

**NIEMIECKA FILOZOFIA KLASYCZNA** – idealistyczny nurt myślowy w Niemczech w latach 80. XVIII w. – 50. XIX w., wyrażony w systemach I. Kanta, J. G. Fichtego, F. W. J. Schellinga i G. W. F. Hegla.

Inicjatorem n. f. k. był Kant, twórca programu filozoficznego zw. krytycyzmem bądź transcendentalizmem; program ten – w zamierzeniu Kanta – miał pełnić funkcję wprowadzenia do nowej metafizyki – metafizyki przyrody i metafizyki moralności. Nowy program wymagał ustanowienia nowej metody, zw. transcendentalną, która stawia pytanie o aprioryczne (podmiotowe) warunki możliwości doświadczenia naukowego, etycznego i estetycznego. Metoda transcendentalna (w filozofii Fichtego, Schellinga i Hegla) została uzupełniona o metodę dialektyczną, akcentującą rozwój rozumu przez zawarte w nim samym sprzeczności.

Mimo różnic, które można śledzić w dziełach Kanta i jego ideowych spadkobierców, n. f. k. stanowiła zwarty nurt myślowy, któremu jedność nadawała wspólna sytuacja problemowa. Najważniejsze pytanie dotyczyło kształtu przyszłej metafizyki; celem filozofów było sformułowanie systemu monistycznego opartego na niepodważalnej zasadzie. Wbrew agnostycyzmowi Kanta, optymistyczna wiara w możliwości rozumu ludzkiego osiągnęła wówczas niezwykle stopień koncentracji. W ówczesnych poszukiwaniach metafizycznych nakładały się na siebie 2 nurty: krytycyzm Kanta i nurt mistyczno-panteizujący, nawiązujący do tradycji Plotyna, G. Bruna, J. Böhmego i B. Spinozy. Najważniejszymi ośrodkami uniwersyteckimi n. f. k. były: Królewiec (gdzie Kant wykładał w latach 1770–1797), Jena (gdzie prof. filozofii był K. L. Reinhold w latach 1787–1794, Fichte w latach 1794–1799, Schelling w latach 1798–1803, Hegel w latach 1801–1808), Berlin (gdzie wykładał Fichte w latach 1810–1812, Hegel w latach 1818–1831, Schelling w latach 1841–1846), Monachium (gdzie wykładał Schelling w latach 1806–1840).

**PODSTAWOWE KIERUNKI MYŚLI KANTA.** Podstawową intencją Kanta było uniknięcie trudności metafizycznego racjonalizmu i empirystycznego sceptycyzmu przez sformułowanie nowej metody badań, zw. krytyczną lub transcendentalną. W *Kritik der reinen Vernunft* (Riga 1781, 1787<sup>2</sup>; *Krytyka czystego rozumu*, Wwa 1957, Kęty 2001<sup>2</sup>) Kant twierdził, że przedmiotami naszego poznania są zjawiska, o których stosunku do rzeczy samych w sobie (Dinge an sich) niczego nie można stwierdzić. Świat zjawisk jest rezultatem

ponadindywidualnej funkcji świadomości (transcendentalnej apercpcji), aktywnej w umysłach jednostkowych. Aktywność ta polega na syntetyzowaniu różnorodności wrażeń wg apriorycznych form zmysłowości (przestrzeń i czas) oraz wg apriorycznych kategorii intelektu, uporządkowanych jako kategorie ilości (jedność, wielość, wszystkość), jakości (realność, przeczenie, ograniczenie), relacji (substancja, przyczyna, wspólne oddziaływanie) oraz modalności (możliwość, istnienie, konieczność). Położenie akcentu na aprioryczne – konieczne i powszechnie ważne – formy czystego rozumu oznaczało odrzucenie punktu widzenia świadomości popularnej, co wyrażać miała metafora przewrotu kopernikańskiego. Przedmiotowość (obiektywność) poznania naukowego – w języku Kanta – nie oznacza realności w rozumieniu metafizyki klasycznej, lecz konieczność i powszechną ważność; tych cech poznania naukowego nie da się wyjaśnić na podstawie mechanizmu asocjacji treści psychicznych w umyśle jednostki. Świadomość indywidualna traktuje świat przedmiotów jako coś danego, obcego i zewnętrznego, mimo że świat ów jest konstruowany przez ponadindywidualną funkcję świadomości, której (wg Kanta) nie należy substancjalizować.

Metafizyka przyrody, czyli metafizyka zjawisk jest możliwa dzięki apriorycznym syntezom intelektu włączającym dane naoczności zmysłowej, ujęte w formy aprioryczne czasu i przestrzeni. Kant akcentował, że właściwe stosowanie kategorii intelektu ogranicza się do świata zjawisk, ponieważ umysł ludzki dysponuje tylko naocznością zmysłową. Pojęcie naoczności intelektualnej (intellektuelle Anschauung), podobnie jak wiążące się z nim pojęcie rzeczy samych w sobie, są to pojęcia problematyczne z punktu widzenia rozumu teoretycznego. Rozum ludzki poznaje tylko to, co sam wytwarza w sposób konieczny i powszechnie ważny, zatem aprioryzm wiąże się z fenomenalizmem. Poznanie rzeczy samych w sobie byłoby możliwe tylko dla ich stwórcy.

Niejednoznaczność pojęcia rzeczy samych w sobie przyczyniła się do wielu różnych kontynuacji dziedzictwa Kanta. Rzecz sama w sobie stanowi korelat syntetycznej funkcji umysłu, który z przedstawień (Vorstellungen) wytwarza przedmioty wg właściwych mu koniecznych praw, a jednocześnie uznanie istnienia rzeczy samych w sobie (poza przedstawieniami), choć niemożliwe do udowodnienia ani do obalenia przez rozum teoretyczny, jest ugruntowane w świadomości moralnej. Niektóre stwierdzenia Kanta o

rzeczach samych w sobie jako przyczynie wrażeń, czyli materii poznania, wydają się wskazywać na transcendentne stosowanie kategorii intelektu poza doświadczeniem. Jak twierdził Kant, rozum teoretyczny może myśleć rzeczy same w sobie jako przedmioty wytwarzania i poznania Boskiej inteligencji, charakteryzującej się spontanicznością, nie zaś receptywnością. Z możliwości nie wynika jednak rzeczywistość, jedynie rozum praktyczny potrafi tę możliwość zrealizować.

Pojęcia problematyczne rzeczy samych w sobie oraz naoczności intelektualnej mają charakter pojęć granicznych (Grenzbegriffe). Wg Kanta, rozum teoretyczny domaga się rozumu praktycznego jako niezbędnego uzupełnienia. Z potrzeby moralnej wyrasta świadomość, że powołanie człowieka wykracza poza świat zmysłowy jako przedmiot ludzkiego poznania – do świata nadzmysłowego. W *Kritik der reinen Vernunft* Kant wykazywał błędność stanowiska, które traktuje idee regulatywne (nieuwarunkowane zadania czystego rozumu), takie jak dusza, świat, Bóg, jako przedmioty możliwego poznania. Omawiając trzecią i czwartą antynomię czystego rozumu, stwierdzał, że tezy o wolności i o Istocie koniecznej są ważne w odniesieniu do rzeczy samych w sobie, zaś ich antytezy – w odniesieniu do zjawisk.

Kantowskie antynomie między rozumem teoretycznym i praktycznym, zjawiskami i rzeczami samymi w sobie przyczyniły się do intensywnego rozwoju systemów metafizycznych n. f. k. Wg Kanta, rozum praktyczny jest „korzeniem” rozumu teoretycznego, ponieważ ustanawia cel dążeń poznawczych oraz określa ich wartość ze względu na ustawiczne przybliżanie się do nieosiągalnego celu. Poznanie jest uwarunkowane przez etyczne dążenie do świata nadzmysłowego.

Następcy Kanta nazwali jego filozofię subiektywizmem, mając na uwadze to, że rozum teoretyczny jest zamknięty w sobie samym, czyli w obszarze własnych przedstawień, dlatego nie potrafi potwierdzić ani odrzucić tezy o rzeczach samych w sobie, istniejących poza przedstawieniami. Stąd mogą wynikać wnioski sceptyczne. W filozofii praktycznej Kant starał się przekroczyć granice subiektywizmu, wskazując na wiarę moralną, która pozwala nam myśleć siebie w związku ze światem nadzmysłowym. Pewność odnaleziona w wierze, która jest określona przez konieczne i ogólne formy rozumu, ma jednak charakter subiektywny (podmiotowy). Rozum teoretyczny

może poznać to, co w sposób ogólny i konieczny sam wytwarza, rozum praktyczny zaś może podporządkować się prawu moralnemu, które sam sobie nadaje w sposób ogólny i konieczny.

*Kritik der praktischen Vernunft* (Riga 1788; *Krytyka praktycznego rozumu*, Wwa 1911, Kęty 2002<sup>2</sup>) stanowi kontynuację założeń krytycyzmu, poszukującego czynnika apriorycznego (formalnego) jako warunku moralności. Świadomość krytyczna (w odróżnieniu od świadomości popularnej) podkreśla, że tylko wola działająca w imię obowiązku – wbrew skłonnościom zmysłowym – może być uznana za dobrą. Centralnym pojęciem rozumu praktycznego jest pojęcie wolności; pełni ono funkcję tak istotną, jak kategorie intelektu w porządku rozumu teoretycznego. *Kritik der reinen Vernunft* ukazywała możliwość wolności człowieka jako bytu inteligibilnego, któremu odpowiada zjawisko – człowiek empiryczny. *Kritik der praktischen Vernunft* rozwijała etyczne pojęcie wolności rozumiane jako zdolność woli do determinowania siebie tylko przez prawo moralne z wyłączeniem wszelkich motywów empirycznych.

Metafizyka przyrody (metafizyka zjawisk) została dopełniona metafizyką moralności (metafizyką nadzmysłowego świata rzeczy samych w sobie), budowaną na fundamencie postulatów czystego rozumu praktycznego: wolności, nieśmiertelności i Boga. Wg Kanta, świat nadzmysłowy jest teoretycznie możliwy i praktycznie konieczny, pewność ta opiera się na absolutnym fakcie świadomości moralnej. Problematyczne dla rozumu teoretycznego pojęcie rzeczy samych w sobie zyskuje realność nadaną przez rozum praktyczny. Człowiek nie jest tylko zjawiskiem w świecie zmysłów, lecz ponadto – noumenem (osobą) w świecie inteligibilnym. Kant zauważał antagonizm popędu zmysłowego i moralnego, był także świadom potrzeby ich syntezy ze względu na wymóg jednej ludzkiej natury. Rygoryzm Kanta, głoszący konieczność bezwarunkowego podporządkowania się nakazowi obowiązku bez względu na szczęśliwość, został złagodzony w pojęciu dobra najwyższego – należy tak myśleć świat, że cnota w nim nie tylko zasługuje na szczęśliwość, lecz ma również udział w szczęśliwości. Idee rozumu teoretycznego: duszy, świata, Boga zostały przekształcone odpowiednio w 3 postulaty rozumu praktycznego: wolność, nieśmiertelność i Bóg jako gwarant realizacji dobra najwyższego. Zasada wolności jest koniecznym założeniem interpretacji historii powszechnej, która daje się pomyśleć jako nieskończone

przybliżanie się do realizacji wiecznego pokoju. Prawdziwe oświecenie (Aufklärung) zakłada, wg Kanta, wiarę w wyższy moralny porządek świata, realizowany dzięki aktywności ludzkiej. Dotyczy to także religii, której nie należy pojmować jako systemu prawd, lecz jako wiarę moralną.

Odróżniając teoretyczne i praktyczne użycie rozumu, Kant był przekonany o wewnętrznej identyczności obu tych funkcji. W obszarze rozumu teoretycznego akcent pada na dostępny poznaniu świat zmysłowy, zaś nadzmysłowy stanowi pojęcie graniczne. W obszarze rozumu praktycznego świat nadzmysłowy dominuje nad zmysłowym, który pełni funkcję granicy mobilizującej ku nieskończonej realizacji celu moralnego. Wg Kanta, rozum teoretyczny i praktyczny w ich wzajemnym dopełnianiu wymagają pojęcia funkcji estetycznej, w której wyraża się ich pierwotna tożsamość. W *Kritik der reinen Vernunft* badał aprioryczne formy poznania przyrody (świata zjawisk), w *Kritik der praktischen Vernunft* – aprioryczne formy pożądania, w *Kritik der Urteilskraft* (B 1790, 1799<sup>3</sup>; *Krytyka władzy sądenia*, Wwa 1964, 1986<sup>2</sup>) – aprioryczne formy uczucia, czyli władzy odczuwania rozkoszy i przyjemności.

Kant zwracał uwagę, że refleksyjna (nie zaś determinująca) władza sądenia dopuszcza możliwość rozpatrywania świata zjawisk (przyrody) z teleologicznego punktu widzenia jako podporządkowanego światu wolności. Zasada teleologiczna pełni funkcję regulatywną, nie zaś konstytutywną; pozwala myśleć przyrodę tak jak gdyby była ona dziełem Boskiego intelektu intuitywnego, który różnorodność szczegółowych treści doświadczenia dostosowuje do naszych apriorycznych (koniecznych i powszechnie ważnych) form. W ten sposób Kant powrócił do idei noumenu jako nadzmysłowego substratu zakładanego u podstaw zjawisk przyrody oraz wytworów sztuki ludzkiej, a także do idei naoczności intelektualnej, która charakteryzuje wyłącznie intelekt Boskiego stwórcy.

PODSTAWOWE KIERUNKI MYŚLI FICHTEGO. Nawiązując do założeń krytycyzmu Kanta, Fichte podjął próbę zbudowania systemu wywiedzonego dedukcyjnie z jednej zasady naczelnnej. System ten nazwał teorią wiedzy, czyli wiedzą o wiedzy (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Je-L 1794).

Wg naiwnej (przedkrytycznej) świadomości, która zakłada przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu, wiedza miałaby być zgodnością przedmiotów z ich przedstawieniami, uzyskaną wskutek warunkowania świadomości przez rzeczy same w sobie, jak twierdzili zwolennicy

dogmatyzmu. Odmianą opcję (idealizm) prezentował Kant, który aktywność świadomości czynił warunkiem formalnym przedmiotów poznania, zawężonych do świata zjawisk, uznawał jednak rzeczy same w sobie za warunek treści poznawczych. Fichte chciał wyeliminować niekonsekwencję Kanta, dlatego zadanie teorii wiedzy pojmował jako wyjaśnienie systemu przedstawień, którym towarzyszy poczucie konieczności. Nie zgadzał się z Reinholdem, że zasadą filozofii jest czysta aktywność przedstawieniowa (*Vorstellungstätigkeit*), Reinhold bowiem nie docenił Kantowskiej idei prymatu rozumu praktycznego nad teoretycznym.

Zasadą filozofii może być tylko pierwotna aktywność (*Urhandlung*) rozumu, nazywana czystą samoświadomością: Czyste ja ustanawia siebie samo, nie będąc warunkowane przez żadną treść czy przez formy (kategorie). Wg Fichtego (odmiennie niż u Kanta), rozum nie jest dany jako ogólny ponadindywidualny fakt odkryty w refleksji krytycznej, lecz jest wytwarzany wraz z aktem myślenia siebie samego. Z pierwotnego działania rozumu (koniecznych funkcji czystej ponadempirycznej inteligencji) Fichte wywodził cały świat przedstawień z jego treścią i formą. Hipoteza o rzeczach samych w sobie, dostarczających materii poznania, została odrzucona. Fichte zerwał z poglądem naiwnym, zgodnie z którym aktywność jest akcydenssem bytu. Uważał, że byt należy interpretować jako rezultat pierwotnej aktywności.

To, co naiwna świadomość traktuje jako obcy świat rzeczy samych w sobie, jest, wg Fichtego, rezultatem nieświadomej ponadindywidualnej aktywności przedstawieniowej, która leży u podstaw wszelkiej empirycznej świadomości. Nieskończona aktywność ja ustanawia własną granicę, a równocześnie wychodzi poza nią, czyniąc ją przedmiotem świadomości. Refleksja nad wrażeniem jest oglądem (*Anschauung*), w którym wrażenie zjawia się jako coś obcego, zewnętrznego i danego świadomości. Aktywność ja wykracza poza ogląd, rozważając treść oglądu jako obraz (*Bild*) – syntetyczne uporządkowanie składników przez kategorie. Wg Fichtego, kategorie oraz zmysłowe formy przestrzeni i czasu zjawiają się jako funkcje twórczej wyobraźni (*produktive Einbildungskraft*), która, wg Kanta, wytwarzała schematy, pośredniczące między formami zmysłowości i intelektu. Aktywne ja wykracza z konieczności poza obraz, stając się intelektem (*Verstand*), traktuje obraz jako przedmiot realny, będący przyczyną aktywności wrażeniowej. Refleksja intelektu zwrotnie wskazuje na aktywność świadomości, która w

swobodnej abstrakcji przeciwstawia się swej własnej treści. Jest to siła sądenia (Urteilkraft); jej korzenie tkwią w tamtej ogólnej zdolności, dzięki której ja może wychodzić poza każdą dowolną granicę, utrwaląc ją w abstrakcji i czynić przedmiotem refleksji. Określając tę zdolność w wąskim sensie jako rozum (Vernunft), Fichte traktował teoretyczną teorię wiedzy jako zamknięty w sobie system teoretycznych działań ja, odsyłający do bardziej zasadniczego problemu, którego nie jest w stanie rozwiązać teoria.

Każde z dedukowanych działań zostaje ugruntowane dopiero przez system działań późniejszych, późniejsze już istnieją we wcześniejszych, choć w sposób niejawnym. Wszystkie formy inteligencji realizują ruch dialektycznego przechodzenia w siebie; istotą rozumu teoretycznego jest ruch ustanawiania granic i wykraczania poza nie. Wrażenie – pierwszy impuls (Anstoß) umożliwiający rozwój całego szeregu działań teoretycznych, nie daje się jednak wywieść z rozumu teoretycznego, odsyła więc do ja praktycznego. Aktywność nieskończona, która wytwarza czyste ja, byłaby beztreściowa, gdyby nie doznawała oporu, musi zarazem ustanawiać i przewyżczać granice. Również z rozumu praktycznego nie można wydedukować, dlaczego poszczególne treści jest tak właśnie określone, jak zjawia się w świadomości. Ponieważ są to swobodne aktywności, można jedynie ustalić cel, ze względu na który dzieją się wszystkie akty nieświadomego przedstawiania, ustanawiające świat przedmiotowy. Czyste (absolutne) ja jest nieskończoną, na siebie skierowaną aktywnością, która z istoty swej nie może osiągnąć swego celu, ponieważ przekształciłaby się we własne przeciwieństwo – pasywność. Nieskończone dążenie czystego ja nie znajduje oporu, musi samo go ustanowić. Samoograniczenie dokonuje się w nieświadomym przedstawieniu, którego rezultatem jest wrażenie (nie-ja). Wola empiryczna znajduje opór w nie-ja; opór ten skłania ją do aktywności.

Fichteńska Wissenschaftslehre jest nie tylko teorią poznania, lecz zarazem metafizyką. Wg Fichtego, rzeczy same w sobie nie dają się poznać ani nawet pomyśleć. W potocznym myśleniu przeciwstawia się myślenie i byt, idealizm transcendentálny zmierza do filozofii tożsamości. W logice transcendentálnej Kant akcentował, że syntetyczne formy aktywności myślowej określają prawa świata przedmiotowego (zjawisk). Radykalizacja założenia krytycyzmu w filozofii Fichteńskiej polegała na tym, że Fichte nie zadowalał się metafizyką zjawisk, czyli przyrody, lecz budował metafizykę

absolutu. Wg Kanta, warunek możliwości metafizyki absolutu stanowi naoczność intelektualna, którą nie dysponuje ludzki intelekt. Można ją pomyśleć w odniesieniu do intelektu Boskiego, który wraz z formami myślenia wytwarza także treść – rzeczy same w sobie. Fichte w *Wissenschaftslehre* przyjmował naoczność intelektualną jako funkcję czystego intelektu. Treścią metafizyki krytycznej (opartej na naoczności intelektualnej) jest system form rozumu, podobnie jak u Kanta. Fichte dostrzegał, że dedukcja idealistyczna nie dociera do poszczególnych treści wrażenia, które mogą być tylko doświadczane.

Czyste ja, punkt archimedesowy całej konstrukcji form rozumu, nie jest bytem (Sein), lecz aktywnością (Tätigkeit), dokładniej mówiąc – zadaniem do realizacji. Ostateczną zasadę wszelkiej rzeczywistości stanowi powinność (Sollen). Ja powinno być nieskończenie aktywne, czyli powinno wytwarzać świat swych przedstawień. W empirycznym ja prawo moralne jest świadomością tego, że ja powinno być czystym ja, czyli nieskończoną, skierowaną na siebie aktywnością, jednak nie jest takie rzeczywiście. Z tej sprzeczności wynika w wiecznym wytwarzaniu świat realny. Nie należy wywodzić potrzeby działania ze świadomości świata rzeczywistego, (prowadziłoby to do determinizmu, udaremniającego moralność), raczej aktywność pierwotna (Urhandlung) tworzy świat jako materiał do realizacji obowiązku. Fichte chciał dedukować przyrodę jako to, co stawia opór w urzeczywistnieniu zadania moralnego, a jednocześnie umożliwia jego realizację. Zgodnie z przyjętą metodą dialektyczną, aktywność (Tätigkeit) oraz jej przeciwieństwo – bierne uleganie (Leiden) – wzajemnie się określają, warunkując proces rozwojowy rozumu.

Kontynuację tego założenia stanowi praca Fichtego *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Je-L 1798), akcentująca ustawiczny spór między popędem zmysłowym, nastawionym na przyjemność, a popędem moralnym, dążącym do realizacji zadań, które przybliżają do celu ostatecznego. Wg Fichtego, godność w moralnym państwie istot rozumnych osiąga jednostka ludzka tylko wtedy, jeśli realizuje swą powinność. Fichte uznawał za konieczne założenie systemu skończonych jaźni, z których każda ma określone powołanie w wielkim planie całości. Imperatyw kategoryczny Kanta nabiera tu określoności co do treści. Fichte lepiej niż Kant rozumiał moralne znaczenie rodziny oraz instytucji społecznych. W *Grundlage*



*des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (I–II, Je-L 1796–1797) traktował państwo jako środek obrony prawa i własności poszczególnych jednostek, natomiast w *Der geschlossene Handelsstaat* (T 1800) akcentował ideę państwa-organizmu społecznego, którego fundamentem jest przekonanie moralne.

Fichteńska filozofia religii przypominała – w sposobie uzasadniania – filozofię Kanta, różniła się jednak co do treści. Fichte nie akcentował (tak ostro jak Kant) przeciwieństwa wiedzy i wiary, uważając, że oba porządki przenikają się wzajemnie. Wiara polega na przekonaniu, że nie tylko wartość, ale i rzeczywistość wszystkich rzeczy jest ugruntowana w powołaniu moralnym. Boskość nie jest bytem ani osobą, lecz absolutną aktywnością czystego ja, absolutnym ideałem moralnym, który zawiera w sobie zasadę wszelkiej realności.

W końcowym etapie filozofii Fichtego daje się zauważyć tendencję do sformułowania systemu tożsamości. Subiektywistyczny punkt wyjścia został przekroczony; zasadą metafizyczną nie jest już absolutna aktywność ja, lecz absolutny byt Boski (*Darstellung der Wissenschaftslehre*, T 1801). Trwając w wiecznym spoczynku, wytwarza on swój obraz, wiedzę absolutną jako tożsamość myślenia i bytu, zajmującą miejsce czystego teoretycznego ja. Obraz ten szuka wiecznego urzeczywistnienia w nieskończonym dążeniu, które łączy się z czystym ja praktycznym. Zniesiony został prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym. Podobnie jak u Schellinga, idee Boskiego oglądu obowiązują jako wzorce potencji rzeczywistości empirycznej, również u Fichtego obraz Boskości powinien być celem wszelkiej aktywności ja oraz historii powszechnej. Akcent został położony nie na działanie dla działania wyzwalające niepokój, lecz na realizację przez jednostkę ludzką wzorca Boskiego, identyfikację z nim w akcie kontemplacji. Można w tym dostrzegać inspirację Schellinga, F. D. E. Schleiermachera i całej filozofii romantyzmu, która za najważniejszy problem filozofii uważała rozwój absolutu w świecie rzeczy skończonych.

PODSTAWOWE KIERUNKI MYŚLI SCHELLINGA. Zasady idealizmu transcendentalnego Kanta i Fichtego rozwijał Schelling, starając się uchwycić specyfikę tego modelu myślowego w porównaniu z filozofią Spinozy. Wielokrotnie modyfikował projekt systemu metafizycznego, który miał zawierać filozofię jaźni, filozofię przyrody i filozofię ducha ludzkiego

(moralności, religii, sztuki oraz mitologii, będącej syntezą filozofii i religii). Wg Schellinga, absolut jako odwieczny akt wiedzy zawiera 3 momenty: przedmiotowość (natura naturans, czyli uniwersalny wzorzec przyrody), podmiotowość oraz syntezę przedmiotowości i podmiotowości. Wszystkie 3 momenty znajdują swój odpowiednik w czasowym świecie zjawisk: jako natura naturata, czyli przyroda – system rzeczy jednostkowych; jako świat przedstawień w ludzkim umyśle oraz jako uświadomione wzajemne przenikanie się momentu przedmiotowego i podmiotowego.

We wczesniej pracy *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (L 1797, Landshut 1803) Schelling nie akceptował mechanistycznej interpretacji przyrody, wyżej cenił teleologiczny sposób rozważania przyrody zarysowany w Kantowskiej *Kritik der Urteilskraft*. Uważał, że Kant niesłusznie rezygnował z naukowego poznania całości przyrody oraz z próby określenia funkcji poszczególnych zjawisk w owej całości. Ograniczeniem Fichtego było to, że nie pojmował przyrody jako rozumnego teleologicznego systemu, który służy realizacji zadania moralnego. W Fichteańskiej *Wissenschaftslehre* wprowadzie treść wrażenia zjawiała się jako swobodne działanie twórczej wyobraźni (nieświadomej inteligencji), nie mogła jednak zostać wydedukowana z ogólnej prawidłowości. Z nieświadomej twórczej aktywności jaźni można było wyjaśnić charakter mechaniczny procesu przyrodniczego (jak przyjmował to w obszarze nauki Kant). W estetycznym sposobie rozważania przyroda jest systemem teleologicznym, jej celem nie może być działanie moralne – możliwe tylko przez wolność, nie zaś przez mechanizm naturalny. Cel przyrody polega na realizacji warunku umożliwiającego działanie moralne – na wytworzeniu świadomej inteligencji (ja teoretycznego). Filozofia przyrody jest, wg Schellinga, historią stającego się ducha (inteligencji).

W odróżnieniu od Fichtego, który teorię wiedzy (*Wissenschaftslehre*) rozumiał jako historię świadomości, Schelling różne stopnie życia przyrody pojmował jako kategorie przyrodnicze, czyli konieczne formy dochodzenia rozumu do świadomości. Idealizm transcendentálny Schellinga (wychodzący poza myśl Kanta i Fichtego) stanowił próbę wydedukowania (konstruowania) z ogólnego prawodawstwa form ja także empirycznych określeń rzeczywistości przyrodniczej. Triadyczny system teorii wiedzy: teza, antyteza i synteza stanowi zasadę całej dedukcji filozofii przyrody. Schellingiańska filozofia przyrody wymaga podobnej abstrakcji od naiwnego ujęcia świata, jak

Fichteńska teoria wiedzy. Wg wyższego transcendentelnego stanowiska, to, co zjawia się jako byt, jest rezultatem działania sił przeciwstawnych. Ten punkt widzenia umożliwia rozumienie jedności życia przyrody.

Schelling przyjmował hipotezę duszy świata (Weltseele), czyli zasady organizującej całościowy system, zwany światem; opisywał wznoszenie się jaźni od nieświadomego popędu do życia świadomego przez wszystkie postaci przyrody nieorganicznej i organicznej (*Von der Weltseele. Eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus*, L 1798, H 1809<sup>3</sup>). W opisie tej dynamicznej, stającej się przez spór przeciwieństw (Polarität), całości stosował kategorie przyrody. Pierwszą potencję stanowiła materia – synteza wynikająca z przeciwieństwa siły przyciągania i odpychania (przypomina to Fichteńską dedukcję wrażenia z relacji nieskończonej i ograniczającej siebie samą aktywności ja). Z relacji antagonistycznych sił Schelling wyprowadzał drugą potencję, czyli zjawiska magnetyzmu, elektryczności i proces chemiczny. Trzecią potencją, czyli syntezą pierwszej i drugiej potencji miał być organizm, w którym aktywność przejawiają 3 siły – reprodukcji, pobudliwości (Irritabilität) oraz wrażliwości (Sensibilität). Różne relacje owych sił powodują różnorodność zjawisk.

Konstruując przyrodę jako system coraz bardziej złożonych stopni, Schelling akcentował konieczność teleologiczną (nie zaś kauzalną) jako rację dostateczną rzeczywistości. W odróżnieniu od Kanta, nie traktował celu jako zasady heurystycznej o charakterze podmiotowym (subiektywnym). Kant ograniczał metafizykę do zjawisk, zwąc ją metafizyką rozumu teoretycznego. Fichte w swej Wissenschaftslehre przez zniesienie pojęcia rzeczy w sobie otworzył drogę dla nowej metafizyki. Schelling przekroczył stanowisko Kanta i Fichtego, zwłaszcza założenie zawarte w metafizyce moralności (metafizyce rozumu praktycznego), utrwalające sztywne przeciwieństwo przyrody i rozumu. Wg Schellinga, zasada rozumna tkwi u podłoża przyrody, w przyrodzie dochodzi do własnej świadomości.

W pracy Schellinga *System des transzendentalen Idealismus* (Je 1800) filozofia przyrody zyskała status samodzielnej dyscypliny jako niezbędne uzupełnienie i antyteza teorii wiedzy. Teoria wiedzy wykazywała że – ze względu na cel praktyczny (moralny) – ja ustanawia przyrodę jako nie-ja, natomiast filozofia przyrody przedstawiała, jak przyroda staje się ja. Schelling traktował obie dziedziny jako komplementarne. Obiektywna filozofia przyrody

i subiektywna filozofia transcendentalna wymagała nowej syntezy, zwieńczenia w systemie – Schelling wykorzystał w tym celu Kantowską *Kritik der Urteilskraft*, badającą estetyczną funkcję rozumu, która miała zapośredniczyć rozum teoretyczny i praktyczny. Ten kierunek poszukiwań zainspirował ruch romantyczny w Niemczech, za pośrednictwem F. Schillera, który popęd gry (Spieltrieb) uznał za najwyższą realizację człowieczeństwa, pojednanie popędu materii (Stofftrieb) i popędu formy (Formtrieb). Idealizm transcendentalny miał być teorią ja, filozofia przyrody – teorią stawania się ja.

Nawiązując do Fichteńskiego przeciwieństwa świadomej i nieświadomej aktywności jaźni, Schelling wyodrębnił 2 szeregi świadomości: 1) teoretyczny, gdzie przewagę ma nieświadoma aktywność (nie-ja) – od wrażenia przez ogląd, refleksję i władzę sądenia aż do samoświadomości, gdzie ja pojmuje siebie i realizuje jako wola; 2) praktyczny z przewagą świadomej aktywności (ja) realizujący się jako rozwój wolności w historii, czyli urzeczywistnianie uniwersalnego porządku moralnego w federacji państw. Syntezą obu szeregów miała być sztuka.

W myśli Kanta i Fichtego pogodzenie rozumu teoretycznego i praktycznego jest postulatem, który nigdy nie może być zrealizowany w doświadczeniu. Nauka i moralność w swym rozwoju przez historię skazane są na progressus in infinitum. Wg Schellinga, funkcja estetyczna (geniusz) znosi to przeciwieństwo, realizując sztukę jako syntezę (równowagę) świadomej i nieświadomej aktywności ja. Sztuka jest najwyższym narzędziem w metafizycznej konstrukcji filozofii transcendentальной, ponieważ w niej jednoczy się świat przyrody i ducha. Wg Schellinga, estetyka stanowi zwieńczenie wszystkich dyscyplin filozofii jako metafizyczna teoria sztuki, która rozważa życie estetyczne w relacji do aktywności artystycznej. Zgodnie z metodą dialektyczną, estetyka rozwija się w dedukcję systemu sztuk, wśród których w szeregu realnym sytuowane są malarstwo i rzeźba, zaś w szeregu idealnym – poezja.

Niezadowolony z dotychczasowych ustaleń Schelling podjął w wyd. w 1801 w „Zeitschrift für speculative Physik” pracy *Darstellung meines Systems der Philosophie* próbę sformułowania systemu absolutnej tożsamości, zw. także realnym idealizmem. Filozofia, wg Schellinga, stanowi zamknięty system absolutnej totalności, ze swej istoty wytwarza przeciwieństwo wszystkich swych poszczególnych zadań, rozwiązując je, dochodzi do

harmonijnego pojednania (Versöhnung). Metoda dialektyczna zyskała inne znaczenie niż w myśli Fichtego. Schelling poszukiwał ugruntowania obu części filozofii: filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej w jednej nadrzędnej wspólnej zasadzie. Zasady tej nie nazywał za Fichtem absolutnym (czystym) ja, wybrał raczej Spinozański termin „absolut”. Przeciwieństwo przyrody i ducha zostało zinterpretowane jako komplementarne sposoby zjawiania się absolutu.

Ogląd intelektualny (intellektuelle Anschauung), od którego wychodził idealizm metafizyczny po Kancie, nie jest u Schellinga Fichteńskim oglądem własnej aktywności ja, lecz oglądem absolutu. Skoro oglądający duch skończony jest zjawiskiem absolutu, można uznać, że absolut ogląda w nim samego siebie jako tożsamość podmiotu i przedmiotu, szeregu idealnego, czyli ducha, i szeregu realnego, czyli przyrody. Absolut jako indyferencja obu przeciwstawnych określeń zawiera możliwość własnego zróżnicowania, może rozwijać siebie w system różnorodnych zjawisk skończonych. W absolicie przeciwieństwa znoszą się wzajemnie, zaś w zjawiskach poszczególnych istnieje różnica z ilościową przewagą jednego bądź drugiego bieguna – podmiotowego lub przedmiotowego, idealnego lub realnego, ducha lub przyrody. Rezygnując ze statycznej koncepcji absolutu Spinozy, wyrażającego się w rozciągłości i myśleniu, Schelling przyjmował dynamiczną koncepcję rozumu absolutnego, który rozwija się w dwóch szeregach: w jednym przeważa moment realny, w drugim – idealny. W Schellingiańskiej teorii potencji (stopni) rozwoju za najbardziej skrajny biegun szeregu realnego uznano materię (przestrzeń), drugą potencję tworzy światło, trzecią – organizm. W szeregu idealnym jego skrajny biegun tworzy moralna samoświadomość, następnie rozum teoretyczny podporządkowany temu, co nieświadome, wreszcie – aktywność estetyczna, której rezultat ma charakter idealno-realny.

W żadnym z tych szeregów absolut nie osiąga swego pełnego przedstawienia; nawet w ludzkim organizmie przeważa moment fizyczny, w najlepszym dziele artysty – przeważa idealny. Ostateczna synteza rozumu absolutnego nie jest możliwa w żadnym poszczególnym zjawisku. Synteza ta jednak musi być zrealizowana w totalności wszystkich zjawisk, czyli w uniwersum; tu absolut przywraca swą tożsamość w całej pełni swych zróżnicowań. Universum – absolutna jedność szeregu realnego i idealnego, jest

zarazem najdoskonalszym z wszystkich organizmów i najdoskonalszym dziełem sztuki. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (Je 1802). W Schellingańskim systemie tożsamości, zw. także idealizmem absolutnym (idealizmem realnym), pobrzmiewa nie tylko wpływ Schillera, ale i Platona w tej interpretacji, którą utrwaliło za neoplatonizmem średniowiecze i myśl nowożytna. Teoria potencji absolutu została przekształcona w teorię idei; potencje świata empirycznego nie są bezpośrednimi zróżnicowaniami absolutu, lecz urzeczywistnieniami idei, w które boskość różnicuje się w oglądzie siebie samej (intellektuelle Anschauung). Boskość ogląda siebie w ideach oraz realizuje je w obiektywnych zjawiskach przyrody i historii. W potencjach świata empirycznego realny i idealny szereg są sobie równe, mają charakter wtórny wobec pierwotnego świata idei – wzorców myślanych w Bogu. Absolut sam w sobie zostaje nazwany absolutną tożsamością w tym sensie, że jest zarazem nieskończony w ideach i skończony w obu formach zjawiskowych. Schelling podkreślał, że wszelkie rozróżnienia tego, co realne i tego, co idealne istnieją tylko dla świadomości empirycznej, w świadomości absolutnej (w oglądzie intelektualnym) dokonuje się neutralizacja wszelkich różnic.

Kolejną modyfikacją stanowiska Schellinga jest filozofia wolności (*Philosophie und Religion*, T 1804; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Mn 1809). Jej przesłanki zawarte były już w systemie tożsamości, zwł. w odróżnieniu absolutu samego w sobie od „drugiego absolutu”, czyli Boskich potencji jako idei myślanych w Bogu oraz jako realnych zjawisk w przyrodzie i historii. Wg Schellinga, odpadnięcie (Abfall) idei od Boga, przez które świat (natura naturata) powstał w swej realności, nie daje się pojąć z istoty Boga. Geneza tego, co skończone, jest faktem pierwotnym (Urtatsache), niemożliwym do wydedukowania z absolutu. Polega on na absolutnie wolnym (spontanicznym) dążeniu idei do własnego usamodzielnienia się wobec absolutu, co w języku religii nazywane jest upadkiem, grzechem bądź wyobcowaniem. Pobrzmiewa tu inspiracja myśli Fichtego, zwł. pojęcia źródłowej aktywności (Urhandlung) ja. To, co nieskończone chce stać się skończone – przez usamodzielnienie się idei powstaje świat w jego odpadnięciu od boskości. Misteria upadku, oczyszczenia i zbawienia (powrotu) zawierają pełne objawienie (obiektywizację) boskości w świecie historycznym. Dopiero przez własne rozdwojenie absolut osiąga pełnię

swego rozwoju oraz doskonale poznanie siebie. Metoda dialektyczna staje się przydatnym narzędziem opisu całości procesu. Inspiracja transcendentalizmu została tu uzupełniona o wątki filozofii J. Boehme'go i F. X. von Baadera.

Podstawową tezą teozofii Schellinga jest konieczność odróżnienia zasady (Grund) lub natury Absolutu od jego pełnej rzeczywistej egzystencji, deus implicitus od deus explicitus; między obu punktami granicznymi musi być pojmowany świat samodzielnych poszczególnych rzeczy jako teleologiczny proces rozwoju boskości w sobie, z siebie, ku sobie. Początek tego rozwoju tworzy natura w Bogu (Urgrund, Ungrund, Abgrund), opisywana jako niezróżnicowane istnienie bezrozumne, nieświadome dążenie do objawiania (obiektywizowania) siebie. Wg Schellinga, Bóg w tym samym akcie ustanawia siebie jako nieświadomą wolę i jako wolę racjonalną, co w języku teologii oznacza odwieczne rodzenie Syna przez Ojca. Obie zasady w Bogu samym w sobie są nieoddzielne, natomiast w zewnętrznym przejawianiu się Boga muszą być rozdzielone. Przez przeciwieństwo rozumu i ciemnego popędu powstaje świat, w którym rządzą obie zasady: rozum w swej prawidłowości, celowości i pięknie zjawisk oraz wola w nienasyconym popędzie, który wyciska piętno na wszelkim istnieniu. W przyrodzie wola indywidualna jest rządzona przez wolę uniwersalną, wyrażaną przez prawa; w człowieku wola indywidualna buntuje się przeciw woli uniwersalnej. Upadek grzeszny jest irracjonalnym, poprzedzającym czas, czynem charakteru inteligibilnego. Wraz z nim zaczyna się proces historyczny, czyli zadanie przewyciężenia woli indywidualnej przez wolę uniwersalną. Usamodzielniona wola indywidualna musi w sposób świadomy powrócić do relacji podporządkowania się woli ogólnej, która panuje nieświadomie w przyrodzie. Proces historii (w przeciwieństwie do przyrody) stanowi wyższe objawienie boskości, osiągnięcie celu, realizację deus explicitus, powrotu Boga do siebie samego.

W ostatnim okresie Schelling podjął krytykę racjonalizmu jako filozofii negatywnej (system Hegla, własny system tożsamości) oraz próbę sformułowania filozofii pozytywnej, która nie opiera się na dedukcji rozumu, lecz na doświadczeniu metafizycznym spokrewnionym ze świadomością religijną. Filozofia negatywna, skoncentrowana na świecie esencji-istot, nie dociera do porządku istnienia (egzystencji). Filozofia pozytywna wychodzi od Boga istniejącego, później podejmuje próbę opisu natury Boga; Bóg nie jest postulatem rozumu praktycznego ani bezosobowym porządkiem moralnym, ani

nawet Idea idei, lecz twórczym bytem osobowym, stwarzającym świat i odkupiającym go.

Filozofia pozytywna jest filozofią historyczną, traktuje o absolutnej, nierozumnej, nieskończonej zasadzie świata oraz o jej rozwoju w świecie rozumnym jako swoim przedmiocie. Rozwój świata jest tożsamy z rozwojem boskości. To, co poszczególne mity i objawienia ujmowały sukcesywnie w historii powszechnej jako poszczególne momenty istoty Boskiej, filozofia religii ogarnia w absolutnej dialektycznej syntezie wszystkich tych momentów. W absolutnym pojęciu chrześcijańskiego Boga-Trójcy zawiera się przewycięzenie woli nierozumnej (wiecznej natury) przez rozumną wolę objawioną. Możliwość przewycięzenia stanowi Bóg Ojciec, moc przewycięzenia – Bóg Syn, spełnienie przewycięzenia – Bóg Duch. Przez analogię do Trójcy Osób Boskich wyróżniał Schelling w historii chrześcijaństwa 3 okresy: epokę Piotra (katolicyzm – religię prawa i autorytetu), epokę Pawła (protestantyzm – religię wolności), przyszłą epokę Jana (religię miłości jako wyższą syntezę prawa i wolności).

PODSTAWOWE KIERUNKI FILOZOFII HEGLA. Hegel przeżył ewolucję od filozofii tożsamości do nowej formuły racjonalizmu innej niż przedkantowski racjonalizm dogmatyczny. Filozofia tożsamości nie potrafiła wyjaśnić, jak z absolutu (indyferencji ducha i natury, myśli i bytu) można wyprowadzić w procesie rozwoju wszystkie jego formy wraz z treściami rzeczywistości zjawiskowej (empirycznej). Warunkiem rozstrzygnięcia tej trudności było, wg Hegla, ujęcie absolutu jako rozwijającego się ducha – substancji, która staje się podmiotem. Hegel przypominał, że Kant podjął zasadniczy temat n. f. k., w jaki sposób formy świadomości w ogóle warunkują świat zjawisk odróżniany od niepoznawalnego świata rzeczy samych w sobie. W *Kritik der praktischen Vernunft* Kant przekroczył granice rozumu teoretycznego, wskazując na – odsłaniający się dla rozumu praktycznego – nadzmysłowy świat moralny, którego uczestnikami są podmioty-noumeny. W systemie tożsamości myślenia i bytu rozum teoretyczny ujmowany jest zarazem jako obiektywne prawo świata. Wg Hegla, poznanie nie ogranicza się do świata zjawisk, lecz obejmuje formy oraz treści ducha absolutnego. Kantowskie pojęcie graniczne intelektu intuitywnego przekształca się w metafizyczne rozważanie świata jako historii koniecznego rozwoju absolutu. W miejsce filozofii rozsądku (Verstand),



respektującej reguły logiki formalnej, Hegel wprowadził spekulatywną filozofię rozumu (Vernunft), konstruowaną za pomocą metody dialektycznej.

Wg Hegla, poznanie absolutu dokonuje się w pracy pojęcia, nie przez ogląd intelektualny. Pod wpływem Fichteńskiej Wissenschaftslehre Hegel uznawał negatywność za metafizyczną zasadę rozwoju, odnoszoną do całości wszystkiego, co istnieje. Hegłowska metoda dialektyczna nawiązywała także do odnowionej w romantycznej filozofii przyrody mistycznej idei coincidentia oppositorum. Każde pojęcie z koniecznością metafizyczną przekształca się w swe przeciwieństwo, umożliwiając w fazie następnej wyższy etap rozwoju, czyli dialektyczną syntezę przeciwieństw, która ponownie prowokuje swą antytezę; rozwój ten prowadzi do osiągnięcia syntezy ostatecznej. Nie jest to tylko proces myślenia filozoficznego, lecz także realny rozwój całej rzeczywistości.

Hegel utożsamiał logikę i metafizykę. Konieczne formy, które duch wytwarza w swej wewnętrznej dialektyce, są kategoriami rzeczywistości, mają sens obiektywny, nie zaś subiektywny. Wg Hegla, absolut zawiera w swych kategoriach idealną możliwość wszystkich rzeczy, cały zaś proces rozwoju świata polega na tym, że możliwość ta znajduje urzeczywistnienie w postaciach przyrody i ducha; dopiero wtedy idea staje się doskonałą rzeczywistością.

Wg triadycznego podziału systemu Hegla, logika traktuje o idei jako bycie w sobie samym przed powstaniem przyrody i ducha skończonego; filozofia przyrody – o idei w jej innobytcie, czyli w przyrodzie, filozofia ducha skończonego – o idei jako bycie w sobie i dla siebie, czyli o duchu. Każda z tych części dzieli się wewnętrznie wg triady narzuconej przez schemat dialektyczny. Hegel sądził, że na drodze myślenia spekulatywnego można skonstruować pojęcie całości, zawierające wszystkie sprzeczne określenia, rozwijane jednostronnie w poszczególnych etapach procesu rozwojowego; wszelka różnorodność treści empirycznej zostaje podporządkowana schematowi dialektycznemu. W przeciwieństwie do Kanta i Fichtego, którzy uważali absolutny ideał wiedzy ludzkiej za postulat niemożliwy do zrealizowania, Hegel przyjmował tezę o samopoznaniu absolutu w skończonych umysłach ludzkich.

Teoria Hegla tworzy zwieńczenie n. f. k. jako dialektyczna synteza (Aufhebung) różnych wątków jednostronnie akcentowanych w dotychczasowej

historii myśli. Opowiadając się za naukową formą poznania, wyrażonego w pojęciach, Hegel szkicował gigantyczny proces rozwoju od świadomości potocznej do filozoficznej (*Phänomenologie des Geistes*, Bam 1807; *Fenomenologia ducha*, I–II, Wwa 1963–1965, 2002). Przez odkrywanie sprzeczności oraz próbę ich przewyciężenia (zmediatyzowania) realizowany jest w sposób konieczny cel rozwoju, czyli samowiedza. Uznając analogię między rozwojem jednostki i gatunku ludzkiego, Hegel zderzał ze sobą płaszczyznę teoriopoznawczą i psychologiczną, historyczno-filozoficzną i historyczno-kulturową. Ukazywał, że każdy następny stopień świadomości zawiera pełną świadomość treści stopnia poprzedniego. Wg Hegla, proces rozwoju kończy się w filozofii, w niej bowiem zostaje osiągnięta doskonała tożsamość świadomości ze swą treścią.

Cała odyseja rozumu przebiega przez 3 stopnie: świadomość przedmiotu, samoświadomość i rozum. Proces ten rozpoczyna się od pewności zmysłowej, prowadzi przez postrzeżenia do rozsądkowego ujęcia rzeczy. W drugim etapie wykształca się samoświadomość, która odnosi się do świata zewnętrznego – najpierw jako moc destrukcyjna, później jako moc kształtująca i twórcza; z obcego sobie świata powraca do swej wolności w formie stoickiej, później popada w zwątpienie i poddaje się autorytetowi historycznemu. Następuje przejście do trzeciego etapu – rozumu (Vernunft), czyli świadomości wspólnoty.

Hegel ukazywał, jak rozum obserwujący szuka praw świata obiektywnego, lecz rozpoznaje tylko swoje własne formy; jak przemienia się w podmiot praktyczny, osiągając zrozumienie panowania rozumu jako mocy obiektywnej w fenomenie etyczności. Jego czystą formą jest życie w starożytnej Grecji – podporządkowanie się jednostki wspólnocie państwa. W dalszej fazie rozwoju pojawia się konflikt jednostki i gatunku; ogólność jako samoświadomość uniwersalnego prawa zostaje zakwestionowana przez jednostkę; rozpoczyna się walka kultury i wiary, charakterystyczna dla Oświecenia; dialektyka banalnej użyteczności i moralnej genialności doprowadza do światopoglądu moralnego oraz do religii. Fenomenologia ukazuje religię jako trzecią formę rozumu rozwijającą się jako religia natury, religia sztuki i religia objawiona (jawna); w niej nastąpiło rozpoznanie (na etapie wyobrażenia) jedności wszelkich rzeczy skończonych z duchem nieskończonym. To, co religia ujmowała w wyobrażeniu (Vorstellung),

filozofia powinna ująć w postaci pojęcia. W analogii do dialektycznych stopni rozwoju zostały scharakteryzowane postaci świata antycznego, średniowiecznego i kultury nowożytnej. Zamierzeniem Hegla było pokazanie procesu stającego się samopoznania ducha absolutnego, który we wszystkich koniecznych formach doświadczał różnych stron własnej istoty oraz rozwijał bogactwo własnych możliwości. Ludzka samoświadomość jest duchem świata, który przychodzi do siebie samego; rozwój ducha ludzkiego jest samopoznaniem ducha świata. Hegel wyciągnął ostateczną konsekwencję z Fichteńskiej destrukcji rzeczy samych w sobie, przekształcając konstrukcję ludzkiego rozumu, która dla Kanta była pierwotnym przedmiotem poznania filozoficznego, w konstrukcję rozumu świata.

Logika Hegla (*Wissenschaft der Logik*, I–II (I/1–2), Nü 1812–1816; *Nauka logiki*, I–II, Wwa 1967–1968) pokazywała proces rozwoju kategorii od bytu przez istotę do pojęcia, stanowiącego syntezę bytu i istoty. Kategorie nie są – jak u Kanta – formami aktywności intelektu, lecz obiektywnymi postaciami życia świata. Wprawdzie logika, wg Hegla, nazywana jest „królestwem cieni rzeczywistości”, jednak w ruchu myślenia abstrakcyjnego pojawiają się schematy wszelkiego życia realnego w przyrodzie i w historii powszechnej. Logika dialektyczna Hegla (rozwijająca wraz z formami bogactwo treści poznania) różniła się od logiki transcendentalnej Kanta, która przedmiotem namysłu czyniła aprioryczne formy myślenia, uzyskujące swój sens tylko w odniesieniu do treści niezależnych od podmiotu. Hegel nawiązywał do Fichteńskiej teorii wiedzy, która rekonstruowała dialektyczny rozwój poszczególnych kategorii, wywodzonych z jednej naczelnej zasady, aż do uzyskania pełnego systemu filozoficznego.

Punktem wyjścia Heglowskiej logiki jest abstrakcyjne (nieokreślone w aspekcie treściowym) pojęcie bytu, które przechodzi w pojęcie niebytu, prowadząc do syntezy obu przeciwstawnych pojęć w pojęciu stawania się. Rekonstruując konieczny ruch kategorii jakości, ilości i miary, Hegel uzyskiwał pojęcie istoty (Wesen). Istota rozważana jest jako byt w sobie (wg logicznych praw tożsamości, różnicy i racji dostatecznej); jako zjawisko, charakteryzujące się przeciwieństwem treści i formy, całości i części, tego, co wewnętrzne i zewnętrzne, rzeczy i akcydensów, racji i następstwa; wreszcie jako rzeczywistość – synteza przeciwstawnych momentów tej samej istoty. Hegel wyodrębniał w rzeczywistości 3 momenty: możliwość, rzeczywistość w

węższym sensie i konieczność oraz odpowiednio 3 główne relacje: substancjalność, przyczynowość i wzajemne oddziaływanie. Syntezą bytu i istoty jest, wg Hegla, pojęcie, które rozwija się jako pojęcie subiektywne w trzech formach: pojęcia w węższym sensie tego słowa, sądu i wniosku, jako pojęcie obiektywne (mechanizm, chemizm i teleologia organiczna), wreszcie jako idea (życie, poznanie i absolutna idea).

Hegłowska filozofia przyrody, traktująca o idei w jej innobytcie, nawiązuje do tez Schellinga (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hei 1817, B 1849<sup>4</sup>; *Encyklopedia nauk filozoficznych*, Wwa 1990). Wprawdzie ogólne formy oraz prawa dają się wywieść z rozwoju idei, są w niej zawarte jako możliwości, jednak treści szczegółowe przyrody nie wynikają z dedukcji, stanowią czynnik irracjonalny (królestwo przypadkowości). Funkcje wymykającego się rozumowi czynnika można porównać z Kantowskim wątkiem pobudzania przez rzeczy same w sobie, lub z Fichteańską ideą – pozbawionego racji – samoograniczania jaźni. Kreśląc stopnie procesu teleologicznego przyrody w ich dialektycznym związku (mechanika, fizyka i organika), Hegel nawiązywał do Schellinga, akcentował, że pojęcie gatunku nie uzyskuje w żadnej jednostce swej pełnej i czystej reprezentacji. Każda jednostka zawiera moment przypadkowości oraz nieadekwatności wobec idei, to stanowi rację jej przemijania. Pojęcia gatunku nie są, wg Hegla, czystymi formami istniejącego dla siebie świata, jak w myśli Platona, są – podobnie jak u Arystotelesa – idealnymi siłami, które determinują istnienie empiryczne ku określonej celowi. Idea entelechii zostaje uzgodniona z Fichteańską koncepcją, wg której ideał (powinność) niemożliwy do zrealizowania zawiera w sobie zasadę wszelkiej realności. Idea z obszaru swego innobytu (przyrody) powraca do siebie samej w obszarze ducha.

Hegłowska filozofia ducha dzieli się – wg schematu triady – na filozofię ducha subiektywnego (indywidualnego), obiektywnego (ogólnego) i absolutnego (boskiego). Duch subiektywny stanowi temat badań psychologii w szerokim sensie słowa. W jej zakres wchodzi: antropologia, która rozważa rozwój ducha od rozumienia siebie jako entelechii ciała organicznego aż do uzyskania świadomości; fenomenologia, która śledzi proces przechodzenia świadomości zmysłowej w samoświadomość i rozum, psychologia w węższym znaczeniu – rozwój rozumu w aspekcie teoretycznym (jako inteligencji), praktycznym (jako woli) oraz jako jedność rozumu teoretycznego i

praktycznego – czyli moment przejścia do ducha obiektywnego (ponadindywidualnego).

Duch obiektywny obejmuje wszystkie instytucje społeczne: prawo, moralność i etyczność. Chodzi tu o pojmowanie zewnętrznych form rozwoju, w których realizuje się wolność ducha w rzeczywistym życiu ludzi. Najniższą formą jest abstrakcyjne (formalne) prawo: własności, umowy i prawo karne. Zewnętrznym formom ducha obiektywnego (legalności w rozumieniu Kanta) przeciwstawiona zostaje moralność (Moralität), która dotyczy form wewnętrznych, traktuje o procesach ducha subiektywnego, podporządkowującego swą wolę duchowi obiektywnemu. Przewyciężając subiektywizm filozofii etycznej Kanta i wczesnego Fichtego, Hegel akcentował, że zasada etyki musi być szukana ponad jednostką. Z podmiotu indywidualnego nie można wywieść świadomości moralnej i prawodawstwa moralnego; ich korzenie są w relacji, w której jednostka podporządkowuje się rozumowi ogólnemu.

Istota ducha obiektywnego spełnia się w syntezie legalności i moralności, zw. przez Hegla etycznością; ogarnia te instytucje życia ludzkiego, które realizują rozum gatunkowy w zewnętrznym życiu wspólnotowym, opartym jednak na przekonaniu moralnym. Podstawową formą etyczności jest rodzina, drugim stopniem etyczności – społeczeństwo obywatelskie, trzecim (syntetycznym) – państwo, umożliwiające jednostkom ludzkim realizację uniwersalnej aktywności kulturowej, czyli ducha ogólnego. Prawdziwe urzeczywistnienie idei państwa nie dokonuje się jednak, wg Hegla, w pojedynczym państwie, lecz w rozwoju historycznym całej ludzkości. W historii powszechnej duch świata rozwijał się w różnych formach pojedynczych duchów narodu. W każdym etapie dziejów przewodził inny naród, realizujący w swym życiu tę treść, którą uchwycił duch świata w sobie samym na danym stopniu rozwoju (Wschód, Grecja, Rzym, świat germański). Hegel był przeciwnikiem historiograficznego i pragmatycznego ujęcia historii, realizował filozoficzną koncepcję historii, koncentrując się na rozumieniu koniecznych form rozwoju ducha ogólnego.

Duch ogólny, którego poszczególne określenia treściowe urzeczywistniły się w rozwoju historycznym, ujęty w swej totalności i jedności staje się duchem absolutnym. Sztuka uchwytytuje absolut w oglądzie, religia – w wyobrażeniu, filozofia – w pojęciu. W historii sztuki Hegel (pod wpływem

Schillera) wyróżniał 3 formy podstawowe: sztukę symboliczną, która przeczuwa ideę w zjawisku; sztukę klasyczną, przedstawiającą naiwną jedność idei i zjawiska; sztukę romantyczną, która na nowo jednoczy uświadomione przeciwieństwo idei i zjawiska. Również struktura triadyczna charakteryzuje, wg Hegla, rozwój religii: orientalna religia przyrody, religia duchowej indywidualności (żydowska, gr., rzymska), religia absolutna (chrześcijańska). Bóg zjawia się w postaci Trójcy jako duch absolutny. Nawiązując do myśli G. E. Lessinga, Hegel stwierdzał, że Bóg jako Ojciec jest wieczną ideą, która rozwija się w świecie, jako Syn jest ideą uświadomioną w wyobrażeniu jedności Syna z Ojcem, jako Duch jest ideą realizującą się jako ogólny duch gminy we wspólnocie zewnętrznej i wewnętrznej.

Najwyższą formą ducha absolutnego jest – w ocenie Hegla – filozofia, której zadaniem jest rozumienie idealnej konieczności rozwoju systemów filozoficznych. Konieczność ta polega na tym, że jednostkowe momenty, które dopiero w syntezie konkretnej wytwarzają pojęcie ducha absolutnego, w rozwoju myślenia pojęciowego uzyskiwały swe obowiązywanie w porządku sukcesywnym. Systemy filozofii muszą z jednej strony odpowiadać kategoriom logiki, zawierającym abstrakcyjne upowszechnienie treści ducha boskiego, z drugiej – muszą zawierać w sobie świadomość istotnej treści tych okresów historii kultury, z których same powstały. Wynika stąd, że każdy system jest zarazem prawdziwy (wydobywa pewien aspekt absolutu) i nieprawdziwy (ponieważ jednostronnie akcentuje dany aspekt, nie uwzględniając innych aspektów). Hegel szkicował stopniowy rozwój filozofii od tego, co najbardziej abstrakcyjne (czysty byt eleatów, stawanie Heraklita, byt dla siebie atomistów), przez istotę Platona i pojęcie Arystotelesa do świadomości kartezjan, samoświadomości Kanta i Fichtego, wreszcie do idei tożsamej z substancją w filozofii Schellinga i we własnej filozofii. Wg Hegla, jego system filozoficzny stanowi dialektyczną konkretną syntezę wszystkich treści (momentów), jednostronnie akcentowanych w historii filozofii.

K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, I–X, St-Hei 1854–1877, Hei 1946<sup>6</sup> (zwł. rozdz. IV–VIII); W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, I–II, Fr 1878–1880, L 1922<sup>8</sup> (zwł. rozdz. II); K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, II: *Philosophie der Neuzeit*, L 1903, 1955<sup>9</sup>; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der*

neueren Zeit, III: *Die nachkantischen Systeme*, B 1920; R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I–II, T 1921–1924, 1977<sup>3</sup>; N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I–II, B 1923–1929, 1974<sup>3</sup>; H. Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, Mn 1929, 1967; B. A. G. Fuller, *A History of Philosophy*, NY 1938 (*Historia filozofii*, I–II, Wwa 1963–1967); Copleston HPh I–VIII; J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, I–II, Fr 1949–1952, 1991<sup>14</sup> (zwl. rozdz. II: *Neuzeit und Gegenwart*); J. Fischl, *Geschichte der Philosophie*, III: *Aufklärung und deutscher Idealismus*, W 1950; H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung*, IV–V, Wü 1950; W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, St 1955, Pfullingen 1975<sup>2</sup>; T. Kroński, *Rozważania wokół Hegla*, Wwa 1960; J. Borgosz, *Klasyczna filozofia niemiecka*, Wwa 1966; M. Buhr, *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, L 1972; M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Wwa 1977; M. Żelazny, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim. (Od Kanta do Nietzschego)*, To 1986; Z. Kuderowicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Wwa 1989; L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, F 1992; M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Wwa 2000; R. Kühn, *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel*, St 2004; J. S. Hendrix, *Aesthetics and the Philosophy of Spirit. From Plotinus to Schelling and Hegel*, NY 2005; B. Minnigerode, *Das Ding an sich in der Kant'schen, Fichte'schen und Hegel'schen Philosophie*, Es 2005; J. Yorikawa, *Die System der Philosophie und das Nichts. Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Fr 2005.

*Honorata Jakuszko*