy, które są w niej nieobecne, a nawet nie mogły się w niej znajdować ze względu na jej zuniwersalizowany monizm. Innymi słowy, Schelling wpisuje w swoją filozofię tożsamości filozofię Böhmego, która w żaden sposób jej nie inspirowała i w żadnym punkcie nie stanowiła podstaw dla jej rozstrzygnięć. Schelling ze swojego stanowiska w 1812 r. dowolnie reinterpretuje własną minioną filozofię, przypisuje jej sensy i filiacje wyraźnie wymyślone dla uzasadnienia istotnej ciągłości swojej myśli filozoficznej po to, by osłabić lub unieważnić zarzuty swoich przeciwników. Nie licząc się z faktami,

¹⁸⁸ *Ibidem*, s. 70.

¹⁸⁹ Por. M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 181–206.

¹⁹⁰ *Denkmal*, s. 70–71.

tn. z zawartością swoich i obcych dzieł filozoficznych, Schelling dezinterpretuje i własną, i cudzą twórczość dla uzasadnienia tego, co aktualnie, pisząc w 1812 r. *Denkmal*, prezentuje jako własne poglądy filozoficzne. Zdumiewa łatwość i zręczność Schellinga w przeinaczaniu, dopasowywaniu, scalaniu różnych poglądów i punktów widzenia dla wykazania słuszności własnego spojrzenia i niesłuszności kierowanej pod jego adresem krytyki. Schelling przemycą pewne stwierdzenia, które, nieskojarzone z ich konsekwencjami, wydają się nie mieć istotnego znaczenia. Kiedy wszelako przechodzi się do owych konsekwencji, ich rola w toku wywodu niepomniernie wzrasta. Schelling mówi na przykład – jak pokazano – o roli natury w ujęciu Boga, kojarząc to z filozofią tożsamości i wszechjedności, zatajając zarazem istotny sens tych relacji, by następnie stwierdzić, że nie warto się troszczyć o nieuków, którzy tego nie rozumieją¹⁹¹. Tymczasem to Schelling przeinacza własne koncepcje i relacje między nimi, przykrawając je do aktualnie wyznawanych przez siebie poglądów.

Tak więc, zarzucając Jacobiemu ignorancję z tego powodu, że ten nie dostrzega rozwiązań zawartych w piśmie o wolności i zrównując ją z błędem polegającym na włożeniu komuś w usta cudzych słów, błędu największego kalibru, Schelling w istocie przemycą tezę, że filozofia wolności jest rozwinięciem tezy filozofii tożsamości oraz usunięciem z niej niejasności i dwuznaczności. Zatem spór ma się toczyć o to, czy zarzuty Jacobiego stosują się do koncepcji i poglądów zawartych w filozofii wolności, bo ta nie jest negacją, lecz prawomocną kontynuacją filozofii tożsamości.

Nie trudno pokazać, że twierdzenia te nie dają się utrzymać. Nie będziemy jednak dla przejrzystości omawiania zagadnień konfrontować poszczególnych twierdzeń i koncepcji filozofii wolności i filozofii tożsamości i za każdym razem podkreślać większą lub mniejszą niezgodność czy wręcz sprzeczność między nimi, lecz damy najpierw ujęcie pierwszej, by uzasadnić jej nieprzystawalność do drugiej.

Jedną z naczelnych tez filozofii wolności jest twierdzenie, że Bóg jest Bogiem żywym. „Rozumie się – pisał Schelling – że poglądy tego rodzaju nie są dla tych, którzy przyjmują jednego, raz na zawsze gotowego, właśnie dlatego nieżywego, martwego Boga, i nie byłoby dalej w tym względzie nic do powiedzenia, jak tylko to, że oni także potem zadowalają się ogólnymi pojęciami i że nie powinni się mieszać w sprawę filozofowania”¹⁹². Bóg filozofii wolności zawdzięcza swoje życie własnej podstawie rozumianej jako „fizyczna podstawa”, jako natura. Natura jako podstawa rozumiana jest dwojako: jako podstawa istnienia samego Boga i jako podstawa bytu rzeczy skończonych świata widzialnego. Z niej zatem rozwija się zarówno Bóg, jaki i świat. W tym znaczeniu – jak to pisał Schelling – ów Bóg nie jest zawsze gotowy, lecz staje się. Jest to Bóg, który przechodzi fazy

¹⁹¹ *Ibidem*, s. 71.

¹⁹² *Ibidem*, s. 72.

kształtowania siebie. Nie jest niezmienny, wiecznie tożsamy z sobą. Tę dynamikę i życie zapewnia mu właśnie natura. Bóg jako inteligencja ma więc jako swój „nieinteligentny początek” ową fizyczną podstawę. Tak więc natura pojęta jako to, co ciemne, mroczne, irracjonalne, nieinteligentne i ainteligentne, jest nieusuwalna z Boga jako jego podstawa, przez pokonanie której i podporządkowanie jej sobie konstituuje się dopiero prawdziwy Bóg, Bóg, który się staje, dochodzi do swego rzeczywistego bycia Bogiem¹⁹³. I teraz już widać – gdy doda się, że owa podstawa jest też podstawą bytu świata widzialnego – że teoria Schellinga nie powstałaby bez asymilacji zasadniczych idei filozofii Jakuba Böhme. Z rozważanego teraz punktu widzenia różnice między tymi dwiema koncepcjami nie mają istotnego znaczenia. Ujęcie natury przez Schellinga w piśmie polemicznym *Denkmal* mniej akcentuje aniżeli pismo o wolności i trzy wersje *Weltalter* jej groźne, niszczycielskie moce, wszelako co do istoty owe ujęcia pokrywają się ze sobą. Nie byłoby więc wielką przesadą powiedzieć, że Schelling odpowiada na zarzuty Jacobiego nie swoją własną teorią, lecz teorią Böhme, która zdominowała jego sposób rozpatrywania absolutu i świata. Schelling czuje się w roli rewelatora, kogoś, kto wypełnia „testament minionego czasu”, naprawia „wielki błąd tej całej epoki kultury”, w której żyje, przydaje nowych walorów swojemu stuleciu, odsłaniając ożywcze siły kultury ludzkiej. Tylko strach takich ludzi, jak na przykład Jacobi, każe cofać się przed wizją prawdziwego życia Boga, jedyną wizją, która może uchronić człowieka przed manowcami poszukiwania tego, co ostateczne i bezwarunkowe¹⁹⁴. Oddanie się Schellinga podstawowej idei Böhme jest tak głębokie, że właściwie Jakub Böhme staje się dla niego postacią, która może doprowadzić do zbudowania nowej filozofii i uchronienia kultury przed upadkiem.

Ta koncepcja charakteru bytu boskiego zawiera w sobie jako swoje treści i konsekwencje dalsze rozstrzygnięcia, które mają dowieść niestosowności uprawianej przez Jacobiego krytyki. Po pierwsze – jak wiadomo – Jacobi odróżnił i zdecydowanie przeciwstawił sobie naturalizm i teizm z tego powodu, że dla naturalizmu absolut jest podstawą, podczas gdy wedle teizmu absolut stanowi przyczynę tego, co stworzone i warunkowe. W mniemaniu Schellinga owo przeciwstawienie nie daje się utrzymać, absolut bowiem jest zarazem przyczyną i podstawą. Jest przyczyną, bo jedynie z jego mocy istnieje świat widzialny, i jest też podstawą, jako że świat rzeczy skończonych ma swoją bazę, substrat w naturze obecnej w Bogu¹⁹⁵. W Bogu jest zatem i sprawstwo stwórcze świata, i materiał tego, z czego świat powstaje – tak samo jak u Böhme, wedle którego z wiecznej natury wyłania się Bóg oraz świat jako jej transformacja. Po drugie, dzięki przyjęciu böhmeowskiej koncepcji roli natury w konstytucji Boga filozofia wolności Schellinga nabiera radykalnie dialektycznego charakteru w odróżnieniu

¹⁹³ *Ibidem*, s. 71–72.

¹⁹⁴ *Ibidem*, s. 69–70.

¹⁹⁵ *Ibidem*, s. 71.

od systemu tożsamości, w którym pojawia się tylko jeden – w ogólności wątpliwy ze względu na zasadnicze konstrukcje tego systemu – motyw dialektyczny zawarty w nierozwiniętym twierdzeniu, że absolut najmocniej wyraża się w nicości świata rzeczy. Wprawdzie Schelling nie rozwija kwestii dialektyki w piśmie polemicznym wymierzonym w Jacobiego, to jednak wypowiada się na tyle jasno, że nie sposób wątpić o zasadniczym dialektycznym charakterze filozofii wolności. Jest to zresztą powtórzenie tego, co zostało bardzo szeroko opisane i zanalizowane w pismach Schellinga z tego okresu jego twórczości. Chodzi tu o obecność w Bogu przeciwstawnych sobie nawzajem jakości i mocy, bez których nie może istnieć nic rzeczywistego¹⁹⁶. Bóg nie zamyka się w jednym wymiarze istnienia, w jednej jakości, jednorodnym, nieodróżnicowanym stanie, o ile nie ma pozostać martwym Bogiem. Istnienie jest dla Schellinga synonimem dialektyki, tzn. istnienie dochodzi do skutku tylko w sprzecznościach i poprzez nie. Tak ujął on to w jednym ze swoich pism: „Sprzeczność jest mechanizmem napędowym i tym, co najbardziej wewnętrzne życia”¹⁹⁷. Wszelkiego życia, Boga, człowieka i wszystkich innych bytów. Dialektyczny punkt widzenia jest dla Schellinga rozstrzygający w jego filozofii wolności i niekiedy nawet łamiący immanentną analizę badanego przedmiotu.

Gwoli ścisłości trzeba dodać – bo to wyjaśnia zarazem zdecydowanie, z jakim Schelling broni swego stanowiska w polemice z Jacobim – że ta nowa koncepcja absolutu wypracowana w filozofii wolności ukształtowała się pod wpływem nauki Böhme, ale oglądanej z perspektywy jego krytycznego zwolennika, najbardziej znanej postaci osiemnastowiecznego szwabskiego pietyzmu, Krzysztofa Oetingera, który ostro krytykował „bezciesny” idealizm, powiadając, że „[j]eżeli oddzieli się wszystko, co cielesne, od Boga, Bóg jest nicością”¹⁹⁸. Wprawdzie Oetinger koryguje w pewnych punktach myśl „tego laika”, jak pisał o Böhmem, to – jak widać – zachowuje jej podstawowe przekonanie o nieoddzielności Boga i wiecznej natury, z której wyłania się widzialny świat rzeczy. Ta z lat studenckich Schellinga, spędzonych wspólnie z Heglem i Hölderlinem w Tybindze, pochodząca wiedza o nauce Oetingera z pewnością przydała mu energii w polemice z Jacobim. Nie dziwi zatem owo niczym nie zmącone przekonanie Schellinga o słuszności własnego stanowiska, które każe mu inaczej myślących w tej kwestii nazywać już to półgłówkami, już to niedojdami.

Nie dziwi także zgoda między Jacobim i Schellingiem w sprawie tego, co stanowi istotę ich sporu. „Cała treść polemiki” zawiera się w twierdzeniu Jacobiego – zacytowanym przez Schellinga – że istnieją tylko dwa sprzeczne ze sobą systemy,

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 73.

¹⁹⁷ *SW*, Bd. 8, s. 321.

¹⁹⁸ Cyt. wg: M. Prill, *Bürgerliche Alltagswelt und pietistisches Denken im Werk Hölderlins*, Tübingen 1983, s. 136.

naturalizm i teizm¹⁹⁹. Schelling wszelako nie akceptuje twierdzenia Jacobiego, że każdy z tych systemów jako taki, trwający przy swoim, nie daje się unieważnić, jest nieprzezwycięzalny, nie do ograniczenia we wszechobowiązywalności swoich twierdzeń. Z punktu widzenia Schellinga spór dotyczy przede wszystkim statusu i roli natury w ujęciu całości bytu. W 1804 r. w rozprawie *Filozofia i religia* Schelling napisał: „Nauka o pochodzeniu materii należy do największych tajemnic filozofii”²⁰⁰. Bez rozstrzygnięcia kwestii, czym jest materialność, cielesność, natura i jak mają się one do tego, co absolutne, niemożliwa jest jakakolwiek filozofia. Filozofia wolności jest właśnie rozstrzygnięciem tych kwestii. Radykalne przeciwstawienie natury Bogu, tak jak to jest u Jacobiego, nie zezwala na żadną koncepcję bytu, która ogarniałaby całość istnienia. Jacobi żegna się z filozofią ambitną, żegna się w ogóle z filozofią. Schelling natomiast broni wielkiej metafizyki, tej, która pochodzi z ducha Böhme. A to oznacza właśnie rozstrzygnięcie problemu wzajemnego stosunku natury i nadnatury, świata i Boga.

Według Schellinga „nędzny” teizm i „nędzny” naturalizm okopują się w sobie bez nadziei na jakiekolwiek rozwiązanie zapośredniczające ich stanowiska. Tak oto obok „zepsutego, nieszczęsnego” teizmu „najsmutniejszych uczonych” krzewi się ateizm, szemrze „żywe, nigdy nie wyczerpane źródło naukowego ateizmu”²⁰¹. Wedle Jacobiego i także Fichtego nie może być inaczej, bo oba systemy są niewywrotne. Każdy dla siebie jest prawdą. Jacobi stwierdza obecność tych dwu prawd, ich niesprowadzalność do siebie na drodze racjonalnej argumentacji oraz ogłasza niemożliwość racjonalnego uprawiania filozofii. Mówi: prawda jest dla nas nieosiągalna. Nauka nie może wypowiadać się w tych kwestiach. *Ignorabimus*.

Schelling zdecydowanie nie godzi się na takie rozstrzygnięcie sprawy. Uznając Boga za podstawę i przyczynę świata i unikając w ten sposób przeciwstawienia sobie nawzajem naturalizmu i teizmu, dokonuje reinterpretacji obu tych koncepcji. Przede wszystkim naturalizm nie jest dla niego nauką o naturze zewnętrznej, widzialnej, lecz nauką o tym, że w Bogu istnieje natura, że Bóg jest od niej nieoddzielny²⁰². Tak jak natura w Bogu jest podstawą jego boskiego bytu, tym, co sprawia, że Bóg jest Bogiem, tak naturalizm jest podstawą teizmu. Nie ma Boga bez natury i nie ma teizmu bez naturalizmu. Schelling powiada, że wspólnym interesem teizmu i naturalizmu jest ich pozostawanie w żywym związku i że „nawet większy interes jest po stronie teizmu aniżeli po stronie naturalizmu”. Wszak naturalizm może sam się konstituować, czego nie można powiedzieć o teizmie, ten bowiem bez naturalizmu „unoszą się całkowicie w pustkę”²⁰³. Ważne są tutaj argumentacje przejęte od Böhme i Oetingera: Bóg bez natury, cielesności,

¹⁹⁹ *Denkmal*, s. 67.

²⁰⁰ *SW*, Bd. 6, s. 47.

²⁰¹ *Denkmal*, s. 68–69.

²⁰² *Ibidem*, s. 69.

²⁰³ *Ibidem*, s. 69–70.

„bez fizycznej podstawy” to Bóg wewnętrznie pusty, Bóg-nicość. Jedyne natura wybawia go z otchłani nicości.

Choć naturalizm jest autonomiczny w konstytucji samego siebie i niezbędny do wyrażenia tego, co ma rzeczywisty byt, to jednak jego prawda nie jest ostateczna i ogarniająca wszystko, co istnieje. Nie ma on zdolności – jak mówi Schelling – rozpromienienia się w to, co wyższe, mimo że owo pragnienie jest właściwe jemu samemu i naturze, którą on opisuje. Teizm jako taki może dokończyć to, co rozpoczął naturalizm, tzn. przejść do tego, co wyższe, przez co zrozumiałe jest także to, co niższe, i sam naturalizm. Teizm i naturalizm nie są tą samą jedną nauką. Są one ze sobą pogodzone i połączone tak właśnie, jak to, co wyższe, i to, co niższe, jak dzieje się to na przykład w przypadku duszy i ciała. W ten sposób Bóg nie jest „nienaturalnym Bogiem” pustki, któremu na podobieństwo plew nie grozi rozproszenie, ani natura nie jest „pozbawiona Boga”, bowiem to Bóg wymaga jej jako podstawy dla własnej konstytucji. Z natury jako podstawy żyje żywy Bóg i z natury w Bogu obecnej żyją wszelkie stworzenia jako byty skończone. Pojęcie Boga bez pojęcia natury jest – jak pisze Schelling – niejasne, niezrozumiałe i niekompletne, jest „najbardziej wadliwym poznaniem ze wszystkich poznań”²⁰⁴. Przeto Bóg konstytuuje się poprzez naturę jako irracjonalną, ciemną, niszczącą, negatywną moc, którą on musi opanować, by zostać Bogiem żywym w świetle i miłości, podobnie jak w człowieku intelekt jest uporządkowaniem, uregulowaniem obłędu, chaosu i szaleństwa²⁰⁵. Wprawdzie w piśmie polemicznym, *Denkmal*, Schelling mówi tylko o tym, co nieinteligentne, irracjonalne jako przeczącej sile i jako podstawie Boga, to jednak w zupełności akceptuje on swoje stanowisko zawarte w piśmie o wolności i pierwszej, przygotowanej wówczas wersji *Weltalter* z 1811 r., gdzie zdecydowanie mocniej zwraca uwagę na owe ślepe, destrukcyjne siły natury.

Dopełnieniem tego obrazu absolutu jest koncepcja świadomości i osobowości Boga, niemożliwa do wyrażenia bez zawartej w nim owej dwoistości. Przecząca siła – taka jest jej rola jako jednej z mocy Boga, o których już wspomniano; kwestia ta będzie jeszcze omawiana – okazuje się ruchem zwracającym Boga ku sobie samemu, przez co formuje się jego jaźniowość²⁰⁶. Jacobi właściwie radykalnie przeciwstawiając naturę Bogu – na co zwrócił uwagę Fryderyk Schlegel w recenzji rozprawy o rzeczach boskich i ich objawieniu, choć oczywiście nie akceptował rozwiązania schellingiańskiego, niewolniczo zależnego od nauki Böhme – pozostawia Boga bytem niepojętym, niemożliwym do opisania jako byt osobowy. Tak więc – można powiedzieć – o ile Jacobi akceptuje osobowość Boga, traktując to jako jeden z najważniejszych punktów swojego pojmowania absolutu, o tyle Schelling wytyka mu, że są to w istocie nic nie znaczące słowa – teza o osobowości Boga ma charakter czysto deklaracyjny.

²⁰⁴ *Ibidem*, s. 68.

²⁰⁵ *SW*, Bd. 7, s. 470.

²⁰⁶ *Denkmal*, s. 74.

Heidegger ma rację, że pismo o wolności Schellinga należy do najznakomitszych osiągnięć klasycznej filozofii niemieckiej. Schelling bowiem – tego uzasadnienia nie ma u Heideggera – ukazuje iluzoryczność prywatnej koncepcji zła, wedle której istnieją tylko różne stopnie dobra, a zła w ogóle nie ma²⁰⁷. I ta sprawa dotyczy bezpośrednio kwestii związanych z naturalizmem i teizmem, jest bezpośrednio ich następstwem. Podstawowe zagadnienie odnosi się do relacji między bytem materialnym i duchowym, Bogiem i naturą. Schelling nie zadowala się ogłoszeniem separacji owych bytów. Nie godzi się też na rozwiązanie Fichtego, uznające naturę za korelat ludzkiej duchowości ogarniętej gnuśnością. Stanowisko Hegla jest w tej kwestii nadzwyczaj skomplikowane i też niewolne od istotnych trudności, związanych na przykład z jego esencjalizmem. Schelling usiłuje być w porównaniu z nimi najmniej redukcjonistyczny, chce przyznać jak najwięcej Bogu i naturze, zachowując je w nieuszczuplonej rzeczywistości, i zarazem połączyć je ze sobą – nie uczynić ich jednością, lecz tym, co jakoś zjednoczone, połączone. Czy będąc świadom, że materia jest krzyżem wszelkiej metafizyki, zdołał ten krzyż udźwignąć? Wydaje się, że jedynie go dostrzegł. W gruncie rzeczy Schelling przenosi naturę do bytu boskiego, i wszystko, co Boga czyni Bogiem, jego fundamentalne w tym względzie jakości: świadomość, osobowość, miłość, dobro itp. itd. mają swoją podstawę i warunek w naturze. Jednak Schelling w ogóle nie wychodzi poza tę odnoszącą się do natury konstrukcję o charakterze lokacyjnym. Umieszcza oba te podstawowe elementy swojej konstrukcji obok siebie lub jeden w drugim, łącząc je jakoś ze sobą, ale nie zdradza, na czym polega owo połączenie. Tak jak zestawienie czy połączenie owych elementów nie zostaje wyjaśnione, tak niezrozumiałe pozostaje to, że owocem tego połączenia jest osobowość, świadomość, miłość itp. Filozofia wolności Schellinga ze względu na problem wzajemnego stosunku Boga i natury jest w gruncie rzeczy deklaracją poglądów, przekonaniem, że zawodzi dotychczasowy, tradycyjny sposób ujęcia ducha i materii. Ale to, jak może powstać nowa filozofia, która wychodzi poza czysto lokacyjne decyzje odnośnie do Boga i natury, nie zostało jednak ujawnione.

Niezależnie od trudności, jakie stwarza nauka o obecności w Bogu natury jako podstawy jego istnienia i osobowego charakteru, Schelling buduje w ten sposób naukę, czyli wiedzę zapośredniczoną o Bogu, wiedzę dyskursywną²⁰⁸. I tak samo jak Hegel odrzuca wiedzę bezpośrednią o Bogu, stanowisko, które reprezentuje Jacobi, bowiem wiedza bezpośrednia jest wiarą²⁰⁹. Wiedza zapośredniczona w rozumieniu Schellinga opiera się na podstawowym założeniu böhmeowskiej dialektycznej metafizyki, które on przyjmuje za własne, znajdując w ten sposób klucz do rozstrzygnięcia zasadniczych problemów nauki o Bogu, świecie i człowieku.

²⁰⁷ *SW*, Bd. 7, s. 353–354.

²⁰⁸ *Denkmal*, s. 73, 81.

²⁰⁹ Por. G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 496–499.

Tak więc Schelling w swoim mniemaniu tworzy metafizykę jako naukę. Podczas gdy Jacobi grzęźnie w mieliznach wiedzy bezpośredniej, w żaden sposób niekonkluzywnej, na nowo przyswojona filozofii wiedza o naturze w Bogu otwiera śmiałym i odważnym myślicielom drogę do „przemyślanej całości nauki”, która, zyskawszy w ten sposób mocne fundamenty, już nigdy nie ulegnie rozchwianiu za sprawą nieudaczników uprawiających po fryzjersku filozofię.

Próba dezawuowania krytyki Jacobiego przez to, że nie stosuje się ona do filozofii wolności, a zatem nie stosuje się także do filozofii tożsamości z tego powodu, że filozofia wolności jest rozwinięciem i wyjaśnieniem tego, co stanowiło treść filozofii tożsamości, jest w sposób oczywisty nieudana ze względu na nieprawdziwy opis przez Schellinga relacji między tymi dwiema koncepcjami. Asymilując zasadniczy motyw filozofii Jakuba Böhme, Schelling rozbija w piśmie o wolności to wszystko, co stanowiło podstawę systemu tożsamości. Sprawa jest tak jasna, że budzi przede wszystkim zdumienie i zdziwienie beztroska postawa Schellinga wobec tych zagadnień.

Potwierdzeniem owej zasadniczej przeciwstawności filozofii tożsamości i filozofii wolności jest wprowadzenie do Boga przez tę ostatnią siły przeczącej. Wprawdzie realność, byt staje się tylko w opozycji i powiązaniu tej siły z siłą potwierdzającą, to jednak w piśmie polemicznym, może bardziej niż w piśmie o wolności i trzech wersjach *Weltalter*, Schelling eksponuje rolę siły przeczącej. Trafnie scharakteryzował ją Habermas: „Jej istota jest amfiboliczna, ponieważ siła ta jednocześnie stanowi próżnię i daje oparcie, jako coś, co samo nie jest realne, jest zarazem jedynym źródłem realności, zamyka się w sobie i ucieka, a mimo tego ukrycie stanowi podstawę tego, co widzialne”²¹⁰. Siła ta ujmowana przez Schellinga w pismach z zakresu filozofii wolności jako wola ku naturze lub po prostu jako sama natura jest podstawą istnienia Boga oraz jego świadomości i wolności, a także bytu świata widzialnego. Otóż w filozofii tożsamości totalna pozytywność bytu Boga wykluczała wszelkie zróżnicowanie i tym samym niemożliwe było pozaboskie istnienie różne od owego Jednego-Wszystkiego. Tak więc i kontrakcyjna siła przecząca, i dwoistość Boga, jako połączenie tej siły z siłą potwierdzającą, stanowią o całkowitym odrzuceniu filozofii tożsamości, dla której absolut jest tym, co pierwsze, z niczego nie wywiedzione. W gruncie rzeczy Schelling postępuje w filozofii wolności dogmatycznie, bowiem – jak wyjaśniał to w piśmie *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r. – dogmatyzm polega na tym, że absolut jest rezultatem, a nie tym, co pierwsze, wszystko inne poprzedzające. Jeżeli nawet w pismach z zakresu filozofii wolności Schelling mówi, że to, co realne, istniejące, jest połączeniem tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, podmiotowe i przedmiotowe, to – choć operuje tu pojęciami używanymi

²¹⁰ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingańskiej idei konstrukcji Boga jako filozofii dziejów*, tłum. M. Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983, s. 248.

w filozofii tożsamości – jednak nie podtrzymuje tamtej teorii, lecz zdecydowanie ją odrzuca, właśnie dogmatycznym postępowaniem. To znaczy, że postępuje dokładnie w sposób, który został wykluczony przez jego filozofię tożsamości. Przyjęcie podstawowych założeń filozofii Böhme musiałoby rozsadzić od wewnątrz filozofię tożsamości. Nic w ogóle z niej nie pozostaje. Koncepcja jednego, „martwego” bytu została zburzona przez koncepcję bytu żywego, zdynamizowanego mocą wprowadzonej do niego zasady negatywności, siły niszczącej, która wprowadza w tym, co istniejące, zostaje opanowana, ale nigdy nie unicestwiona, bo bez niej jako podstawy realności – jak pisał Habermas – nic by nie istniało.

Schelling, który z jednej skrajności przechodzi w drugą, utrzymując zarazem, że ciągle zajmuje to samo stanowisko, demaskuje w gruncie rzeczy samego siebie. Oburzając się na infantylność ujęcia Boga jako bytu oddzielonego od natury, bytu „czystego”, jednodymensjonalnego, pustego i tym samym nierzeczywistego, abstrakcyjnego, istniejącego tylko w pojęciu, Boga pozbawionego życia, martwego, Schelling w gruncie rzeczy rozbija w pył swoją filozofię tożsamości. To, co z niej pozostaje w filozofii wolności, okazuje się albo zupełnie nieistotne, albo wręcz sprzeczne z filozofią wolności. Nie sposób zaiste zrozumieć, dlaczego Schelling traktuje swoją filozofię wolności jako odpowiedź na zarzuty Jacobiego dotyczące filozofii tożsamości, której filozofia wolności jest skrajnym zaprzeczeniem.

Rozdział trzeci

JACOBIEGO KRYTYKA FILOZOFII WOLNOŚCI SCHELINGA

Powołując się na Arystotelesa, Jacobi wyróżnia dwie koncepcje absolutu, do których dają się sprowadzić wszystkie teorie filozoficzne dotyczące najwyższego bytu. Pierwsza, zdecydowanie dominująca w kulturze europejskiej, ujmuje absolut jako byt w pełni wiecznie zrealizowany, tzn. niezmienny, ahistoryczny, od niczego niezależny i niczym nie uwarunkowany, jako że tylko on sam może być warunkiem wszystkiego innego. Można nazwać to koncepcją absolutnego absolutu. Druga zaś koncepcja, jako przeciwstawna tamtej, głosi, że absolut dochodzi do swego bycia absolutem, że nie jest absolutem od razu i raz na zawsze. Z takim absolutem musi się coś dziać, musi on jakoś podlegać metamorfozom. Innymi słowy, ma on historię, swoje fazy rozwojowe, które należą do jego dziejów¹.

Owym rozróżnieniom zawartym w pismach Jacobiego Lovejoy nadaje taką postać: „[...] przez większą część swej historii religia zachodnia, w swych bardziej filozoficznych formach, miała dwóch bogów (w swych mniej filozoficznych formach miała ich więcej). Oba faktycznie utożsamiano i traktowano jako jeden byt o dwóch aspektach. Ale idee korespondujące z tymi >>aspektami<< były ideami antyetycznych rodzajów bytu. Jednym jest absolut zaświatowości – samowystarczalny, poza czasem, obcy kategoriom zwykłej ludzkiej myśli i doświadczenia, niepotrzebujący żadnego świata niższych bytów jako dodatku czy wzbogacenia własnej, wiecznej, niezależnej doskonałości. Drugim był Bóg, który zdecydowanie nie był samowystarczalny ani też w sensie filozoficznym >>absolutny<<: był tym, którego istotowa natura wymaga istnienia innych bytów, które mogłyby znaleźć miejsce na zstępującej skali możliwości rzeczywistości – był Bogiem, którego pierwszym atrybutem było rodzenie, który przejawiał się w różnaitości stworzeń, a zatem w czasowym porządku i różnorodnym spektaklu procesów natury”². Ten drugi pogląd doszedł do głosu wedle Lovejoya w końcu osiemnastego i na początku dziewiętnastego wieku, kiedy to zakwestionowana została tradycyjna, nieomal powszechnie akceptowana koncepcja absolutnego absolutu wraz z jej emanatystycznym lub kreacjonistycznym tłumaczeniem powstania tego, co różne od absolutu, świata bytów skończonych. Nowy pogląd Lovejoy nazywa „radykałnym czy

¹ *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Bd. 2, Leipzig 1816, s. 77–79, 81–84. Dalej cytowane jako *JW*.

² A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybylski, Warszawa 1999, s. 367.

absolutnym ewolucjonizmem – typowo romantycznym ewolucjonizmem”³. Nie zauważa on, że koncepcja historycznego, ewolucjonistycznego ujęcia absolutu pochodzi u Schellinga wyłącznie i całkowicie z myśli Jakuba Bömego. I romantycy niemieccy, i Scheiling inspirowali się myślą Bömego, ale tylko Schelling potrafił, nawiązując do niej, stworzyć wyraźnie zarysowaną konstrukcję teoretyczną, na którą składa się przede wszystkim pismo o wolności z 1809 r. oraz trzy wersje *Weltalter*: z 1811, 1813 i 1815 r. Wizja Schellinga zaprezentowana w tych pismach ma niewiele wspólnego, albo prawie nic, z przemianami w pojmowaniu absolutu i świata, które dokonywały się w XVIII wieku. Lovejoy, podobnie jak Heidegger, nie zna źródeł filozofii wolności Schellinga.

Lovejoy nie ma wątpliwości, że owe dwie przeciwstawne sobie koncepcje absolutu znajdują się w pismach Schellinga, pisze on bowiem tak: „przez większą część swego filozofowania w latach 1800–1812 miał on faktycznie dwóch Bogów, a zatem dwie religie”⁴. Lovejoy nie zauważa jednak, choć powołuje się na polemiczne wobec Jacobiego pismo Schellinga, *Denkmal*, że w nim właśnie Schelling utożsamia ze sobą w gruncie rzeczy owe dwie wykluczające się nawzajem koncepcje Boga. Jak się wydaje, Lovejoy nie dostrzega tej zasadniczej niezborności myśli Schellinga zawartej w *Denkmal* z tego powodu, że trafnie odczytując owe dwie koncepcje Boga, jedną właściwą filozofii tożsamości, drugą – filozofii wolności, nie był on zdolny wyobrazić sobie – co jest wyrazem jego życzliwej postawy wobec nauki Schellinga – że Schelling mógłby zrównać ze sobą dwie teorie Boga, które są nie do pogodzenia ze sobą.

Omawiając stawiany Schellingowi przez Jacobiego zarzut ewolucjonistycznego, historycznego ujęcia Boga, Lovejoy pisze, że Schelling „[m]ógłby przecie z powodzeniem odpowiedzieć na krytykę, wskazując fragmenty w swoim poprzednim piśmie [tzn. z zakresu filozofii tożsamości – J.P.], gdzie przyjęta była nieskończoność, bezczasowość i samowystarczalność absolutnej tożsamości”⁵. Schelling nie mógł wszelako odpowiedzieć na zarzut ewolucjonizmu, powołując się na filozofię tożsamości, bo właśnie uznał ją za całkowicie zgodną w ujęciu Boga z filozofią wolności. Ponadto taka odpowiedź obłożona została już wcześniej przez Jacobiego zarzutem ateizmu, a Schelling, zrównując filozofię tożsamości z filozofią wolności, unieważnił zarzut ateizmu, gdyż trudno byłoby go odnieść do filozofii wolności i *eo ipso* filozofii tożsamości, skoro filozofia wolności miały być według Schellinga – przynajmniej w zakresie teorii absolutu – jej prawowierną kontynuacją, jak właśnie usiłuje on to pokazać w *Denkmal*.

Wreszcie Schelling nie mógł w owym piśmie polemicznym z 1812 r. odpowiedzieć na zarzut „teologicznego ewolucjonizmu”, czyli historyczności absolutu, z tego właśnie powodu, że ów zarzut Jacobi formułuje w przedmowie

³ *Ibidem*, s. 368–369.

⁴ *Ibidem*, s. 369.

⁵ *Ibidem*, s. 374.

do drugiego tomu swoich dzieł, opublikowanego w 1816 roku. Przypominamy zatem, że w rozprawie *O rzeczach boskich i ich objawieniu* Jacobi zajmuje się wyłącznie filozofią tożsamości Schellinga, dowodząc, że obecna w niej koncepcja ahistorycznego absolutu jako prostej, nieodróżnicowanej substancji jest koncepcją „martwego” bytu, czyli ateizmem. Nie było kwestii historyczności absolutu na gruncie filozofii tożsamości ani dla Schellinga, ani dla Jacobiego. Istniała kwestia, czy była to koncepcja Boga jako Boga czy też koncepcja kryptomaterializmu. Błędne interpretacje Lovejoya wynikają z tego, iż przyjął on, że Schelling, pisząc *Denkmal*, znał zarówno rozprawę Jacobiego o rzeczach boskich, jak i po ukazaniu się drukiem *Denkmal* powstały wstęp do drugiego tomu jego dzieł. Nie unieważnia to jednak wartości rozważań Lovejoya nad sprawą historycznie czy ewolucjonistycznie pojmowanego absolutu.

Najistotniejsze niedopatrzenie Lovejoya – chcemy to podsumować – dotyczy niedostrzeżenia przez niego utożsamienia przez Schellinga jego filozofii tożsamości z filozofią wolności. Chcemy wszelako podkreślić, że nie znaleźliśmy żadnego tekstu – co nie znaczy, że takiego tekstu nie ma – w którym odsłonięta byłaby owa intelektualnie nie do usprawiedliwienia teza Schellinga o zgodności jego koncepcji Boga z systemu tożsamości z taką koncepcją z filozofii wolności. To postępowanie Schellinga można nazwać niesłychaną nierzetelnością intelektualną, zakłamywaniem własnej twórczości w imię oślepiającej pasji polemicznej. Jest pewne, że nieświadomość tego faktu, ciągle aktualna, chroniła i chroni do dzisiaj myśl Schellinga, zatajając jej kłamstwa, i na tym niedostrzeżonym kłamstwie zasadzają się dyskredytacje stanowiska Jacobiego w jego sporze z Schellingiem. Nie zauważając tego, można uznać, że Schelling słusznie postponował Jacobiego. Lovejoy mówi o *Denkmal* Schellinga jako „kontrowersyjnym piśmie, znanym z bezwzględności i szkody, jaką, przynajmniej w oczach współczesnych, uczyniło filozoficznej reputacji jego krytyka”⁶. Trzeba dodać, że owa reputacja utrzymała się także w oczach potomnych. Zła reputacja, którą zapewnił Jacobiemu Schelling, skrajnie fałszując własne poglądy. Za cenę oszustwa dokonanego w odniesieniu do własnych pism Schelling dyskredytował Jacobiego niezwykle bezwzględnie.

Nie dostrzegając opisanej tutaj okoliczności, Lovejoy trafnie jednak przedstawia poglądy Schellinga i ich przemiany. Nie jest więc tak, że filozofia wolności rozwija filozofię tożsamości, usuwając jej mało istotne niedostatki i usterki. „Te dwie teologie – pisze Lovejoy – towarzyszą sobie, lecz jedna z nich jest dawną, druga nową ideą, która właśnie miała zniszczyć tę pierwszą”⁷. Wyjaśniając tę kwestię, dochodzimy zarazem do motywów, które skłoniły Jacobiego do podjęcia we wprowadzeniu drugiego tomu jego dzieł krytyki schellingiańskiej filozofii wolności. Chodzi tu dalej o koncepcję absolutu. To ona w głównej mierze decydowała o odejściu Schellinga od koncepcji właściwych filozofii tożsamości.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, s. 372.

Jakkolwiek Schelling nie zgadzał się z poglądem Jacobiego, że Bóg filozofii tożsamości jest martwym Bogiem i że sama ta koncepcja ma charakter ateistyczny, to jednak tym, co stanowi istotę projektu pojmowania absolutu w filozofii wolności, jest właśnie odrzucenie koncepcji Boga jako pozbawionej życia substancji. O ile w okresie filozofii tożsamości Schelling prawie bezwyjątkowo akceptował filozofię Spinozy, a nawet ją radykalizował, to teraz filozofia ta uchodzi dla niego – jak mówił na wykładach stuttgarckich w 1810 r. – za system martwego bytu, wykluczający ruch, przemiany, życie, postęp⁸. Schelling – jak słusznie stwierdził to Lovejoy – niszczy swój system tożsamości, opowiadając się bardzo zdecydowanie za nową koncepcją absolutu. Oto często przytaczane zdania z jego pism z okresu filozofii wolności: „Nie będziemy się bać przedstawienia jako cierpiącej także pierwotnej istoty, ponieważ zawiera ona w sobie rozwój. Cierpienie jest powszechne, nie tylko w odniesieniu do człowieka, lecz także w odniesieniu do Stwórcy jest drogą do wspaniałości. Nie prowadzi on swojego tworu inną drogą, jak tylko drogą, którą on również musiał przejść”⁹. „Wszelki ból pochodzi tylko z bytu, i ponieważ każda istota musi najpierw zamknąć siebie w bycie i z ciemności bytu przebić się do promienności, to również boska istota nie może być wyzwolona od wszelkiego bólu i musi najpierw cierpieć, zanim święci ona tryumf wyzwolenia”¹⁰. „Wszelkie życie ma pewien los i jest poddane cierpieniu i przemianom”¹¹. „Bez pojęcia cierpiącego jak człowiek Boga, które jest wspólne wszystkim misteriom i duchowym religiom prehistorii, całe dzieje pozostają niezrozumiałe [...]”¹². Tą koncepcją żywego, doznającego męki i bólu Boga tłumaczy Schelling jego początkową niedoskonałość i konstytucję samego siebie w procesie przemian. Absolut ma zatem historię, nie jest absolutem zawsze takim samym. Schelling jest chyba pierwszym i jedynym myślicielem na gruncie całej filozofii niemieckiej, który doszedł do granic historycznej, dynamicznej, ewolucjonistycznej koncepcji absolutu, świadomie ją wybierając i uzasadniając. O ile bezzasadne było – jak staraliśmy się pokazać w poprzednim rozdziale – wiązanie przez Jacobiego koncepcji Boga z schellingiańskiej filozofii tożsamości z produkowanym przez niego czasem, o tyle teraz czas jest nieusuwalny z absolutu. Trzeba przyznać, że nadając Bogu z pisma o wolności z 1809 r. czasowy charakter, dopiero w *Weltalter*, których Jacobi nie znał, Schelling rozwinął tę kwestię w sposób twórczy, dochodząc

⁸ F.W.J. Schellings *sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. 7, Stuttgart, Augsburg 1856–1861, s. 443–444. Dalej, cytując to wydanie i tę jego część, podajemy *SW* i numer tomu.

⁹ F.W.J. Schelling, *Weltalter. Fragmente*, hrsg. von M. Schröter, München 1946, s. 40.

¹⁰ *Ibidem*. Opatrzono numerami przypisów 379 i 380 zdania pochodzą z nieznanego Jacobiemu *Weltalter*, ale ich sens mieści się całkowicie w teorii wyłożonej w znanym Jacobiemu piśmie o wolności Schellinga.

¹¹ *SW*, Bd. 7, s. 403. Cytaty z pisma o wolności Schellinga podajemy w tłumaczeniu Bogdana Barana według następującego wydania: F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Kraków 1990.

¹² *Ibidem*.

do tezy, że czas najlepiej wyraża byt, przy czym najpierw poddana przez niego analizie czasowość Boga została przeniesiona na wszelkie pozaboskie istnienie¹³. Z pewnością jeżeli Bóg działa, czyli jest w nim coś, co się dzieje, to – rację mają i św. Augustyn, i Spinoza – Bóg musi być bytem czasowym. Schelling – niesiony böhmeowskim entuzjazmem i zafascynowaniem dynamiką Boga konstytuującego się w szaleńczej walce z ciemnymi, nieokiełznanymi mocami niszczycielskiej pierwotnej natury – powiedział po prostu to, co filozofowie i teolodzy nieomal powszechnie uważali za niemożliwe charakterystyki absolutu jako takiego. W ten sposób – można powiedzieć – Schelling doszedł do koncepcji Boga, który działa, działa w czasie, zatem przejście do skończonych, a więc do czasowych rzeczy świata wydaje się naturalne. Nie ma zamkniętej w sobie, oddzielonej od świata wieczności. Wychodzimy zarazem poza św. Augustyna i poza Spinozę. Bóg odzyskuje więź ze światem.

Wedle Jacobiego z kolei koncepcja Boga, który w czasie dochodzi do swej pełnej rzeczywistości, opiera się na zasadzie, że to, co doskonalsze, wyłania się z mniej doskonałego. Ponieważ Jacobi mówi o koncepcji Schellinga jako nowej wersji owej zasady, można przypuszczać, że Jacobi miał jakąś wiedzę o innych tego typu koncepcjach. Jednakże przedmiotem swojej krytycznej analizy czyni jedynie filozofię Schellinga, jego pismo o wolności z 1809 r. Warto tutaj zauważyć, że pismo to w niemałym stopniu przyczyniło się do ugruntowania pozycji filozoficznej Schellinga; ono sprawiło, że nigdy o nim nie zapomniano, nawet w czasach, gdy zainteresowanie jego twórczością było nadzwyczaj nikle. Niewątpliwą wartością tego dzieła Schellinga była nowa conceptualizacja kwestii ludzkiej wolności, uświadamiająca trudności dotychczasowych rozstrzygnięć oraz ułomności w jej artykulacji. Z tego właśnie powodu uprawiana przez Jacobiego krytyka nabiera znaczenia, mimo że przeważnie – tak jak cały jego spór z Schellingiem – jest niezauważana. Zasadnicza postawa Jacobiego, z której wypływa ta krytyka, nie zmienia się w odniesieniu do filozofii wolności Schellinga. Filozofia ta, a przede wszystkim obecna w niej teoria absolutu, jest radykalnym zaprzeczeniem stanowiska Jacobiego, zawsze przez niego wyznawanego bez cienia wątpliwości. Toteż jeżeli Jacobi wypowiadał się o niej, to nie mógł tego zrobić w żaden inny sposób. We wstępie do drugiego tomu swoich pism, który jest tu analizowany, Jacobi koncentruje się na teorii Schellinga, nie zwracając uwagi na kalumnie – zgodnie ze swoim wcześniejszym postanowieniem – którymi szczerze obrzucił go Schelling w swoim piśmie polemicznym z 1812 r.

Jacobi rozpoczyna swoje rozważania krytyczne nad filozofią wolności Schellinga od analizy rozwoju od tego, co mniej doskonałe, do tego, co doskonalsze, w obrębie świata naturalnego. „Jeżeli rozważamy – pisze on – rzeczywiste powstawanie i stawanie się w naturze, to wydaje się całość, nazwana przez nas wszechświatem, wskazywać na stopniowy rozwój z wcześniejszego chaosu,

¹³ Por. F.W.J. Schelling, *Weltalter...*, s. 75–79.

z tego, co pierwotnie pustynne i puste”¹⁴. Jacobi – jak się wydaje – stara się powiedzieć, że w toku schodzenia ku coraz niższym poziomom istnienia świata, z których każdorazowo rozwija się coś od nich doskonalszego, intelekt dochodzi do „pustego pojęcia”, które „jest poniekąd wypełnione materią, ale materią pozbawioną istoty, materią bez naturalnego określenia, której ma być właściwa tylko możliwość, ale nie rzeczywistość zmysłowo postrzeganych jakości”¹⁵. Taka zmysłowość, wyprana z wszelkich właściwości, zostaje ujęta jako „jedynie potencjalny byt”, z którego stopniowo wyłania się byt aktualny, zgodnie z niedorzeczną zasadą, że doskonalsze powstaje z mniej doskonałego. Niedorzeczność ta, polegająca na tym, że z nicości powstaje coś, z niebytu byt, tkwi więc u podstawy schellingańskiej koncepcji absolutu. Regresywnie patrząc na zasadę powstawania tego, co doskonalsze, z tego, co mniej doskonałe, Jacobi dochodzi do nieokreśloności tego, co zmysłowo dane, czyli właśnie nicości, z której – znowu Jacobi znajduje grunt dla swojego rozumowania w nauce Spinozy – nic powstać nie może¹⁶.

Lovejoy zauważa, że owa zasada wyłaniania się doskonalszego z mniej doskonałego głosi w istocie, że „więcej tkwi w skutku, niż było zawarte w przyczynie”¹⁷. Innymi słowy, jest to coś w rodzaju – jak zwraca na to uwagę także Lovejoy – ewolucji twórczej w rozumieniu Bergsona. Wydaje się, że można by to ujęcie również zinterpretować po spinozjańsku: to, co więcej, zawarte w skutku, pochodzi z nicości, bo nie ma ono swej podstawy w przyczynie, która nie ogarnia owego „więcej”. A więc znowu zakłada się, że coś powstaje z niczego, czyli znowu mamy do czynienia z niedorzecznością.

Według Jacobiego owo regresywne postępowanie od tego, co doskonalsze, do tego, co mniej doskonałe, prowadzi ostatecznie do tego, co absolutnie niedoskonałe. Jeżeli jednak spinozjańska zasada niemożliwości powstania czegoś z nicości ma być zachowana, ruch, powstawanie, rozwój są możliwe według Jacobiego tylko dlatego, że to, co absolutnie niedoskonałe, jest tym, co absolutnie doskonałe. Wszak to, co absolutnie niedoskonałe, jest źródłem wszystkiego; z niego wszystko się wywodzi, ono jest w sensie właściwym tym, co rodzi wszystko. Ponieważ nicość nie może być źródłem czegokolwiek, zatem to, co niedoskonałe, z którego wszystko powstaje, stanowi to, co nieprzemijające, samą prawdziwie rzeczywistą istotę, *natura naturans*. Jeżeli coś jest źródłem wszystkiego, to nie może ono być nicością, lecz właśnie najpełniejszą, ostatecznie spełnioną, absolutną rzeczywistością, która sprawia, że wszystko inne istnieje jako zależne od niej i tym samym jako mniej doskonałe. Ta rzeczywistość to nie ten Bóg (*der Gott*), lecz to Bóg (*das Gott*)¹⁸.

¹⁴ *JW*, Bd. 2, s. 82.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 82–83.

¹⁷ A.O. Lovejoy, *op. cit.*, s. 369.

¹⁸ *JW*, Bd. 2, s. 82.

W tej pierwotnej rzeczywistości, jedynej istocie, która zarazem jest nieistotą – tak Jacobi ujmując tę koncepcję Schellinga i jej ukryte treści – znajdują się: z jednej strony „pozbawiony właściwości indyferentny” materiał (materia), materiał wszystkich materiałów, z drugiej zaś – „pierwszy powszechny, całkowicie niesamowiedny duch”, duch wszystkich duchów; dlatego nie mówi się o nim „ten Bóg”, lecz „to Bóg”. Ten niesamowiedny duch stanowi najwyższą doskonałość, z niego i tylko z niego powstają wszystkie inne duchy, on jest ich jedynym łonem i źródłem – horyzontem, poza który myślenie filozoficzne wyjść nie może. Taka jest, zdaniem Jacobiego, odtajniona, rzeczywista treść nauki Schellinga¹⁹.

Nauka ta w takiej postaci, w jakiej została wygłoszona przez jego twórcę, jest niezrozumiała, w pewnym miejscu bowiem tej konstrukcji musi się założyć skok z nicości w coś, tzn. przeobrażenie nicości w rzeczywistość, a przeto uznać niedorzeczność za właściwą treść tej nauki. Jednym słowem, nie da się zbudować koncepcji historycznego Boga, bo to oznacza, że Bóg, najwyższa rzeczywistość i moc, wyłania się z nicości, powstaje z niczego. O ile tradycyjna koncepcja stworzenia z nicości, trudna do racjonalnego uzasadnienia i przeto wątpliwa, wspiera się na pojęciu wszechmocnego Stwórcy, o tyle trudno wyobrazić sobie otchłan nicości u narodzin Boga. Wprawdzie na przykład Böhme mówi o nicości jako źródle tego, co boskie, ale jest to tylko kamuflujący sposób opisu konstytucji Boga, gdyż nicość jest u niego zdynamizowana, napełniona siłami, które niepowstrzymanie prą do w pełni uformowanej rzeczywistości, jest więc – jak mówi Böhme – niczym i wszystkim. Wydaje się, że Jacobi w podobny sposób ujmując koncepcję Schellinga: to, co mniej doskonałe, w ostateczności sprowadzone do nicości, zawiera w sobie najwyższą rzeczywistość; nie jest więc prawdziwą nicością, tzn. zabieg uhistorycznienia Boga okazuje się nieudany, ponieważ gdyby wszystko zostało rzeczywiście powierzone nicości absolutnej, nic nie byłoby w stanie wyłonić się z niej jako byt.

Najogólniej mówiąc, koncepcja historycznego, ewolucyjnie potraktowanego absolutu, zawarta w piśmie Schellinga o wolności, jest – według Jacobiego – źle udokumentowana, pełna sprzeczności, niedorzeczności i dowolności, bez dyscypliny intelektualnej formułowanych ujęć i interpretacji. Podstawowa niedorzeczność – „niedorzeczność” to słowo Jacobiego – zawiera się w twierdzeniu o powstawaniu doskonalszego z mniej doskonałego. Jak już wspomniano, tradycja filozoficzna jest w tym względzie jednoznaczna – co nie znaczy: bezwyjątkowa – i Jacobi ma ją po swojej stronie. Nie sposób zaprzeczyć, że racje na rzecz poglądu o od potencjalności do rzeczywistości przechodzącego Boga nie są łatwe do sformułowania i utrzymania. W gruncie rzeczy problem polega bowiem na tym, że to, co nie jest Bogiem, czy to, co jeszcze nie jest Bogiem, ma stać się Bogiem. Trudno nie zauważyć, że koncepcja w realny czas uwikłanego Boga, tzn. Boga, który nie jest Bogiem od początku, zawsze Bogiem, zaprzecza pojęciu

¹⁹ *Ibidem*, s. 82–83.

bytu absolutnego, czyli właśnie niehistorycznego. Czy taka relatywizacja pojęcia bytu absolutnego nie otwiera drogi do wszelkiej dowolności w pojmowaniu Boga? Czy w ogóle obowiązują tutaj jeszcze jakiekolwiek reguły poprawnego dyskursu? Jeżeli o Bogu można powiedzieć w istocie wszystko, to czy warto jeszcze mówić o Bogu? Jeżeli to, co jest przed Bogiem, jest jeszcze nie-Bogiem, to owego jeszcze-nie-Boga można rozmaicie pojmować, nie wiadomo bowiem, dlaczego to oto przedboskie ma stać się Bogiem, a innej postaci tego, co przedboskie, owa możliwość jest odmówiona. Czy można prawomocnie pytać o to, co stanowi owego jeszcze-nie-Boga, owego przed-Boga, czy da się w jakiś sposób wyróżnić owa forma istnienia, która przeistoczy się w Boga? Na gruncie takiej koncepcji nie można odrzucić tezy, że pierwotna istota czy wszechistota – jak mówi Jacobi – powstaje z tego, co materialne, że zatem z martwej natury jako tego, co mniej doskonale, wyłania się byt duchowy, samowiedny i osobowy²⁰. Duch więc może mieć swoje źródło w materii, gdyż podstawowa zasada rozwoju właściwa teorii Schellinga zostaje w ten sposób potwierdzona. Odtwarzając w myśli proces rozwoju w ten sposób, że cofamy się do jego coraz mniej doskonałych form, po których zawsze – jak wiemy – następują fazy doskonalsze, możemy dojść do form najniższych, czyli właśnie materialnych (choć nie musi to być kres regresywnego postępowania).

Teoria Schellinga jest – według Jacobiego – tak niejasna, niekompletna w swych podstawowych założeniach i twierdzeniach, tak mało racjonalnie uzasadniona, że można łączyć z nią bardzo różne poglądy i koncepcje. Można jej wiele przypisać, nie naruszając jej zasad ani nie popadając z nią w niezgodę. Dlatego Jacobi, po wyartykułowaniu owego podstawowego argumentu, wspartego nauką Spinozy, wskazuje na różne konsekwencje teorii Schellinga, na różne niesprzeczne z nią poglądy i rozwiązania, równie prawomocne jak ona sama. Powołuje się na przykład, z pewną dozą ironii, na nowszych wynalazców, jasnowidzów i proroków, którzy dopuszczają możliwość, że „doskonałe urzeczywistnienie ducha”, osobowego i samowiednego, dokonało się już kilkakrotnie w przeszłości²¹. Nie ma sprzeczności w tym, że dochodziło do kilkakrotnego uformowania się bytu boskiego z czegoś, co jest przedboskie, tzn. nie w ścisłym sensie boskie. Z tego zaś nieuchronnie wynikałoby, że Bóg ulega destrukcji po pewnym okresie swojego istnienia. Według Jacobiego historycznie ujęty Bóg zostaje sprowadzony do warunków swojego istnienia. Oznacza to właśnie pozbawienie Boga wolności od tych warunków, a to z kolei – zasadniczą rozpadalność Boga, bo Bóg nie jest czymś scalającym się i scalonym od wewnątrz, lecz jest determinowany przez to, co wobec niego inne, tzn. po prostu niesamoistny. Na mocy zasady, że nic nie powstaje z niczego, absolut może być jedynie zbiorem swoich warunków, nie może jako skutek wykroczyć poza owe warunki-przyczyny.

²⁰ *Ibidem*, s. 84–85.

²¹ *Ibidem*, s. 7–85.

Również właściwa schellingiańskiej filozofii wolności koncepcja powstania świata zawiera w sobie istotne niejasności i niespójności ze względu na trudną do zaakceptowania teorię historycznego absolutu. Otóż w Bogu istnieje nieusuwalna podstawa jego istnienia – to, co ciemne, surowe, mroczne, ślepe, niszczycielskie, konieczne, nazwane także naturą²². Dopiero obezwładnienie tych destrukcyjnych, srogich sił przez czyn absolutnej miłości jest ustanowieniem prawdziwego bytu Boga. Tak więc jeszcze-nie-Bóg, „na wpół drzemiący Bóg”, staje się Bogiem w pełni ukonstytuowanym. Wszelako owa ciemna podstawa nie może być wyeliminowana z żadnego bytu, bo jest warunkiem jego realności. Bóg nie może zatem unicestwić mrocznej mocy natury, nie niszcząc samego siebie. Jakkolwiek Schelling mówi w piśmie o wolności, że Bóg istnieje tylko w jedności ze swoją podstawą-naturą, to jednak – jak pisze Jacobi – „początkowa podstawa natury” działała długo sama, co zgadza się z poglądem Schellinga wprost wypowiedzianym w piśmie o wolności. Ta właśnie ciemna siła, podstawa jako natura, usiłowała dokonać stworzenia, które musiało być jednak nieudane. Potwory i poronienia – są to wyrażenia Jacobiego – musiały się zdarzać właśnie dlatego, że działały w nich ślepe, ciemne moce podstawy nieopanowane przez siły miłości i światła²³. Każdy byt, wedle Schellinga, zawiera w sobie te dwa elementy czy zasady: ciemność (egoizm) oraz przenikające ją światło (miłość), dzięki któremu staje się ona trwałym, uporządkowanym tworem. Natomiast brak miłości – światła przenosi każdy twór w chaos niebytu. Podstawa w Bogu, sama w sobie wzięta, jest wedle Schellinga niebytem, tzn. bytem potencjalnym, możliwym, jeszcze nierzeczywistym Bogiem, Bogiem niewybudzonym z drzemki. Dlatego też dopóki owa natura nie przejdzie ze stanu potencjalności w stan aktualnego istnienia, dzięki boskiemu światłu i miłości, dopóty siły natury jako podstawy będą powoływać do istnienia nieudane, obarczone chaosem, pokraczne formy życia.

Nie mamy wszelako pewności – i to jest zarzut poważniejszy aniżeli poprzedni – że świat, w którym żyjemy, został powołany do istnienia jako udane i trwałe życie, że za nami już jest epoka „przemijającego stworzenia, stworzenia przed stworzeniem”, w której właśnie były obecne twory w sposób istotny zdeformowane. Równie dobrze możemy domniemywać, że jesteśmy w takiej sytuacji, jak owe poronione istoty, powstałe w procesie samokonstytucji Boga, gdy ów jeszcze-nie-Bóg, Bóg niecałkowicie świadomy, niecałkowicie uformowany w mocy miłości i światła, nie jest w stanie stworzyć niczego w pełni udanego i we właściwym znaczeniu rzeczywistego. Według Jacobiego Schelling nie podaje żadnego dowodu na to, że w naszym świecie istnieje Bóg w pełni ukształtowany jako moc dobra i miłości, świadomie panujący nad całym stworzeniem²⁴.

²² *SW*, Bd. 7, s. 397–398.

²³ *JW*, Bd. 2, s. 85–86.

²⁴ *Ibidem*, s. 86.

Jacobi formułuje także szereg wątpliwości w stosunku do nauki Schellinga o ostatecznym spełnieniu się absolutu. Stawia pytanie: skoro Bóg dochodzi do pełnej realizacji siebie, pokonując wszelkie kryzysy, przesilenia i regresy, to jaki ma być ów stan ostateczny wszelkiego istnienia? I dalej: czy pełne urzeczywistnienie Boga, jego obecność we wszystkim, co istniejące, totalnie podległym mu, dopuszcza jeszcze jakikolwiek ruch, zmianę, działanie się? Co w ogólności miałyby stawać się, skoro wszystko doszło do swojego kresu, do którego dążyło? Wiemy, że według Schellinga bez stawania się nie ma życia, a życie z kolei nie istnieje bez walki i bólu. Bez tego wszystkiego Bóg nie byłby Bogiem żywym i osobowym. Ale kiedy Bóg – jak pisał Schelling – „święci tryumf swojego wyzwolenia”, gdy suwerennie staje się dobrem i miłością, to wówczas pojawia się kwestia: czy to wszystko, co nieuchronnie było skojarzone z dziejami Boga w czas zanurzonego, stanie się – jako mówi Jacobi – niepotrzebne, czy też ów proces musi zaczynać się od nowa, a więc czy w pełni zrealizowany Bóg ma zrezygnować ze swej doskonałości, zdegradować siebie do stanu jeszcze-nie-Boga, by kolejny raz stać się Bogiem prawdziwym? I czy w tym procesie istotne są tylko owe fazy, kiedy Bóg jest jeszcze nie-Bogiem, bo gdy staje się już w pełni rzeczywistym Bogiem, wszystko zamiera, i Bóg – który chce być prawdziwym, żywym Bogiem – staje się martwym Bogiem? Czy koncepcja żywego Boga nie osadza go w stanie niespełnienia? I czy tam, gdzie kończy się historia, ewolucja, Bóg umiera, Boga już nie ma²⁵? Wydaje się, że z tej krytyki Jacobiego wyłania się właśnie taka perspektywa: Bóg prawdziwy to Bóg nigdy w pełni niezrealizowany. A więc – można by chyba powiedzieć – Bóg przebiega drogę, ale kres, do którego dochodzi, okazuje się mu do niczego niepotrzebny. Innymi słowy, dla Schellinga Bóg to Bóg cierpiący, historyczny, nigdy niespełniony w znaczeniu właściwym dominującej metafizyce europejskiej. Wydaje się, że swoimi pytaniami i wątpliwościami Jacobi naprowadza właśnie na to, że Bóg Schellinga z jego filozofii wolności nie potrzebuje w gruncie rzeczy owej kompletności, pełni wszystkiego, czym może być, jaką mu zazwyczaj przypisuje się. Jacobi, nieomal ejdetycznie analizując tę kwestię, jakby pokazuje zbędność spełnienia schellingiańskiego absolutu. W ten sposób zarazem schellingiańska idea absolutu stanowi w istocie pożegnanie z ideą absolutu niezmiennie w wieczności doskonałego. Ów punkt styczny schellingiańskiej koncepcji absolutu z pojmowaniem absolutu właściwym tradycyjnej metafizyce europejskiej okazuje się w tej koncepcji zbyteczny, bez niego zyskuje ona czystsza postać. Oczywiście Jacobi zyskuje w ten sposób argumenty na rzecz słuszności dokonywanej przez siebie krytyki nauki Schellinga: Cóż to za Bóg, który w żadnym momencie nie jest absolutnym absolutem. Schelling – zgodnie z tym, co zawiera się w jego filozofii wolności – odpowiada oczywiście, że jego absolut zrealizowany jest właśnie absolutny, a więc zarzut pełnego uhistorycznienia absolutu nie daje się

²⁵ *Ibidem*, s. 86–89.

utrzymać. Tyle tylko że taki absolut, pojęty jako martwy, jest przez Schellinga dezauowany. Chcemy przez to powiedzieć, że mamy tu do czynienia z istotnym problemem, bowiem koncepcje absolutnego absolutu nie są zazwyczaj przez ich twórców ujmowane konsekwentnie. To jednak znaczy, że problem historyczności absolutu nie jest przez Schellinga wydumany.

Usiłując zrozumieć wywody z pisma o wolności, Jacobi zwraca się wreszcie – by użyć słów samego Schellinga – ku „najwyższemu punktowi całego badania”. W swoich systematycznie prowadzonych wykładach na temat tego pisma Heidegger powiada, że rozważania te dotyczą „najwyższej jedności całego bytu”, i pisze tak: „Ta jedność to >>indyferencja absolutna<<”. „Indyferencja absolutna jest Niczym w tym sensie, że to wobec niej każda wypowiedź ontologiczna jest niczym, ale nie w tym, że absolut jest pusty i do niczego nieprzydatny”. „Owa jedność poprzedza więc nawet dwoistość podstawy i egzystencji; w takiej jedności nie można jeszcze wykazać żadnej dwoistości”²⁶. Heidegger w istocie nie poddaje analizie tych zagadnień filozofii wolności Schellinga. I dla samego Schellinga są to kwestie odporne na konceptualizację. Stwierdza on po prostu: „musi istnieć pewna istota przed wszelką podstawą i wszelkim istniejącym bytem, a więc w ogóle przed wszelką dualnością”²⁷. Można tę wypowiedź traktować jak wyraz skrajnej, a zarazem schematycznej dialektyki: jedno jako jedno musi zaprzeczyć sobie, tzn. – jak mówi Scheiling – to, co pozbawione podstawy (*Ungrund*), „nie może być inaczej niż jako rozdwójone na dwa równie wieczne początki”²⁸. Schelling dodaje jeszcze – dopełniając sensu tej niejasnej koncepcji – że ów podział dzieje się „tylko po to, by były życie, miłość i osobowe istnienie”²⁹.

Naszym zdaniem owo ujęcie *Ungrund* – „najwyższej jedności całego bytu”, „ani-ani indyferencji absolutnej” (wyrażenia Heideggera), „Ani-Ani”, „tego, co źródłowo boskie” (wyrażenia Jacobiego) – stanowi w istocie przetworzenie znanej koncepcji Jednego znanej z filozofii tożsamości. Nie zauważają tego ani Heidegger, ani Jacobi. Jacobi być może z tego powodu, że ową teorię absolutu z filozofii tożsamości uznał za ateizm, a także za akosmizm, tzn. wykluczył, że z tak pojmowanego absolutu mogłoby się coś jeszcze wyłonić. Tymczasem Schelling w ów właściwy filozofii tożsamości absolut jako Jedno wpisuje celowość. Zatem Jedno, wedle tamtej filozofii ujęte jako w pełni rzeczywiste i z tego powodu niedziałające, ku niczemu nie dążące, okazuje się jednak w nowym ujęciu, jako *Ungrund* z pisma o wolności, działające i to działające celowo. Choć więc *Ungrund* nie jest „życiem, miłością i osobowym istnieniem”, to jednak stanowią one ukrytą jakość *Ungrund*, są jakoś w nim obecne. Zatem to, co wyłania się

²⁶ Por. M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 255.

²⁷ *SW*, Bd. 7, s. 406.

²⁸ *Ibidem*, s. 408.

²⁹ *Ibidem*.

z *Ungrund* jako „najwyższej jedności absolutu” – by użyć określenia Heideggera – realizuje jego utajoną celowość. O tyle właśnie *Ungrund* jako absolut, który ku czemuś zmierza, nie może być tym, czym jest Jedno z filozofii tożsamości, które z natury swej jest wszystkim, czym być może, i nie potrzebuje przeto żadnego dopełnienia, żadnego wyjścia poza siebie.

Część zarzutów Jacobiego wynika z analizy koncepcji Schellinga zawartych w jego piśmie o wolności, część – z uznania jego wywodów za niezrozumiałe. Jacobi przy tym twierdzi, że krytycy ewolucjonistycznej teorii Boga są besztani za to właśnie, że nie są w stanie pojąć tej teorii, oraz wyszydzani z powodu przyjmowania przez nich zwietrzałej, jałowej koncepcji Boga jako zawsze gotowego, w pełni rzeczywistego³⁰. Owa ewolucjonistyczna teoria opiera się – tak uznają wedle Jacobiego jej zwolennicy – na pojęciu koła bytu³¹. W nim wszystko powstaje i wszystko jest fazą obracającego się koła. To właśnie ma zadośćuczynić pojęciu historyczności absolutu i to w istocie czyni zbędnym – jak już wskazano – absolut niehistoryczny, ponieważ stanowiłby on stały punkt na kole, tzn. zatrzymałby je, a to z kolei uniemożliwiałoby ewolucjonistyczne pojmowanie bytu.

Jacobi tak opisuje to koło bytu: „Że przede wszystkim jest Ani-Ani, i z niego bezpośrednio wyszedł lub był wydany nie tylko rzeczywisty świat, lecz także rzeczywisty, chociaż obecnie jeszcze nie całkowicie urzeczywistniony Bóg, który z czasem pochłania świat, to, co realne, i to, co idealne, tak że to Ani-Ani jest samym Bogiem, całym (jak był on przed stworzeniem) Bogiem, który jeszcze nie podzielił się sam przez siebie na dwa równie wieczne początki, zatem Bogiem doskonałym *a parte ante* – tego nauczają oni wyraźnie. Jednak *a parte ante* doskonały, jeszcze nie na dwa wieczne początki podzielony, zatem jeszcze cały Bóg, który jest A – a prawdziwym jego imieniem jest *Urgrund* lub *Ungrund*, powinien być zapewne odróżniony od Boga doskonałego dopiero *a parte post*, który jest 0 i który będzie doskonały dopiero w dalekiej przyszłości, teraz jednak jest już nazywany duchem i szanowany tak, jakby był już doskonale urzeczywistniony, gdyż jest on dobry jak –”³².

Jacobi trafnie odtwarza ten schemat schellingiańskiej konstrukcji, relacje między Bogiem jako *Ungrund* i Bogiem, który podlega historycznemu rozwojowi. Wszelako niezrozumiałe są dla niego podstawy tej konstrukcji, a więc koncepcja owej pierwotnej, nieodróżnicowanej indyferentnej istności, Ani-Ani, *Ungrund* (Bóg A), z którego rozdzielenia powstaje różny od niego Bóg (B), który jest najpierw 0 (nie-Bóg), a prawdziwym staje się dopiero w przyszłości. Nauka Schellinga jest według Jacobiego tak zagmatwana, że nic z niej nie wynika. Nie opisuje ona żadnego stawania się bytu, tzn. nie istnieje dla niej żadna historia w obrębie boskiej rzeczywistości. Jacobi pisał tak: „W kole mianowicie, z którego

³⁰ *JW*, Bd. 2, s. 89.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, s. 90–91.

wszystko powstaje, naprawdę nic nie powstaje; nie ma naprawdę ani Przed, ani Po, nie ma naprawdę tego, co Przeszłe, i tego, co Przyszłe, nie ma żadnego tego, co Pierwsze, i tego, co Ostatnie, nie ma istoty ani czasu”³³. Schelling kreuje pozorną rzeczywistość, świadomie i konsekwentnie odwołując się do uzasadnień antropomorficznych, tzn. opisując życie boskie stosownie do przebiegu przeżyć psychicznych człowieka.

Również dialektyka schellingiańska nie wychodzi poza iluzoryczne rezultaty: pojawiają się one w sposób nieuzasadniony, niepoparty immanentną analizą, przez co dialektyka staje się narzędziem tłamszenia stanów rzeczy przez z góry przyjęte zasady³⁴. Dialektyka, pojmowana czysto formalistycznie jako zasada czy zasady wszystko tłumaczące, łamie wewnętrzną logikę stawania się rzeczy, rozstrzyga problemy bez ich wystarczającego rozpatrzenia i przemyślenia. Dla osiągnięcia już przed badaniem założonych rezultatów dialektyka manipuluje też sensami słów, pozbawiając je jednoznaczności czy wręcz przypisując im znaczenia wykluczające się nawzajem. Tak więc te same słowa mogą mieć dwa znaczenia: jedno właściwe dla mowy potocznej, drugie – dowolnie zadekretowane, całkowicie niezgodne ze swoim znaczeniem powszechnie aprobowanym. Powstaje w ten sposób dziwaczna filozofia, operująca sztucznym, arbitralnie skonstruowanym językiem. Jacobi powiada, że nie rozumie ani takiego języka, ani takiej filozofii, całkowicie dowolnie przyjmującej swoje założenia i tezy końcowe, niepoddające się rzetelnemu rozważaniu³⁵.

Najostrzejsze są wypowiedzi kończące omawiany teraz fragment wstępu do drugiego tomu dzieł Jacobiego, odnoszący się do schellingiańskiego pisma o wolności. Jacobi odwołuje się do platońskiego *Teajeta*, twierdząc, że opisy tam zawarte „pasują nieomal wspaniale” do tego, co określił jako schellingiańską naukę o kole. Oto odpowiedni fragment dialogu Platona: „Ze wszech miar, Sokratesie. Bo o tych heraklitejczykach, czy jak ty mówisz, homerydach, i jeszcze starszych zupełnie mówić nie można z tymi tam koło Efezu; oni robią takie miny, jakby się na doświadczeniu opierali, a w rozmowie – jakby ich szerszeń ukłuł. Po prostu nosi ich coś, oni nawet tak piszą. A to, żeby zostać przy jednej myśli, żeby wytrwać przy zagadnieniu, żeby spokojnie punkt po punkcie odpowiadać i pytać – tego u nich mniej niż nic. [...] Jeżeli którego o coś zapytasz, ten ci zaraz jak z kołczana powiedzonka zagadkowe dobywa i strzela nimi jak u łuku, a jak próbujesz w tym sens uchwycić, co on powiedział właściwie, dostaniesz zaraz drugim po łbie, jakąś nową przenośnią, a nie dojdiesz nigdy do niczego z żadnym z nich. [...] Z tymi, jak mówiłem, nigdy do końca nie dojdiesz, ani gdy chcą, ani gdy nie chcą”³⁶.

³³ *Ibidem*, s. 91.

³⁴ *Ibidem*, s. 92.

³⁵ *Ibidem*, s. 89–92.

³⁶ *Ibidem*, s. 92–93. Przytoczony fragment dialogu nie pokrywa się co do joty z fragmentem umieszczonym w piśmie Jacobiego, ale oba pochodzą z tych samych dwóch akapitów tekstu Platona. Tłumaczenie niemieckie dialogu Platona, którym operuje Jacobi, zostało sporządzone

Tak więc filozofia wolności Schellinga została uznana przez Jacobiego za pozbawioną jakiegokolwiek sensu, wypraną z wszelkich wartości poznawczych gadaninę bez ładu i składu. Nie sposób nie zauważyć, że trudno jest postawić teorii ostrzejszy zarzut niż zarzut jej nonsensowności. Nie sposób też nie dostrzec, że tym podsumowaniem swojej krytycznej analizy filozofii wolności Jacobi odpłacił za skierowane ku niemu obelgi Schellinga zawarte w jego piśmie *Denkmal*. Jest to przy tym odpowiedź zręczna, bo posługująca się cudzymi słowami. Nie ma natomiast u Jacobiego, tak jak to jest u Schellinga, wielu nałożonych na siebie warstw krytyki, z których każda następna jest coraz bardziej oddalona od kwestii rzeczowych, aż wreszcie owe najwyższe stanowią zestaw obelg. Nie ma też u Jacobiego, tak jak to się dzieje w postępowaniu Schellinga, odwracania zarzutów. Na przykład Jacobi w rozprawie o rzeczach boskich wytyka Schellingowi ateizm, na co Schelling odpowiada, że ateistą jest naprawdę Jacobi, i ten zarzut jako odwrócony, postawiony Jacobiemu, stanowi jeden z najważniejszych motywów pisma Schellinga *Denkmal*.

Jacobi swoje krytyczne analizy filozofii wolności posumował słowami Platona, ale krytyka ta trzyma się konkretnego, dotyczy poglądów Schellinga, ich treści i sposobu uzasadniania. Można ją uznać za trafną lub chybioną, można wskazywać zagadnienia, w których Jacobi ma rację, i te, w których jego racje są wątpliwe. Kwestia podstawowa dotyczy absolutu. Jest ona wyrażona zarówno w krytyce zasady, że to, co bardziej doskonałe, powstaje z tego, co mniej doskonałe, jak i w krytyce ujęcia absolutu jako relacji między pierwotnością *Ungrund* a Bogiem uformowanym w czasie za pośrednictwem jego podstawy jako natury. Mimo że pismo o wolności Schellinga uchodzi za „jedno z największych dzieł filozofii niemieckiej” – jak napisał Heidegger, gorliwy i prawie zaciętrzewiony obrońca Schellinga w jego sporze z Jacobim – to jednak zawarta w nim koncepcja absolutu nie wzbudzała szerszego zainteresowania. Lovejoy zwraca na to uwagę w swoim opracowaniu tej kwestii, powiadając, po pierwsze, że badacze „nie dość wyraźnie dostrzegli” „historyczne znaczenie Schellinga”; po drugie zaś, że wyboru postawionego przed metafizyką przez Schellinga „wielu jego następców nie dostrzegło [...] lub próbowało się odeń uchylić”³⁷. Znanie powiedzenie Blocha, że „Boga nie ma, ale będzie” oznacza tylko tyle, że „[t]ranscendentne niebo chrześcijan zostaje umieszczone w procesie historycznym i umieszczone na jego końcu jako jego finalny >>produkt<<”³⁸. Jeżeli zdaniem Miłosza już filozofia Hegla, wedle której samoistny bytowo absolut dochodzi do samowiedzy poprzez

przez Schleiermachera, tłumaczenie polskie jest dziełem Władysława Witwickiego. Terminy przez nich używane nie pokrywają się w dużej części ze sobą. Sens obu tłumaczeń oddaje jednak myśl Platona.

³⁷ A.O. Lovejoy, *op. cit.*, s. 377, 379.

³⁸ J. Krasicki, *Przeciw nicości*, Kraków 2002, s. 109.

dzieje ludzkie, jest „fundamentem dla ateistycznego prometeizmu”³⁹, to filozofia wolności Schellinga, wedle której sam absolut staje się z nie-absolutu absolutem, unicestwiła w istocie absolut. Taka jest w gruncie rzeczy konkluzja Jacobiego: Bóg z filozofii wolności Schellinga nie jest już Bogiem. Można zatem powiedzieć, że od Jakuba Böhmego pożyczona właściwa filozofii wolności Schellinga idea historycznego absolutu okazała się dla czasów nowożytnych nie do zaakceptowania. Jacobi był jej pierwszym radykalnym krytykiem.

³⁹ Cz. Miłosz, *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982, s. 163.

PODSUMOWANIE

Spór między Jacobim i Schellingiem dotyczy podstawowych kwestii filozoficznych. Niektóre z nich straciły na znaczeniu dla współczesnej myśli filozoficznej, tak na przykład problem historyczności Boga został niejako wówczas rozstrzygnięty czy też wygasł, bo owa schellingiańska idea Boga pochodząca od Böhme okazała się w gruncie rzeczy wewnętrznie sprzeczna. Nie jest przypadkiem brak zainteresowania tą kwestią. Lovejoy stwierdza niedostateczne dostrzeżenie przez badaczy tej kwestii oraz niechęć do podejmowania jej przez następców Schellinga, co w istocie dowodzi, że uznano rozwiązanie Schellinga za nie do obrony przed trybunałem rozumu. Schelling jako ostatni znaczący myśliciel europejski wygłosił w swoim sławnym dziele o wolności z 1809 r. koncepcję radykalnie ewolucyjnie pojętego absolutu, Jacobi zdecydowanie uznał ją za niedorzeczną ze względu na przepaść między tym, co absolutne, i tym, co nieabsolutne, które jakoby miało wywodzić się z tamtego. Takie rozstrzygnięcie kwestii historycznego absolutu wydaje się zasługą i Schellinga, i Jacobiego. Dzięki nim obu coś przeszło do historii – oczywiście nie całkowicie, bo w filozofii sytuacje takie zdarzają się nadzwyczaj rzadko – i dzięki nim obu powstała w ten sposób samowiedza własna filozofii stanowi jej trwałą wartość.

Schelling w swojej filozofii wypełnia – można by powiedzieć – możliwości pojmowania absolutu, o ile słuszna jest opinia Arystotelesa, Jacobiego, Lovejoya i wielu innych myślicieli i badaczy, że istnieją dwie podstawowe koncepcje absolutu, Boga. W jednym i w drugim wypadku Schelling postępuje tak skrajnie, że obie jego koncepcje – i każda z osobna – nie dają się utrzymać. I pierwsza, i druga przeczy pojęciu Boga. Pierwsza dlatego – jak pokazano – że uhistoryczniając Boga, odbiera mu bycie absolutem, druga – bo czyni z Boga niezmienną, absolutnie prostą substancję, jedyną jedną, czyli martwy byt. Schelling w swojej filozofii tożsamości cofa się w istocie do teorii substancji Spinozy i zarazem radykalizuje ją – to jest dla Jacobiego sprawa oczywista, stwierdza to wprost w swoich pismach. Dlatego Jacobi powszechnie w Niemczech przypisywany Spinozie ateizm odnosi do filozofii tożsamości Schellinga. Że prawda o tej filozofii w minimalnym jedynie stopniu dotarła do filozofów i historyków filozofii, ma swoje źródło przede wszystkim w przekonaniach, które utrwaliły się dzięki obelżywemu wobec Jacobiego pismu Schellinga. Historycy filozofii na ogół nie zajmują się tymi kwestiami, traktując co najwyżej zarzut ateizmu postawiony Schellingowi przez Jacobiego jako wyraz zacierzewienia kłócących się. Zresztą gdy patrzy się

na całą twórczość Schellinga – przed i po powstaniu systemu tożsamości – zarzut ateizmu wydaje się zaskakujący. Nie zmienia to faktu, że fascynacje intelektualne Schellinga – tak było i w przypadku Spinozy, i Böhme – doprowadziły go do skonstruowania teorii wątpliwych z racjonalnego punktu widzenia. Chodzi o to, czy w odniesieniu do filozofii tożsamości i do filozofii wolności Schellinga można jeszcze w ścisłym sensie mówić o Bogu. Asymilacja w tym względzie dorobku Jacobiego może z pewnością wzbogacić historię filozofii.

Sprawa trzecia – nie określamy przez tę kolejność wyliczania hierarchii tych spraw – odnosi się do kwestii wzajemnego stosunku nauki i wiary oraz możliwości poznania Boga i udowodnienia jego istnienia. O ile poprzednio wymienione problemy i ich rozwiązania prawie całkowicie uległy niejako uwiądowi, o tyle co do tych ostatnich trudno przypuszczać, że nadchodzi rychły kres ich rozstrzygnięć. Wszelako stanowisko Jacobiego, spokrewnione za stanowiskiem Kanta i zarazem krytyczne wobec niego, wydaje się coraz bardziej dominować w kulturze europejskiej. Leszek Kołakowski, jeden z największych współczesnych autorytetów w tych sprawach, wyraźnie reprezentuje w tym względzie pogląd Jacobiego. Świadomość rozdziału nauki i wiary, niemożliwość poznania tego, co absolutne, ograniczenie prawomocnej wiedzy do świata natury coraz bardziej upowszechnia się w życiu zbiorowym. Odnaturalizowanie religii i w ogóle wiedzy o Bogu nie oznacza bezsensowności religii ani negacji istnienia Boga, jako że nauka nie dotyczy po prostu tych kwestii, nie sięga do nich, nie może się przeto nimi wiarygodnie zajmować. To tylko nauka zideologizowana, a więc nauka nie w swej właściwej postaci jako wiedza o naturze, może zaprzeczać istnieniu Boga, nadając temu pozory naukowego uzasadnienia. Bez wątpienia Jacobi przyczynił się do upowszechnienia tej postawy, którą współcześnie reprezentuje Kołakowski: wiarygodna wiedza nie może się wypowiadać na temat wiary i istnienia Boga. Wydaje się, że współczesna epoka zmierza w takim właśnie kierunku, choć zarazem bardzo silne są w nauce tendencje do przebóstwienia nauki, uczynienia z niej wiedzy ostatecznej i niekwestionowanej. Z tych względów spór między Jacobim i Schellingiem stanowi ciągle problem dla współczesnego myślenia.

Jednym z tych, którzy najdalej doszli w obronie i gloryfikacji Schellinga oraz postępowaniu Jacobiego, był Heidegger, ostry i zacięty w swoich wypowiedziach, nieomal jak ci, którzy brali udział w sporze zaraz po jego wybuchu w latach 1811–1812. Całkowicie identyfikuje się on ze stanowiskiem Scheilinga, mówiąc o „podstępności i bezpodstawności ataku Jacobiego”, który, zarzucając Schellingowi ateizm, sam odrzuca możliwość poznania Boga¹. Jednym słowem, idąc za Heideggerem, trzeba uznać, że tylko Schelling mówi prawdę i wygłasza słuszne oceny, opisując i wyjaśniając własne stanowisko filozoficzne, a także poglądy i postępowanie Jacobiego. Pismo polemiczne Schellinga – pisze

¹ M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 107.

Heidegger – jest znakomite, porównywalne do pism polemicznych Lessinga². A więc i treść, i forma tego pisma, metody i sposoby argumentacji, także obelgi, niewybredne kpiny i drwiny składają się na świetność tego polemicznego dzieła. Jeżeli Heidegger, nawet zaciętrzewiony, pisze w ten sposób o sporze między Schellingiem a Jacobim, to zasadnie można wnioskować, że nie powstały znane rozprawy biorące w obronę Jacobiego. Mimo że zawsze miał on mniejszą lub większą grupę swoich zwolenników, nigdy ich głos nie był dość donośny. To właśnie „świetne” pismo Schellinga sprawiło – jak pisał Heidegger – że Jacobi został „załatwiony”. Scheiling zatem obronił swoje racje wobec nieuczciwych moralnie i nieprawomocnych intelektualnie zabiegów Jacobiego.

Inni badacze, którzy nie uważają, że spór ten należy uznać za całkowicie indyferentny wobec zawartych w nim kwestii filozoficznych, starają się spojrzeć krytycznie zarówno na Jacobiego, jak i na Schellinga. Po części zrównuje się ich w polemice, wskazując na „przewiny” obu. Tak więc według Darmira Barbarica, zawziętość, gwałtowność właściwa obu, nawet jeśli nie doprowadziły do całkowitego unieważnienia kwestii rzeczowych, to jednak wpłynęły bardzo negatywnie na wartość i powagę argumentacji. Żaden z nich nie podjął się rzetelnej próby całkowitego zrozumienia koncepcji przeciwnika, wraz z jej motywami i uzasadnieniem. „Tak na przykład Schelling nie zadał sobie trudu, by poważnie potraktować myśl przewodnią Jacobiego – mianowicie indywidualność jako zasadniczo z niczym nieporównywalną prostotę samości – i prześledzić ją we wszystkich jej ontologicznych i epistemologicznych konsekwencjach”³. Z kolei Jacobi nie miał „cierpliwości i wytrwałości w myśleniu”, by poważnie potraktować – ważny także w jego własnej myśli – problem czasu w teorii Schellinga. Zarazem Barbaric dodaje, że problematykę tę Scheiling rozwinął dopiero w *Weltalter*, których Jacobi nie mógł znać, pisząc rozprawę o rzeczach boskich i ich objawieniu⁴.

Otóż oba przykłady, wyrażające ogólniejszą tezę Barbarica, nie są trafne. Po pierwsze, przedmiotem sporu między Jacobim i Schellingiem nigdy nie była koncepcja bytu ludzkiego w ujęciu Jacobiego, którą zresztą Barbaric bardzo dobrze uchwycił w jednym zdaniu, lokalizując ją – jak się wydaje – jeżeli nie w samym egzystencjalizmie, to w jego pobliżu. Zatem poznanie przez Schellinga „prawdziwej myśli Jacobiego” nie miało by wpływu na rzeczową argumentację w sporze. Z kolei posądzenie Jacobiego o brak zrozumienia koncepcji czasu w nauce Schellinga i brak wytrwałości w podjęciu takiego wysiłku jest bezpodstawne z tego powodu, że problem czasu nie występuje w piśmie o wolności z 1809 r., którym jedynie mógł się zajmować Jacobi, pisząc wstęp do drugiego tomu swo-

² *Ibidem*.

³ D. Barbaric, *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dinge*, w: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, hrsg. von S. Dietzsch, C. F. Frigo, Oldenburg 2006, s. 174–175.

⁴ *Ibidem*.

ich dzieł. Wydaje się wszelako, że gdyby Jacobi znał *Weltalter* Schellinga, jego poglądy na kwestię Boga historycznego pozostałyby niezmienione, choćby ze względu na jawnie wyznawany przez Schellinga antropomorfizm, służący mu do budowania uzasadnień na gruncie teorii bytu boskiego.

Ponieważ spór dotyczy przede wszystkim filozofii tożsamości Schellinga, poddanej krytyce przez Jacobiego, bardziej, po pierwsze, trafne jest pytanie o to, czy Jacobi dobrze rozumie tę filozofię i czy dobrze uzasadnia swoją krytykę. Ale nie mniej trafne jest, po drugie, pytanie, czy Schelling, odpowiadając na zarzuty Jacobiego, również rzetelnie odtwarza swoje poglądy z wcześniejszych pism i czy w odpowiedzi na te zarzuty pokazują ich bezzasadność. Sprawa wyznawanej przez Jacobiego filozofii znajduje wyraz w sporze, szczególnie w kwestii wzajemnego stosunku nauki i wiary, ale nie ma ona takiej wagi, jak spór o ateizm systemu tożsamości.

Wydaje się, że rozkładanie win na obie strony, biorące udział w sporze, ma na celu pozostawienie kwestii otwartą: obaj, Schelling i Jacobi, popełniali błędy, trudno więc ostatecznie i jednoznacznie rozstrzygnąć, kto ma rację, a już w szczególności odpowiadać na pytanie postawione językiem Heideggera: kto kogo załatwił. Można jednak, nie aprobując zaciętrzewienia Heideggera, pokazać ułomności Jacobiego i Schellinga w rozpatrywaniu różnych kwestii, nie rezygnując z pytania o to, kto ma rację w sprawach zasadniczych.

Z pewnością Jacobi miał upodobanie – co zauważa choćby Homann – do budowania ogólnych konstrukcji teoretycznych, grupujących koncepcje filozoficzne odznaczające się pewną jednolitością, rozumianą na przykład jako ciągłość problematyki, rozstrzygnięć czy respektowanie pewnej metodologii. Zestawiając ze sobą nazwiska Spinozy, Kanta, Fichtego i Schellinga, wskazywał na pewne powiązania i oddziaływania nie do zakwestionowania. Tylko dzięki Spinozie – choć nie można tutaj zapomnieć o roli Jacobiego – Fichte mógł powiedzieć, że to, jaką mamy filozofię, zależy od tego, jacy jesteśmy. Budując najwyższą jedność swojej filozofii Fichte stawia sobie za wzór „najwyższą jedność Spinozy”, uznając także teoretyczną część swojej filozofii za istotne nawiązanie do spinozizmu. Zarazem jednak, o ile można zgodzić się z Jacobim, że teoria wiedzy Fichtego jest pierwszą córką kantowskiej filozofii krytycznej, o tyle nie podobna za jej drugą córkę uznać – jak to robi Jacobi – filozofii tożsamości Schellinga. Ta teza o drugiej córce jest – jak się wydaje – bardzo przydatna Jacobiemu właśnie do udowodnienia, że system tożsamości Schellinga jest ateizmem. Otóż pierwsza córka krytycznej filozofii Kanta, teoria wiedzy Fichtego, uznawała odróżnienie konieczności i wolności, filozofii moralnej i filozofii natury w ramach nieprzekraczalnego „moralnego porządku świata”, jedynej rzeczywistości, w której żyje człowiek. Słowo „Bóg” może tu być jedynie synonimem owego porządku; dla Boga tradycyjnie pojętego, osobowego i samowiednego, nie ma już miejsca. Filozofia tożsamości Schellinga jest drugą córką filozofii Kanta dlatego, że idzie szlakiem wetkniętym przez Fichtego: odrzuca więc odróżnienie wolności i konieczności, pozostawiając

jedynie konieczność, czyli naturę, co właśnie znaczy – jak powtarza to Jacobi – że „poza naturą nie ma nic”, zatem filozofia tożsamości Schellinga jest ateizmem. Otóż tej tezy, że filozofia tożsamości jest rozwinięciem zasad teorii wiedzy Fichtego, Jacobi nie był w stanie dowieść. Filozofia tożsamości Schellinga nie zawiera w sobie niczego, co należy do wewnętrznej struktury teorii wiedzy Fichtego. Dla z góry założonego celu Jacobi zmyśla relacje mające jakoby łączyć owe dwa systemy filozoficzne.

Równie niezrozumiały jest pogląd Jacobiego, że filozofia tożsamości Schellinga jest konsekwentną kontynuacją i zarazem radykalnym przeciwieństwem nauki Kanta. Przy tym Jacobi nie podejmuje jakichkolwiek prób uzasadnienia tego twierdzenia, jako że dokonali tego – jego zdaniem – Fries i Bouterwek. Jednak ci dwaj przyjaciele Jacobiego nie wyszli poza to twierdzenie. Jacobi i Bouterwek używają tych samych czy podobnych słów, z których wszelako nic istotnego nie wynika odnośnie do rozważanego zagadnienia. Sam zresztą Jacobi, pośród owych odwołań do opinii swych przyjaciół, nazywa ową kwestię zagadką. W tym postępowaniu Jacobiego uderza niefrasobliwe rzucanie słów, bez troski o znaczenie i zasadność ich użycia.

Największe błędy Jacobiego związane są z jego ujęciem rozprawy Schellinga *O stosunku sztuk plastycznych do natury*. Pismo to szczególnie wzburzyło Jacobiego, dostrzegł bowiem w nim – jak wskazywano – oszustwa i posługiwanie się „otumaniającą metodą”. Jego wyjaśnienia nie są w tym względzie dostateczne; zdaniem Zirngiebela, Jacobi sądził, że Schelling swoim ujęciem natury nazbyt mocno ingerował w koncepcję Boga. Być może owa emocjonalna postawa Jacobiego sprawiła, że popełnił on oczywisty błąd, tzn. do cytowanego fragmentu pisma Schellinga na temat świętej, twórczej, pierwotnej natury dołączył jako jego integralną część własne zdanie, że owa natura jest prawdziwym Bogiem. Pewnym usprawiedliwieniem Jacobiego może być to, że owo pojęcie Boga-natury wykorzystuje on do analizy możliwości przejścia od tego, co wieczne, Boga, do tego, co skończone, w sytuacji, gdy na gruncie innych ujęć Boga nie daje się wyjaśnić powstanie świata rzeczy widzialnych.

Drugi błąd polega, naszym zdaniem, na tym, że owemu naturalistycznie pojmowanemu Bogu przypisuje Jacobi wytwarzanie czasu, będące jego jedyną czynnością. To nieuprawnione ujęcie wynika już z argumentu Spinozy przyjętego przez Jacobiego i wykorzystywanego przez niego do krytyki koncepcji Schellinga. Atoli Jacobi nie zauważa, że – i to jest ów argument Spinozy i św. Augustyna – wieczność nie może niczego różnego do siebie wytwarzać, bo to oznaczałoby unicestwienie wieczności. W tym, co wieczne, nie może być żadnego początku, wieczność nie może cokolwiek powoływać do istnienia. Jest zaiste dziwne owo odstępstwo od spinozjańskiej zasady, którą badacze uważają za kluczową w rozumieniu przez Jacobiego filozofii Spinozy.

Zgola inaczej ma się rzecz z głównym zarzutem Jacobiego wobec systemu tożsamości Schellinga. Dotyczy on kwestii najbardziej fundamentalnej, samego

rozumienia bytu w sobie Jednego, Boga, tego, co stanowi podstawę tego systemu. Za główny przedmiot analizy wzięliśmy najbardziej dojrzałe dzieło Schellinga z zakresu filozofii tożsamości, *System der gesmaten Philosophie und Naturphilosophie insbesobere* z 1804 r. Chodziło nam o to, by przedstawić naukę Schellinga w najbardziej dopracowanej, przemyślanej postaci, większość bowiem opracowań tej kwestii bazuje na pierwszym piśmie Schellinga z tego okresu jego badań, *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Ponieważ te koncepcje, o które chodzi w krytyce Jacobiego, nie różnią się między sobą w wymienionych tu, a także w innych pismach Schellinga poświęconych filozofii tożsamości, przeto nasz sposób ich omówienia nie powoduje niczego, co mogłoby wpłynąć na złe rozumienie tej krytyki. Dotyczy ona tego, co jest takie samo w tych rozprawach Schellinga. Trzeba dodać, że dla w miarę pełnego przedstawienia tego systemu – w tym wypadku nie bierzemy pod uwagę uprawianej przez Jacobiego krytyki – odwołujemy się także do innych pism Schellinga niż owo najbardziej dojrzałe i kompletne, powstałe w 1804 r.

Jacobi nie ma żadnych wątpliwości, że filozofia tożsamości w swoich podstawowych założeniach i twierdzeniach jest tym samym, co i filozofia Spinozy. Pisaliśmy, że teza Jacobiego o ciągłości między teorią wiedzy Fichtego i systemem tożsamości Schellinga – wynikająca z tego, że fichteańskie odróżnienie wolności i konieczności znika u Schellinga, przez co okazuje się, że jedynym bytem jest natura – jest nieuzasadniona. Jednak to wcale nie znaczy, że nie jest uzasadnione twierdzenie o niemożliwości rozróżnienia na gruncie filozofii tożsamości wolności i konieczności, filozofii natury i filozofii moralnej. Otóż skoro jeden jedyny byt w sobie, Jedno-Wszystko-Bóg jest totalnie prostą, niezróżnicowaną substancją, przeto z takim Bogiem nie można łączyć – Jacobi rozwija tu swoją myśl, powołując się na Fryderyka Schlegla – rozróżnienia dobra i zła, prawa i bezprawia, opatrności i ślepego losu. W takim absolutnym bycie nie nie różni się od niczego, i on sam nie może być podstawą żadnego zróżnicowania ani w sobie samym, ani poza sobą. Taki Bóg jako całkowicie nieruchomy, nie działający, niczego nie powodujący, jest „całą przyczyną” i „całym skutkiem”, absolutną jednością wszystkiego jako bytu w sobie. Jacobi w istocie powiada to, co mówił Schelling – przypominamy to jako okoliczność ważną – w nieznanym Jacobiemu dziele z 1804 r.⁵ Ponieważ w Niemczech – jak pisał Kołakowski – spinozizm najbardziej kojarzył się z ateizmem, a Bóg schellingiański był nieomal kopią Boga spinozańskiego, to nie trudno było zauważyć Jacobiemu, że filozofia tożsamości jest ateizmem. O tym, że owa wiedza filozoficzna była upowszechniona w Niemczech, świadczy także fakt, że Schelling był całkowicie świadom tego, że Jacobi w piśmie o rzeczach boskich stawia mu zarzut ateizmu, mimo że, jak

⁵ F.W.J. Schelling *sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Bd. 6, Stuttgart, Augsburg 1856–1861, s. 152: „Z Boga nie może nic wypływać, albowiem Bóg jest wszystkim, i nie ma żadnego innego stosunku, jak tylko stosunek wiecznej i nieskończonej afirmacji samego siebie”.

wiemy, nie pada tam to słowo. Boga Spinozy łączy z tradycją religijną – jak pisał Kołakowski – jedynie nazwa. Boga Schellinga też. Można nawet powiedzieć, że zasługa Jacobiego w owej pracy krytycznej polega na tym także, że niejako zebrał on to, co w tamtej epoce było czymś obiegowym. Wydatnie pomogła mu w tym znajomość filozofii Spinozy; i to również w jakimś stopniu spowodowało, że odważył się on uznać filozofię tożsamości Schellinga za naturalizm, za filozofię eliminującą Boga z obrazu świata. Argumentacja Jacobiego jest klarowna. Korzystając z rozważań innych myślicieli na temat naturalizmu i panteizmu, pokazuje on, że system Schellinga mieści się w owym nurcie ateistycznie pojętego spinozizmu, który pozbawia Boga wszystkich tradycyjnych atrybutów, pozostawiając jedynie martwy byt, martwą konieczność natury.

Broniąc się przed zarzutem ateizmu, czyli przed zarzutem, że poza naturą nie istnieje nic, Schelling tylko raz powołuje się na własny tekst i przytacza oddzielnie dwa fragmenty jednego zdania z *Darstellung meines Systems...*, i to z jej końcowej części poświęconej szczegółowym rozważaniom nad naturą. Odpowiedź ta jest chybiona choćby z tego powodu, że Jacobi, stawiając zarzut ateizmu, przez naturę rozumie Boga jako absolutną tożsamość, a nie naturę pozaboską, o której traktują cytowane przez Schellinga fragmenty jego pisma. Schelling albo nie rozumie zarzutu Jacobiego, albo całkowicie zmienia jego sens; nadto – co będzie procedurą konsekwentnie stosowaną w jego dalszych rozważaniach w *Denkmal* – te dwa fragmenty z pisma o filozofii tożsamości interpretuje on na gruncie podstawowych założeń filozofii wolności.

Owe dwa fragmenty z *Darstellung meines Systems...* z 1801 r. są to jedyne fragmenty własnych pism Schellinga, które on przytacza, podważając stawiany mu zarzut ateizmu. (Drugi raz przytacza Schelling fragment swojego wykładu monachijskiego, by dowiedzieć, że Jacobi dopisał do niego własne słowa.) I tak na przykład, nie zgadzając się z zarzutem Jacobiego, że filozofia tożsamości nie różni wolności i konieczności, Schelling nie uzasadnia i nie rozwija własnych tez z tego właśnie powodu, że w pismach z zakresu filozofii tożsamości nie mógłby znaleźć niczego takiego, co potwierdzałoby niesłuszność dokonanej przez Jacobiego krytyki.

W piśmie polemicznym, *Denkmal*, Schelling nadzwyczaj dowolnie traktuje swoją filozofię tożsamości; zmienia własne wcześniej wygłoszone koncepcje, wpisuje w nie nowe treści, przekręca sensy słów, zależnie od potrzeb polemicznych manipuluje swoimi poglądami. Tak więc jawnie gwałci sens swojej filozofii tożsamości, gdy mówi, że owa najwyższa realność, Jedno-Wszystko, absolutna tożsamość jest Bogiem-podmiotem⁶. Przykład ten jest wyrazem zasadniczej postawy Schellinga wobec zarzutów stawianych mu przez Jacobiego. Najogólniej

⁶ F.W.J. Schelling's *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden Lüge redenden Atheismus*, w: *SW*, Bd. 8, s. 26.

mówiąc, zarzuty Jacobiego skierowane przeciwko filozofii tożsamości Schelling odnosi do swojej filozofii wolności. Na zarzut, że jego filozofia tożsamości nie pozwala na rozróżnienie dobra i zła, Schelling odpowiada, że kwestia ta została rozwiązana w piśmie o wolności; zatem to Jacobi powinien uzasadniać niemożliwość takiego rozróżnienia. Tyle tylko że Jacobi mówi o filozofii tożsamości, podczas gdy Schelling mówi tylko o filozofii wolności i z niej czerpie odpowiedzi na krytykę. Schelling po prostu ignoruje, zniekształca, przekręca zarzuty Jacobiego, zmienia ich treść. I także Heidegger aprobuje tę postawę Schellinga, nie widząc w niej niczego zdrożnego. Píše on bowiem tak: „Pismo Schellinga jest zarazem [poza tym, że „załatwiło” Jacobiego – J.P.] uzupełnieniem rozprawy o wolności, ponieważ – jak to się często zdarza — w polemicznych atakach i replikach niejedna myśl okazuje się wyrazistsza niż w monotonnej i ciągłej prezentacji rzeczy samej”⁷. A więc, zdaniem Heideggera, pismo polemiczne Schellinga dotyczy przede wszystkim filozofii wolności i jako takie jest ono zarazem odpowiedzią na zarzuty Jacobiego.

Najbardziej uderzające są w tym wszystkim manipulacje i deformacje Schellinga dokonane na własnej filozofii w imię obrony własnej filozofii. Przede wszystkim tezy filozofii wolności wprowadza on do filozofii tożsamości. Nie krępując się żadnymi regułami, poza jedną: w każdy możliwy sposób pokonać przeciwnika, Schelling twierdzi, że filozofia wolności jest prawomocną kontynuacją filozofii tożsamości, że teoria absolutu z filozofii tożsamości jako bytu ahistorycznego, zawsze dokonanego, jedynego bytu w sobie, i teoria absolutu historycznego, mającego swoje dzieje, podlegającego ewolucji, są jedną i tą samą teorią. W ten sposób Schelling w gruncie rzeczy odpowiada na zarzut ateizmu, wysunięty wobec jego filozofii tożsamości: ponieważ koncepcja Boga z filozofii wolności wyklucza ateizm, przeto zrównana z nią koncepcja absolutu z filozofii tożsamości także nie może być ateizmem. Byłoby to prawdziwe, gdyby nie to, że twierdzenie o tym, że Bóg z filozofii tożsamości i Bóg z filozofii wolności są tym samym Bogiem, stanowi największe kłamstwo, jakie znajduje się w piśmie polemicznym Schellinga.

Schelling nie podjął się analizy własnych poglądów zawartych w filozofii tożsamości w celu odrzucenia zarzutu ateizmu, na przykład przez wykazanie, że sensowne są w jej obrębie rozróżnienia dobra i zła, prawa i bezprawia, wolności i konieczności, że absolutna tożsamość nie jest martwym, lecz żywym bytem, bo takich argumentów nie mógłby wydobyć ze swoich pism z tamtego okresu. Filozofię tożsamości oddziela od filozofii wolności myśl Jakuba Böhme, która jest podstawą filozofii wolności i której główna idea zaprzecza całkowicie filozofii tożsamości. Jak Schelling, mając świadomość owej roli nauki Böhme w swojej filozofii wolności, mógł widzieć w niej kontynuację filozofii tożsamości? Jak mógł nie dostrzec, że w porównaniu z żywym, cierpiącym jak człowiek

⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, s. 107.

Bogiem filozofii wolności, jego Bóg z filozofii tożsamości jest martwym Bogiem, a w każdym razie, jak mógł nie dostrzec, że te dwie wizje są radykalnie przeciwstawne sobie? Trudne do wyobrażenia, a jednak dokonane, wypowiedziane przez Schellinga kłamstwo. Zacietrzewienie polemiczne, żądza pokonania przeciwnika za cenę fałszowania wszystkiego, co tylko może przyczynić się do pogwałcenia adwersarza – to postawa Schellinga. Zdumiewa, zaskakuje jego przeinaczanie poglądów i koncepcji cudzych, a przede wszystkim własnych. Bo cóż można powiedzieć, gdy w jasno rozpoznanej sytuacji ktoś głosi coś, co jawnie owemu rozpoznaniu zaprzecza? Co można powiedzieć, gdy ktoś – Schelling właśnie – dwie diametralnie różne koncepcje absolutu uznaje w istocie za jedną i tę samą koncepcję? To że dotychczas raczej nie zauważono tego, wynika po części z pobieżnej lektury pisma polemicznego Schellinga, a także z tego, że Schelling dokonuje rzeczy niesłychanej, trudnej do zaakceptowania, niemieszczącej się nawet w granicach zdrowego rozsądku. Kto bowiem uświadamia sobie w elementarny sposób podstawowe składniki tych przeciwstawnych sobie koncepcji – na przykład historyczność i niehistoryczność absolutu, to, że jeden absolut się zmienia, a drugi nie – ten tylko w złą wiarę może je zrównać ze sobą. W tym kontekście słowa Heideggera o „załatwieniu” Jacobiego przez Schellinga wzbudzają niesmak; nie warto odpłacać wyrażeniami o podobnym do heideggerowskiego ładunku znaczeniowym. Obrona Schellinga przed postawionymi mu zarzutami Jacobiego jest nieskuteczna, oparta na różnego rodzaju przeinaczeniach i kłamstwach.

Znowu jednak zdumiewa fakt, że owa sytuacja teoretyczna, dająca się uchwycić w trakcie w miarę uważnej lektury pisma polemicznego Schellinga, została zasłonięta przez nagromadzone opinie, obiegowe poglądy, różnego rodzaju uprzedzenia, idiosynkrazje i animozje, których trwałość okazuje się nadzwyczaj trudna do podważenia. Z pewnością pośród tych okoliczności zaważyła tu również sława Schellinga, wymienianego często jednym tchem obok Kanta, Fichtego i Hegla, podczas gdy Jacobi, mimo jego zasług dla rozwoju klasycznej filozofii niemieckiej, jawił się jako myśliciel znacznie niższej rangi, tym bardziej, że nie dostrzegano w nim właściwego twórcy filozofii egzystencjalnej, radykalnie negującej metafizykę tamtych wielkich metafizyków, ostatnich tak wielkich.

Moc przekonywająca pisma Schellinga z 1812 r. wynika także z jego konstrukcji jako pisma polemicznego. Na kilku pierwszych stronicach Schelling stara się zajmować pozycję rzetelnego, bezstronnego badacza. Pyta zatem: czy można w jego pismach znaleźć przypisywane mu twierdzenie Jacobiego, że poza naturą nie ma nic? Oczywiście, nie można. Zaraz potem przytacza Schelling omawiane już dwa fragmenty z *Darstellung meines Systems...*, które mają udowodnić fałsz tezy Jacobiego, które jednak pokazują, że Schelling zmienia sens tej tezy. Postępowanie Schellinga mające stworzyć pozory bezstronności i rzetelności – oto przemawiają same krytykowane pisma – jest jedynie zręcznym zabiegiem polemicznym, o dużej sile przekonywającej dla każdego, kto nie zna filozofii tożsamości. A wiadomo, że do dzisiaj wzbudza ona najmniejsze zainteresowanie historyków filozofii.

I dopiero teraz ujawnia Schelling z całą mocą nieuczciwe, nieprzyzwoite postępowanie Jacobiego. Oto popełnia on oczywisty i niewybaczalny błąd: dopisuje do słów Schellinga własne słowa jako słowa Schellinga. To oczywiste w sensie literalnym błędne twierdzenie o świętej naturze jako Bogu, nieistotne w dowodzeniu ateizmu Schellinga, staje się podstawą obrony jego własnego stanowiska. Kto bowiem popełnia tak elementarny, ewidentny błąd, jak czyni to Jacobi, ten będzie popełniał nowe fałszerstwa. I oto dokonało się. Drugi błąd Jacobiego, równy temu, a może nawet większy, polega na tym, że Jacobi, w rozprawie o rzeczach boskich i ich objawieniu, krytykując Schellinga nie odnosi się w ogóle do wydanego przez niego w 1809 r. pisma o wolności, które jest niepodważalnym zaprzeczeniem zarzutom Jacobiego. I tu właśnie tkwi owo kłamstwo Schellinga, które sprawia, że jego odparcie stawianego mu zarzutu ateizmu traci jakikolwiek sens i wartość. Krytyka Jacobiego dotyczyła jedynie schellingiańskiej filozofii tożsamości, a Schelling odnosi ją do swojej filozofii wolności. To pierwsze kłamstwo Schellinga. Drugie polega na zrównaniu filozofii tożsamości z filozofią wolności, przez co zarzut ateizmu nie może być stosowany do filozofii tożsamości, która w swych podstawowych tezach jest tym samym, co filozofia wolności. Heidegger twierdzi – jak już wiemy – że pismo Schellinga z 1812 r., *Denkmal*, należy do najświetniejszych pism polemicznych w idealizmie niemieckim. Czy znakomite pismo polemiczne może bazować na błędach i zamierzonym przeinaczeniu przez jego autora zarówno własnych poglądów, jak również poglądów, z którymi się nie zgadza? Czy w znakomitym piśmie polemicznym można ignorować to, co jest przedmiotem jego rozważań, i uciekać się do kłamstw, nie zwracając uwagi na wszystko, co nie prowadzi do celu? Z pewnością można. Tak jest w przypadku pisma Schellinga. Jest to raczej przykład pisma polemicznego przypominającego zwyrodnienia starożytnej sofistyki.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. von G.L. Plitt, Bd. 2, Leipzig 1870.
Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel. In zwei Banden, hrsg. von F. Roth, Bd. 1, Leipzig 1825, Bd. 2, Leipzig 1827.
Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Bd. 1–6, Leipzig 1812–1825.
F.W.J. Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart, Augsburg 1856–1861.
Jacobi F.H., *List o nihilizmie*, tłum. S. Gromadzki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, t. 1, nr 7.
Schelling F.W.J., *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy. Rozmowa*, tłum. T. Krzemieniowa, w: F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, Warszawa 1983.
Schelling F.W.J., *Die Weltalter. Fragmente*, hrsg. von M. Schröter, München 1946.
Schelling F.W.J., *Filozoficzne badania nad istota ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, Kraków 1990.

OPRACOWANIA

- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.
Barbaric D., *Jacobi und Schelling im Streit um die göttlichen Dingen*, w: *Vernunft und Glauben. Ein philosophischer Dialog der Moderne mit dem Christentum*, hrsg. von S. Dietzsch, G.F. Frigo, Oldenburg 2006.
Baum G., *Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn 1969.
Berlin I., *Mag Północy i źródła nowożytnego irracjonalizmu*, tłum. M. Pietrzak-Merta, Warszawa 2000.
Bollnow O.F., *Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart 1933.
Borzym S., *Friedrich Heinrich Jacobi. Z dziejów niemieckiej filozofii życia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1995, nr 40.
Bouterwek F., *Immanuel Kant. Ein Denkmal*, Hamburg 1805.
Bouterwek F., *Vernunft und Erkenntnis*, Göttingen 1824.
Bruno G., *Pisma filozoficzne*, tłum. W. Zawadzki, Warszawa 1956.
Brüggen M., *Jacobi, Schelling und Hegel*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971.
Brüggen M., *Jacobi und Schelling*, „Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft” 1967–1968, Bd. 75.
Cassirer E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit. Dritter Band. Die nachkantische Systeme*, Berlin 1920.
Dehnel P., *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1998.
Deyks F., *Friedr. Heinr. Jacobi im Verhältnis zu seine Genossen, besonders zu Goethe. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der neueren Literatur*, Frankfurt am Main 1848.

- Donovan S., *Der Christliche Publizist und sein Glaubensphilosoph: zur Freundschaft Matthias Claudius und Friedrich Heinrich Jacobi*, Königshausen, Neumann 2004.
- Doyé S., *Die menschliche Freiheit und das Problem des absoluten Vernunftsystem. Zur Entwicklung von Schellings System*, Köln 1972.
- Eckermann J. P., *Rozmowy z Goethem*, tłum. K. Radziwiłł, J. Zelter, t.1, Warszawa 1960.
- Fichte J.G., *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M.J. Siemek, Warszawa 1996.
- Frank J.F., *Von deutscher Philosophie, Art und Kunst. Ein Votum für Friedrich Heinrich Jacobi gegen F.W.J. Schelling gegeben von Jacob Friedrich Freis*, Heidelberg 1812.
- Frank M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main, 1985.
- Jacob Friedrich Fries. *Aus seinem handschriftlichen Nachlass*, dargestellt von E.L.T. Henke, Berlin 1937.
- Geissler E., *Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie*, „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie” 1964, Bd. 39.
- Goethe J.W., *Maximen und Reflexionen*, hrsg. von M. Hecker, Weimar 1907.
- Goethes Werke*, [wydanie weimarskie] Weimar 1887–1919.
- Habermas J., *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954.
- Habermas J., *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje Schellingańskiej idei konstrukcji Boga jako filozofii dziejów*, tłum. M. Łukasiewicz, w: Habermas J., *Teoria i praktyka*, Warszawa 1983.
- Hammacher K., *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, München 1969.
- Hegel G.W.F., *Jacobis-Rezension (1817). Friedrich Heinrich Jacobis Werke. Dritter Band. 1816*, w: Hegel G.W.F., *Berliner Schriften (1818–1831). Voran gehen Heidelberger Schriften (1816–1818)*, [wyd. i wprowadzenie W. Jaeschke], Hamburg 1997.
- Hegel G.W.F., *Jenaer Schriften*, Berlin 1972.
- Hegel G.W.F., *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1971.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- Heine H., *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, tłum. T. Zamorski, Kraków 1997.
- Homann K., *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, München 1973.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentynowicz, Warszawa 2007.
- Iker Ch., *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, Berlin, New York 1994.
- Jacobs W.G., *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart, Bad Cannstatt 1993.
- Johann Georg Hamanns *Briefswechsel mit Friedrich Jacobi*, hrsg. von C.H. Gilsermeister, Gotha 1868.
- Kahlefeld S., *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Würzburg 2000.
- Kautllis I., *Von >>Antinomien der Überzeugung<< und Aporien des modernen Theismus*, w: *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799–1812)*, hrsg. von Jaeschke, Hamburg 1999.
- Kołąkowski L., *Czy Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009.
- Kołąkowski L., *Filozoficzna rola reformacji*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1969, nr 15.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność*, Warszawa 1958.
- K.L. Reinhold's *Leben und litterarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer Philosophirender Zeitgenossen an ihn*, hrsg. von E. Reinhold, Jena 1825.
- Krasicki J., *Przeciw nicości*, Kraków 2002.
- Lauth R., *Die Erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling*, „Zeitschrift für Philosophische Forschung” 1975, H 21.

- Lauth R., *Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in der Sache*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971.
- Leese K., *Von Jacob Böhme zu Schelling*, Erfurt 1927.
- Loer B., *Das Absolute und die Wirklichkeit*, Berlin, New York 1974.
- Lovejoy A.O., *Wielki łańcuch bytu*, tłum. A. Przybysławski, Warszawa 1999.
- Miłosz C., *Ziemia Ulro*, Warszawa 1982.
- Miodoński L., *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, Wrocław 2001.
- Neeb J., *Vermischte Schriften*, T. II, Frankfurt am Main 1817.
- Nicolai H., *Goethe, Spinoza, Jacobi. Zu Goethes Weltbild und Naturaanschauung. Festschrift für Christian Wegner zum 70. Geburtstag*, Hamburg 1963.
- Nicolai H., *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Stuttgart 1965.
- Nowotniak J., *Filozofia i życie. Dialog i polemika między J.G. Fichtem a F.H. Jacobim*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1994, nr 39.
- Panasiuk R., *Schelling*, Warszawa 1987.
- Panasiuk R., *Przyroda, człowiek, polityka*, Warszawa 2002.
- Piórczyński J., *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław 2006.
- Prill M., *Bürgerliche Alltagswelt und pietistisches Denken im Werk Hölderlins*, Tübingen 1983.
- Salat J., *Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über neusten Widerstreit zwischen Jacobis, Schelling und Fr. Schlegel*, Landshtut 1812.
- Sandakaulen B., *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*, München 2000.
- Schick S., *Vermittelte Unmittelbarkeit*, Königshausen, Neumann 2006.
- Schlegel F., [Rezension zu] *Friedr. Heinr. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, „Deutsches Museum”, Wien 1812.
- Tilliette X., *Bulletin de l'idealisme allemande. III. Schelling – Jacobi – Schleiermacher*, „Archiv de Philosophie”, 1971, H. 34.
- Tilliette X., *Schelling. Biographie*, [przeł. z jęz. francuskiego na jęz. niemiecki S. Scharper], Stuttgart 2004.
- Tilliette X., *Schellings Wiederkehr?*, w: *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von H.M. Baumgartner, Freiburg, München 1975.
- Timm H., *Die Bedeutung der Spinozabriefe für die Entwicklung der idealistischen Philosophie*, w: *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, hrsg. von K. Hammacher, Frankfurt am Main 1971.
- Timm H., *Gott und Freiheit. Studium zu Religionsphilosophie der Goethezeit*, Bd. 1, *Die Spinozarenaisance*, Frankfurt am Main 1974.
- Verra V., *Jacobis Kritik am deutschen Idealismus*, „Hegel-Studien” 1969, Bd. 5.
- Weiss Ch., *Von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelage. Nebst Beilagen*, Leipzig 1812.
- Wieschedel W., *Einleitung*, w: *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, hrsg. von W. Wieschedel, Darmstadt 1967.
- Wolfinger F., *Denken und Transzendenz. Zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F.H. Jacobis und F.W.J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die göttlichen Dinge*, Frankfurt am Main, Bern, Cirencester 1981.
- Zeltner H., *Das Identitätssystem*, w: *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. von H.M. Baumgartner, Freiburg, München 1975.
- Zirngiebl E., *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken*, Wien 1867.