

Józef Piórczyński
Uniwersytet Łódzki

FILOZOFIA TOŻSAMOŚCI SCHELLINGA PIERWSZE WERSJE

„W 1801 r. Schelling uznał — pisze Ryszard Panasiuk — że jego myśl dojrzała do wyrażenia w postaci systemu. Uświadomił sobie mianowicie, że to, co dotychczas uprawiał jako dwie odrębne dyscypliny — filozofię przyrody i filozofię transcendentálną — ma wspólną podstawę i da się połączyć w jednolitą strukturę myślową przez przyjęcie, jak to uczynił jego dotychczasowy mistrz Fichte — jednej zasady wyjściowej” (Panasiuk 1987, s. 59). Sam Schelling idzie jeszcze dalej w ujęciu swojej twórczości filozoficznej. Twierdzi mianowicie, że jego właściwa filozofia, łącząca filozofię natury i filozofię transcendentálną czy też czyniąca je dwoma wyrazami siebie samej, dwoma opracowaniami z dwu różnych punktów widzenia, została przez niego już wcześniej przygotowana — co zresztą dla niektórych, jak miernia, nie było tajemnicą — i teoretycznie wykoncypowana, a teraz, w 1801 r. W *Darstellung meines Systems der Philosophie*, zostaje przedstawione to, co jest przez niego samego rzeczywiście wyznawaną nauką (Schelling 1855–1861, IV, ss. 107–109). Trudno wszelako zaakceptować takie wyjaśnienie Schellinga. Jego nowa filozofia, system tożsamości, jest radykalnym przekreśleniem transcendentalizmu, którego zresztą zwolennikiem — jak sądzą niektórzy badacze — nigdy nie był, stale bowiem ześlizgiwał się na płaszczyznę ontologiczną. Także ujęcie filozofii przyrody nie kierowało go ku rozwiązaniu, które obrał w filozofii tożsamości — zresztą pogląd Schellinga na przyrodę nie zmienił się istotnie po sformułowaniu tej filozofii, z wyjątkiem ostatniego okresu jej wyznawania. Natomiast niektórzy badacze zastanawiają się, jak i czy w ogóle można na gruncie filozofii tożsamości mówić o przyrodzie jako całości rzeczy naturalnych, jako czymś realnym, tzn. sugerują oni lub wręcz wyraźnie twierdzą, że system tożsamości jest akosmizmem.

Stanowisko filozofii tożsamości zajmował Schelling od 1801 r. do 1809 r., choć okres jej właściwego formowania się przypada na lata 1801–1804. W tym czasie bowiem Schelling wprowadza do swoich kolejnych rozpraw nowe

poglądy i koncepcje, zmieniając i modyfikując w różnym zakresie stare rozwiązania — jest to okres twórczej pracy nad filozofią tożsamości. Po roku 1804 Schelling w różnych pismach wraca do swoich poglądów obecnych w pismach powstałych przed tym rokiem, przywołując te z nich, które akurat najlepiej odpowiadały jego aktualnym rozważaniom. Po 1804 r. nie ma on już tak wyostrojonej świadomości, czym jest jego własna filozofia tożsamości, tzn. czerpie z całego dorobku z lat 1801–1804 w sposób — można powiedzieć — swobodny. Ostatnią jego rozprawą, w której występuje wyraźne, ale mało precyzyjne nawiązanie do tamtego okresu, jest pismo o wolności z 1809 r. Chodzi tu o obecną w tym piśmie wieloznaczną, stwarzającą różne możliwości interpretacji koncepcję *Ungrund* jako indyferencji, która jest „odcięta od wszelkich przeciwieństw istotą” (Schelling 1856–1861, VII, s. 406). Niedopracowanie filozofii tożsamości w rozprawie o wolności jest zauważalne choćby w tym, że Schelling nie potrafi wyjaśnić, jak z *Ungrund* powstaje realność, która jest przedmiotem rozważań w tej rozprawie.

Dwa podstawowe, najbardziej systematyczne pisma Schellinga z zakresu filozofii tożsamości to wspomniana już *Darstellung meines Systems der Philosophie* z 1801 r. i *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* z 1804 r. To ostatnie stanowi najlepiej dopracowane i rozwinięte dzieło Schellinga. W niniejszym opisie zajmiemy się owym pierwszym pismem z 1801 r. oraz dialogiem *Bruno* z 1802 r., bowiem opracowana w nim teoria idei została skonfrontowana i połączona z teorią zawartą w *Darstellung...*, przez co powstało najbardziej kompletne i przemyślane dzieło, jakim jest właśnie *System der gesamten Philosophie...* Innymi słowy, przedstawiamy w tym opracowaniu te koncepcje Schellinga, które on wykorzystał do ostatecznego sformułowania swojej filozofii tożsamości.

Trzeba tu jeszcze dodać, że język, jakim posługuje się Schelling w swoich pismach z zakresu filozofii tożsamości, jest — na co zwrócił uwagę na przykład Ryszard Panasiuk (1987, s. 70) — w porównaniu z pismami Schellinga z innych okresów jego twórczości nadzwyczaj ubogi, tak, że pisząc o systemie tożsamości niekiedy nie da się tego zrobić, nie powtarzając nieomal dosłownie wyrażenia samego Schellinga. Można to zauważyć w wielu poświęconych mu pracach. Język filozofa ujawnia swoje niedostatki w tych punktach, którym stawiane są zarzuty: jego teoria jest w wielu miejscach niedopracowana, bo wyrażający ją język nie pozwala na rozstrzygnięcie pewnych jej problemów, jako że w jego obrębie nie daje się wykształcić pojęć umożliwiających na przykład opis przejścia od absolutu do tego, co skończone, albo też jeżeli Schelling dokonuje opisu tego przejścia, robi to wbrew uprzednio przyjętym przez siebie rozwiązaniom. Widać to już — jak się niebawem okaże — w samym punkcie wyjścia Schellingiańskiej konstrukcji systemu tożsamości.

Jest nim absolutny rozum jako indyferencja podmiotu i przedmiotu. Schelling, jak sam mówi, nie „usprawiedliwia” sposobu postępowania, które ustana-

wia początek nowej filozofii, lecz chce raczej pobudzić do refleksji nad tym, czym jest rozum. Chodzi mu o rozum jako coś ponadpodmiotowego i ponadprzedmiotowego, o rozum jako najwyższą i pierwszą realność, punkt, poza który namysł filozoficzny wznieść się nie może. Schelling prezentuje zatem postępowanie, które pozwala dotrzeć do owej bezwarunkowej rzeczywistości, co oznacza zarazem negację filozofii, dla której ostatecznym punktem odniesienia jest relacja podmiot — przedmiot. Właściwie owa operacja, o którą chodzi Schellingowi, wyprowadza poza tradycyjnie pojmowaną filozofię. Dojście do absolutnego rozumu wymaga więc abstrakcji od tego, co dokonuje abstrakcji, czyli od tego, co myślące — od myślącego podmiotu — przez co rozum zostaje wyzuty z wszelkich treści podmiotowych. Tym samym rozum przestaje być tym, co obiektywne, przedmiotowe, pomyślane, bo wyrażenia te mają sens jedynie wobec tego, co myślące i podmiotowe, a to zostało już uprzednio zniesione. Przeto to, co powstaje w rezultacie owego dokonanego procesu abstrakcji, jest „totalną indyferencją tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe”, bytem w sobie wolnym od wszelkich konotacji podmiotowo — przedmiotowych (Schelling 1856–1861, IV, s. 114).

Jest znamienne, że we wszystkich pozostałych, tj. późniejszych wersjach filozofii tożsamości Schelling nie powraca do tego sposobu wyprowadzania pierwotnej realności. Można by to tłumaczyć tym, że rezygnuje on z uznania owego bytu w sobie za rozum, choć Schelling nie wypowiada się nigdzie wprost na ten temat. Wszelako w owych późniejszych pracach charakterystyka bytu w sobie jako czegoś ani podmiotowego, ani przedmiotowego zostaje zachowana i współwystępuje wraz z innymi. Naszym zdaniem, rezygnacja Schellinga z ujęcia pierwotnej realności jako absolutnego rozumu i ze sposobu dojścia do niego wynika z dwu powodów. Pierwszy został wyraźnie sformułowany w *System der gesamten Philosophie...* z 1804 r.: otóż absolut w sensie właściwym musi być tym, co bezwarunkowe, absolutnie pierwsze, musi poprzedzać wszystko inne, wszelkie myślenie, wszelką samowiedzę. I dlatego odrzuca Schelling sposób dochodzenia do absolutu obecny w *Darstellung...*: absolut jest tam pomyślany jako coś, do czego się dochodzi, jako coś, co uzyskuje się na drodze myślowego wywodu, jednym słowem, absolut jest rezultatem. Zarówno ten sposób dochodzenia do absolutu, jak i samą teorię absolutu tak zbudowaną nazywa Schelling dogmatyzmem (Schelling 1856–1861, VI, ss. 150 i n.). Mając na uwadze owe ustalenia Schellinga, można powiedzieć, że jego filozofia tożsamości zawarta w *Darstellung...* z 1801 r. była obciążona rysem dogmatyzmu, toteż Schelling musiał się wyrzec tej swojej konstrukcji absolutu. Drugi powód odstąpienia od tej dogmatycznej drogi dochodzenia do absolutu wynika z tego, że owo dochodzenie było w jakiejś mierze nawiązaniem, choć nie powtórzeniem, do procedur fichteńskich. A w roku 1801 Schelling był znacznie bliższy Fichtemu niż w roku 1804, co daje się zauważyć choćby w *Darstellung...* z 1801 r., gdzie Schelling mówi, że jego własna filozofia jest

idealizmem „pomyślanym w obiektywnym znaczeniu”, podczas gdy filozofia Fichtego stanowi idealizm „w subiektywnym znaczeniu” (Schelling 1856–1861, IV, s. 109). Można by zauważyć, że różnią się one między sobą kierunkami, w jakich zmierza refleksja zarówno w jednym, jak i w drugim wypadku.

Schelling statuuje po spinozjańsku pojęty jeden jedyny byt, który wszystko sobą ogarnia, poza którym nic nie istnieje. Absolutny rozum jest jeden i nieskończony, obejmujący wszelki byt, o ile ten jest bytem w sobie. Nie ma zatem niczego wobec niego zewnętrznego, co mogłoby stanowić podstawę tego, czym jest. Jest tym, czym jest, z siebie i w sobie. Jest równy sobie samemu, nie ma w nim nic, co by go wewnątrz, w nim samym różnicowało, powodowało, że coś różni się w nim od czegoś innego. Jedność rozumu jest absolutna. Ta równość rozumu z sobą samym sprawia, że jego najwyższym prawem jest prawo tożsamości — jedyna wieczna prawda sama w sobie (Schelling 1856–1861, IV, ss. 115 i n.).

Twierdzenie $A = A$ ogólnie pomyślane nie mówi, ani że A w ogóle, ani że ono jako podmiot lub jako przedmiot istnieje. Lecz jedyny byt, który jest przez to twierdzenie ustanowiony, jest bytem absolutnej tożsamości, która dlatego jest ustanowiona całkowicie niezależnie od A jako podmiotu i od A jako predykatu (Schelling 1856–1861, IV, s. 117).

Absolutna tożsamość istnieje w sposób bezwarunkowy, jako wszystko zawierająca w sobie i przez siebie. Do istoty absolutnej tożsamości jako rozumu należy byt. Ich nieoddzielność od siebie — zgodnie z dowodem ontologicznym — uniemożliwia zniesienie absolutnej tożsamości — jedynego bytu w sobie, który nie ma niczego poza sobą. Wszelki byt w sobie stanowi absolutną tożsamość — Jedno.

Jedno jest prawdziwie wieczne, a zatem nic się w nim nie dzieje i dzieć nie może, bo dzianie się byłoby przekroczeniem wieczności, czyli wejściem w skończoność, wyjściem absolutnej tożsamości poza siebie, co na mocy tego, czym ona jest, jest absolutnie niemożliwe (Schelling 1856–1861, IV, ss. 118, 126). Schelling zarzuca dotychczasowej filozofii, że nie była w stanie uświadomić sobie owej podstawowej nauki o bycie absolutnym, o absolutnej tożsamości jako prawdzie, tj. prawdziwym bycie. Przeto błędem filozofii, z wyłączeniem, choć niezupełnym, filozofii Spinozy, było zapoznanie owej tezy, że „byt absolutnej tożsamości jest wieczną prawdą” (Schelling 1856–1861, IV, s. 118). Schelling formułuje to tak:

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 zaprzestała być absolutną tożsamością, i wszystko, co jest, nie jest, w sobie rozważane, nawet zjawiskiem absolutnej tożsamości, lecz nią samą, i ponieważ dalej naturą rzeczy jest rozważanie rzeczy tak, jak

one są w sobie, tj. o ile są one nieskończone — i samą absolutną tożsamością, przeto prawdziwa filozofia stanowi dowód, że absolutna tożsamość (to, co nieskończone) nie wystąpiła z siebie samej, i wszystko, co jest, o ile ono jest, jest nieskończonością samą, twierdzenie, które ze wszystkich dotychczasowych filozofów poznał tylko Spinoza, chociaż nie dostarczył na to w całości dowodu, ani nawet nie wypowiedział go tak wyraźnie, żeby nie był powszechnie w tym względzie źle rozumiany (Schelling 1856–1861, IV, ss. 119–120).

Wedle tej spinozjańskiej proveniencji monizmu Schellinga absolutna tożsamość jest jedyną prostą substancją. Oznacza to, że niemożliwa jest ontologia rzeczy skończonych. Innymi słowy, na gruncie takiej teorii znika cały świat natury, wszystko, co skończone, poszczególne, indywidualne, istniejące dla siebie; znika zatem wszystko, co nie jest bytem w sobie absolutnej niezróżnicowanej tożsamości. „Ze stanowiska rozumu — pisze Schelling — nie ma żadnej skończoności” (Schelling 1856–1861, IV, s. 119). Absolutna tożsamość — jak cytowano — nie występuje z siebie, bo jest taka właśnie nie z przypadku czy zewnętrznego przymusu, lecz ze swej istoty, a ponadto jako nieskończona nie może mieć niczego poza sobą. Jest absolutną pozytywnością, absolutną autoafirmacją. Jedno, które jest wszystkim tym, co jest, jest Jednym-Wszystkim w swojej absolutnej prostocie i niezróżnicowaniu. W tym sensie absolutna tożsamość nie jest negacją czegokolwiek, bo Jedno jako Jedno niczego negować nie może — po pierwsze dlatego, że negowanie ustanawia pewne różnice, odniesienia, relacje, tymczasem w Jednym takich zróżnicowań i relacji nie ma; po drugie zaś — jak powiedziano wyżej — jest ono absolutnie czystą pozytywnością, nie odnosi się zatem do jakiegokolwiek bytu poza sobą; takiego bytu zresztą nie ma. Gdyby absolutna tożsamość była negacją czegokolwiek, byłaby już do czegoś odniesiona, a przeto nie byłaby już sama w sobie, ani absolutna, ani absolutnie prosta. W gruncie rzeczy akosmizm jawi się, przynajmniej na razie, jako konsekwencja takiego ujęcia bytu. Istnieje bowiem tylko Jedno proste i nieskończone.

Sam Schelling, już jako autor głośnego pisma o wolności z 1809 r., mówił na wykładach stuttgartarckich w 1810 r., że Bóg spinozjański jest martwą substancją, którą należy ożywić, by właściwie pojmować Boga (Schelling 1856–1861, VII, ss. 443 i n.). Z pewnością nie myślał tak o Bogu Spinozy w 1801 r. I jeszcze kilka lat później. Leszek Kołakowski pisze, że nawet ci historycy i myśliciele, którzy nie uznawali Spinozy za ateistę tzn. nie traktowali substancji w jego ujęciu jako Boga tylko pozornego, mówili jednak o jego „martwocie”, podkreślając, że taki Bóg nie mieści się już w obszarze wiary i religii (Kołakowski 1958, ss. 328 i n.). Czy tak samo można mówić o bycie w sobie absolutnej tożsamości, prostej, totalnie homogenicznej substancji, o Bogu z systemu tożsamości Schellinga? Wszak jest to Bóg, który nie działa, któremu nie jest właściwe żadne ożywiający tchnienie, zasada życia itp. Jest wprawdzie rozumem

absolutnym, wszystkim, co istniejące w sobie, jako Jedno, ale to bycie rozumem poza ogarnięciem i zespoleniem wszystkiego w Jedno nie posiada w istocie żadnych innych treści, na przykład — co często się w tego typu koncepcjach zakłada — nie jest mu właściwa celowość, bo rygorystycznie pojęta prostota nieskończonego Jednego wyklucza wszelkie tego rodzaju determinacje za cenę bycia niezróżnicowanym Jednym-Wszystkim. Pełny, absolutnie doskonały byt jako jeden jedyny, jako czysta pozytywność, musi być martwy. Totalna jednorodność Jednego wyklucza jego aktywność, działanie, powodowanie. Taki ostatecznie spełniony byt jest bytem w sobie tego, co znieruchomiałe. W wiecznym byciu ciągle tym samym sobą nic się nie dzieje i dzieć nie może.

Powstaje zatem nieuchronnie pytanie o przejście od jedyne go bytu w sobie, absolutnej tożsamości, do świata rzeczy skończonych. Problem jest trudny do rozwiązania ze względu na nadzwyczaj rygorystycznie nakreśloną przez Schellinga nauką o wszechjedności. Skoro ze stanowiska absolutnego rozumu nie istnieje nic skończonego, skoro rozum ów jako Jedno nie ma żadnego udziału w tym, co skończone, w żaden sposób nie odnosi się do tego, co wielorakie, różnorodne, to jak może istnieć świat naturalny? Jak nieruchomy, niedziałający absolut jako Jedno samo w sobie może pozostawać w relacjach do tego, co skończone? Co ma znaczyć twierdzenie, że poza Jednym nie ma nic? Z pewnością owa nicość oznacza nieobecność poza Jednym bytu w sobie, bo ten jako taki — jak wiemy — jest Jednym. Można by przez ową nicość rozumieć pozorność wszystkiego, co jest poza absolutną tożsamością. Innymi słowy, wszystko, co nie jest Jednym jako bytem w sobie, jest ułudą, zatem naprawdę poza absolutnym rozumem nie ma nic. Schelling nie akceptuje takiego stanowiska. Jego obecne w dwu pierwszych pismach z zakresu filozofii tożsamości — *Darstellung...* z 1801 r. i dialogu *Bruno* z 1802 r. — rozwiązanie, które będzie rozwinięte i dopracowane w piśmie z 1804 r., głosi, że to, co uważamy za rzeczy w potocznym i filozoficznym rozumieniu, jest zjawiskiem, odbiciem, odbłaskiem absolutu (Schelling 1856–1861, IV, ss. 127, 270).

Wprowadzeniem do rozwiązania zagadnienia pochodzenia i sposobu istnienia rzeczy skończonych jest dokonane w *Darstellung meines Systems der Philosophie* odróżnienie istoty i bytu absolutnej tożsamości. Otóż to, co założone przez istotę absolutnej tożsamości, jest założone w sobie, należy zatem do absolutnej tożsamości jako takiej, tzn. jest nią samą, Jednym. Tak właśnie, jak już powiedziano, ma się z bytem absolutnej tożsamości, należy on do jej istoty, do tego, co w sobie, absolutnej tożsamości. Zgoła inaczej jest ujęte poznanie. Nie zawiera się ono w istocie absolutnej tożsamości, nie należy do niej tak, jak byt; poznanie nie jest zatem tym, co w sobie absolutnej tożsamości. Nie jest ono pochodną istoty absolutnej tożsamości, lecz stanowi formę jej bytu. Nie oznacza to wszelako, że poznanie wykracza poza absolutną tożsamość. Jako forma bytu absolutnej tożsamości poznanie jest nierozzerwalnie związane z bytem, nierozdzielne od niego, stanowiąc właśnie poznanie absolutnej tożsamości (Schelling

1856–1861, IV, s. 121). I jako takie, poznanie nie istnieje poza absolutną tożsamością. Forma bytu absolutnej tożsamości jest wedle Schellinga „równie pierwotna, jak jej byt i tak samo pierwotna, jak wszystko, co w tej formie jest założone” (Schelling 1856–1861, IV, s. 121). Zarazem jednak sens relacji między bytem a poznaniem Schelling doprecyzowuje w ten sposób, że poznanie jako takie nie jest pierwotne, ponieważ jest ono „pierwotnie bytem samym rozważanym podług formy” (Schelling 1856–1861, IV, s. 122).

Poznanie to jest zarazem samopoznaniem absolutnej tożsamości, albowiem „absolutna tożsamość istnieje tylko w formie poznania jej tożsamości z nią samą” (Schelling 1856–1861, IV, s. 122), tzn. stosownie do formy swojego bytu absolutna tożsamość poznaje siebie jako tożsamą z sobą. Ponieważ absolutna tożsamość jest nieskończona co do swego bytu, a poznanie jest formą tego bytu, zatem poznanie, tzn. samopoznanie absolutnej tożsamości jest nieskończone. Skoro zaś poznanie dochodzi do skutku wedle Schellinga jako odniesienie do siebie podmiotu i przedmiotu i skoro samopoznanie absolutnej tożsamości jest nieskończone, przeto nieskończony charakter ma także owo podmiotowo-przedmiotowe poznanie, tzn. podmiot i przedmiot muszą być nieskończenie ustanawiane (Schelling 1856–1861, IV, s. 123). Chodzi tu — przypominamy — nie o absolutną tożsamość ujętą co do jej istoty, lecz co do jej formy bytu, którą jest poznanie. I właśnie ta absolutna tożsamość dochodzi do skutku, ze względu na formę jej bytu, jako nieskończone konstytuowanie podmiotu i przedmiotu. Zatem absolutna tożsamość istnieje podług swojej formy jako nieskończona relacja podmiotowo-przedmiotowa.

Odróżnienie wzajemne podmiotu i przedmiotu od siebie zakłada ich odmiennność wobec siebie, to, że nie są one tym samym. Wszelako wiemy, że pod względem istoty, czyli ze względu na jakość, podmiot i przedmiot są tym samym. Wiemy nadto, że absolutna tożsamość, jako Jedno w sobie, Jedno-Wszystko, nie zawiera w sobie żadnych różnicowań. Nie tylko jakościowych, ale także ilościowych. Różnica może dojść do skutku tylko poza absolutną tożsamością i tylko różnica ilościowa, bowiem istotowa tożsamość podmiotu i przedmiotu zostaje zachowana zawsze. Żaden przedmiot ze względu na istotę nie różni się od podmiotu. Zatem zróżnicowanie relacji podmiotowo-przedmiotowych, czyli zróżnicowanie rzeczy może się dokonywać tylko w postaci różnicy ilościowej. W ten sposób Schelling dochodzi do pojęcia rzeczy. Rzecz jako taka nie jest więc bytem w sobie, ponieważ to, co jest bytem w sobie, należy do absolutnej tożsamości. Przeto rzecz ufundowana przez różnicę ilościową musi być zjawiskiem (Schelling 1856–1861, IV, ss. 123–125). Tej kwestii zjawiskowości rzeczy Schelling nie rozwija w *Darstellung meines Systems...*, a sam termin pojawia się w tej rozprawie bodaj trzy razy.

Tak więc niemożliwość jakościowego, co do istoty, rozróżnienia podmiotu i przedmiotu naprowadza Schellinga na koncepcję ich ilościowego rozróżnienia jako jedyne go sposobu wyartykułowania tego, czym są rzeczy, i zarazem

uratowania jedności bytu i jego przejawów. Ilościowa różnica dotyczy wielkości bytu, tzn. rzecz jako taka „jest ustanowiona z przewagą subiektywności (poznania) lub z przewagą obiektywności (bytu)” (Schelling 1856–1861, IV, s. 123). Jednostkowa rzecz jest ilościową różnicą tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. W formule $A = B$, wyrażającej poszczególną rzecz, przez A rozumie się to, co subiektywne, idealne, ograniczające, skierowane do wnętrza, negatywne — myślenie; przez B to, co obiektywne, realne, nieograniczone, pozytywne — nieskończoną rozciągłość, byt. Żaden z tych czynników nie istnieje w oddzieleniu, oba występują we wszelkiej jednostkowej istocie, a ich różnica ilościowa jest podstawą skończoności rzeczy.

Żaden jednostkowy byt nie jest jednak samoistny, każdy, jako skończony, odsyła do innego skończonego i w nim ma przyczynę swojego istnienia. Związek wzajemnego określania i warunkowania skończonych rzeczy ciągnie się w nieskończoność (Schelling 1856–1861, IV, s. 130). Każda z nich, jako określona różnica subiektywności i obiektywności, zakłada nieskończony szereg rzeczy. Skoro poznanie w systemie tożsamości dokonuje się jako ustanawianie podmiotu i przedmiotu, zatem muszą rzeczy, stanowiące ilościowo ustopniowany nieskończony szereg upostaciowań podmiotu i przedmiotu, być formami samopoznania absolutu, modyfikacjami absolutnej tożsamości. „Każdy pojedynczy byt — pisał Schelling — jest jako taki określoną formą bytu absolutnej tożsamości, ale nie jest bytem samym, który istnieje tylko w totalności” (Schelling 1856–1861, IV, s. 131). Albo inaczej: „Każdy pojedynczy byt jest określony przez absolutną tożsamość, nie o ile ona po prostu jest, lecz o ile ona jest w formie określonej różnicy A i B, która to różnica jest znowu określona w ten sam sposób i tak w nieskończoność” (Schelling 1856–1861, IV, ss. 131 i n.). Poznanie absolutu dokonuje się tylko w formie owych ilościowo zróżnicowanych rzeczy, zwanych przez Schellinga potencjami. Wszystkie potencje są równoczesne i tak samo jak absolutna tożsamość — wieczne. Każdej potencji przysługuje status członu niezbędnego dla istnienia absolutu, i wyrażając, jako należąca do nieskończonego związku rzeczy, formę bytu absolutnej tożsamości, jest ona „wprawdzie nie absolutnie, ale na swój sposób nieskończona”. Jako taka jest potencja zarazem relatywną totalnością w stosunku do reprezentowanej przez siebie absolutnej totalności (Schelling 1856–1861, IV, ss. 133, 135).

Absolutna totalność obejmuje całość wszelkich form bytu, wszystkie potencje z przewagą subiektywności i wszystkie potencje z przewagą obiektywności. Te przeciwstawne szeregi znoszą się wzajemnie i tworzą totalną indyferencję tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe, ich równowagę, która istnieje w całości wszystkich potencji będących uniwersum.

Istnieją zatem dwa szeregi potencji: jeden o przeważającej subiektywności ($A+ = B$) stanowi szereg idealny, wytwory ducha (na przykład dzieła sztuki), drugi — o przeważającej obiektywności ($A = B+$), szereg realny, wytwory przyrody. Razem wzięte są one formą absolutnej tożsamości. Obrazowo została

ona wyrażona przez Schellinga w postaci linii prostej, w środku której leży punkt równowagi tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe ($A = A$), a dwie połowy tej linii przedstawiają: jedna szereg idealny ($A+ = B$), a druga szereg realny ($A = B+$).

Cała linia i każda jej część reprezentuje tę samą tożsamość. Inaczej mówiąc, rozpatrując całą linię, możemy w niej wyróżnić punkt indyferencji i bieguny, których jest on indyferencją; to samo twierdzenie zachowuje ważność wobec każdej części tej linii. Przedstawiony schemat daje się przyrównać do magnesu, który zarówno w całości, jak i w każdej ze swych części zawiera w sobie trzy punkty: indyferencję i oba bieguny. Absolutna tożsamość, jako koniecznie istniejąca, jest nieusuwalna z jakiegokolwiek fragmentu uniwersum. Będąc, zgodnie ze swoją istotą, jednością podmiotu i przedmiotu, pozostaje ona niezależna od ilościowego zróżnicowania i dlatego pozostaje zachowana we wszelkim ilościowym zróżnicowaniu. Żadna rzecz nie może być tylko subiektywna lub tylko obiektywna, istota absolutnej tożsamości jest bowiem niepodzielna. „Skonstruowana linia — pisał Schelling — jest formą bytu absolutnej tożsamości zarówno w tym, co jednostkowe, jak i w całości” (Schelling 1856–1861, IV, ss. 135–140).

Ta teoria potencji sformułowana w *Darstellung meines Systems der Philosophie* stanowi sposób rozwiązania problemu statusu i charakteru świata rzeczy w ich relacji do absolutu. Jednakże już rok później, w dialogu *Bruno*, Schelling pomija całkowicie tę swoją dotychczas jedyną koncepcję bytu tego, co skończone, usiłując poprzez zmodyfikowaną, w szczególności za pośrednictwem myśli Giordana Bruna, platońską naukę o ideach ukazać sposób istnienia tego, co szczegółowe. W swoim podstawowym dziele z zakresu filozofii tożsamości, *System der gesamten Philosophie* z 1804 r., Schelling zachowuje obie te koncepcje, chociaż tej drugiej przyznaje większe znaczenie, traktuje ją bowiem jako podstawę dla rozwiązań właściwych koncepcji potencji jako koncepcji podrzędnej, mającej w stosunku do tamtej charakter uszczegóławiający.

Poszukując prawdziwej rzeczywistości, Schelling przeciwstawia idee pojęciom jako czystym abstrakcjom, temu, co w swej ogólności nieskończone, „przeciwstawne wielości” temu, co szczegółowe, konkretne, odseparowane od prawdziwego bytowania. Rezultatem filozofii, bazującej na tego rodzaju pojęciach, jest jej zasklepienie się w sferze czystego myślenia. Ale traktowanie idei jako tego, co realne, konkretne, niedające się wytworzyć w myśleniu i niezapośredniczone przez to, co ogólne, kończy się podobnie, jak w poprzednim wypadku: niemożnością osiągnięcia czegoś nieabstrakcyjnego.

Dla Schellinga prawdziwą rzeczywistością nie jest więc ani „sam modus myślenia”, jak powie w piśmie z 1804 r. (Schelling 1856–1861, VI, s. 183), ani coś, co istnieje jako rzeczywistość cielesna. Ani nieskończone, ani skończone, ani realne, ani idealne, ani myślenie, ani naoczność, ani to, co subiektywne, ani to, co obiektywne, ani jedność, ani wielość, ani ogólność, ani szczegółowość —

każde z nich wzięte z osobna nie istnieje prawdziwie, nie jest rzeczywiste. Prawdziwa rzeczywistość, idea, jest jednością dwóch elementów każdej z zestawionych tu par. Prawdziwy byt, jako pełna, nieuszczuplona realność, stanowi jedność skończonego i nieskończonego, szczegółowego i ogólnego itd. (Schelling 1983, ss. 559 i n.).

W odniesieniu do idei zatem — pisze Schelling — czyli prawdziwie ani to, co nieskończone, ani to, co skończone, nie jest czymś samym dla siebie i niezależnie od naszego odróżnienia. A przecież żadne z nich nie jest samo w sobie, każde zaś tylko dzięki własnemu przeciwieństwu jest tym, czym jest, to nie możemy żadnego z nich uważać za drugoplanowe lub zrezygnować z jednego z uwagi na drugie (Schelling 1983, s. 560).

To, co skończone, i to, co nieskończone, realne i idealne itd. określa Schelling przeto jako przeciwstawne sobie i zarazem jako nieoddzielne od siebie. Idea w tym ujęciu jest ich nierozzerwalnym połączeniem. „Jest więc rzeczą konieczną — czytamy w dialogu *Bruno* — że jeśli pojawia się to, co nieskończone, to jest też z nim to, co skończone, nieoddzielne od niego w tym, co założyliśmy jako wieczne” (Schelling 1983, s. 560). Ten wzajemny stosunek skończonego i nieskończonego, szczegółowego i ogólnego opisywany jest przez Schellinga jeszcze na inne sposoby: okazuje się przeto, że skończone i nieskończone są nie tylko przeciwieństwami, ale każde z nich jest bezpośrednio drugim. Coś, co jest przeciwstawne czemuś, jest bezpośrednio tym, czym jest owo przeciwstawne mu. Idealne, jako przeciwstawne realnemu, jest bezpośrednio realnym, a realne bezpośrednio idealnym. Niekiedy Schelling powiada, że skończone i nieskończone tworzą w idei jedno, innym zaś razem twierdzi — wyrażając najmocniej sens swojej filozofii tożsamości — że są one po prostu Jednym. Zatem połączenie tego, co skończone, i tego, co nieskończone w tym, co wieczne, jest bezpośrednio, a jedność ich jest pozbawiona przeciwieństw. Idea, jako połączenie skończonego i nieskończonego, stanowi jedyny i rzeczywisty byt w sobie (Schelling 1983, s. 555).

W podobny czy wręcz tożsamy sposób Schelling charakteryzuje absolut. W istocie w dialogu *Bruno* nie tematyzuje się problemu wzajemnego stosunku absolutu i idei. Fragmenty dotyczące absolutu i fragmenty poświęcone analizie pojęcia idei następują po sobie w zasadzie bez żadnych komentarzy czy wyjaśnienia na temat ich wzajemnych relacji. Wydaje się jednak, że Schelling unifikuje platońską naukę o inteligibilnych bytach ogólnych. Koncepcja absolutu jest tym, co wprowadza monizm do świata idei. Wydaje się, że absolut jest ideą wszystkich idei, czymś, co je wiąże w jedną rzeczywistość, co jest i w gruncie rzeczy musi być im immanentne. Schelling wyraża się raz w dialogu *Bruno* w sposób przynajmniej częściowo potwierdzający to ujęcie absolutu i idei, mówiąc, że „idea wszelkich idei będzie jedynym przedmiotem filozofii” (Schelling 1983, s. 554); wszelako następną część zdania dotyczy już tylko rozumienia samych idei. Ale już w dalszej części wypowiedzi Schelling uznaje

jedność przysługującą ideom za jedność właściwą „naturze samego piękna i prawdy” i potem — po kilku dalszych wyjaśnieniach dotyczących idei — przechodzi do charakterystyki absolutu. Ten tok wywodu mógłby potwierdzać ową niejasną, niedopracowaną i w ogóle nieprecyzowaną tezę, że absolut jest ideą idei (Schelling 1983, ss. 554 i n.). W każdym razie ów wywód nie zawiera niczego, co by tę tezę wykluczało. Opowiada się za nią Sebastian Iker, odwołując się do rozważanego teraz fragmentu dialogu Schellinga (Iker 1994, s. 159). W jednej z późniejszych rozpraw Schelling uznał, że idee należą do najwyższej realności, do właściwości boskiej istoty poprzez swe twórcze działanie, dzięki czemu dokonuje się w nich boskie samoogładanie.

Wydaje się, że poprzez idee wprowadzone zostaje do absolutu pewne zróżnicowanie potrzebne do tego, by można było przejść do tego, co jest różne od bytu absolutu, od bytu w sobie do innego bytu — bytu dla siebie itp. i w ten sposób uniknąć uczynienia z tego, co jest poza absolutem, co nie jest wieczne jak sam absolut — czystej ułudy.

Służy temu, jak się wydaje, koncepcja tego, co skończone, które wraz z tym, co nieskończone, stanowi ideę, rzeczywistość boską. Oczywiście owo skończone jest wieczne i jako takie różni się od tego, co jest czasowo skończone. Zaś bytowanie w jedności — jaką jest idea — tego, co skończone i tego, co nieskończone, jest opisane przez Schellinga na przykładzie relacji, jaka zachodzi między częściami a całością ciała organicznego:

Podobnie jak ta pojedyncza organiczna część w ciele organicznym nie jest ustanowiona jako pojedyncza, tak w absolutie to, co pojedyncze, nie jest ustanowione jako pojedyncze; i podobnie jak część organiczna przez to, że rozpatrywana realnie, nie jest pojedyncza, nie przestaje być pojedyncza w ujęciu realnym, czyli dla siebie samej, tak również to, co skończone, o ile jest w absolutie, nie przestaje być skończone (Schelling 1983, s. 564).

Zatem dają się odróżnić od siebie jedynie w pojęciu, idealnie zarówno część od całości organicznej, jak i w idei skończone od tego, co nieskończone. Realnie więc skończone i nieskończone są tym samym, tą samą ideą, jednością; wszystko bowiem, co należy do absolutu, jest doskonałe, jest samym absolutem, w którym niczego nie daje się wyróżnić, oddzielić jedno od drugiego, nie niszcząc tym samym absolutu. Przeto „to, co skończone (...) jest nieskończone” (Schelling 1983, s. 561). I tę samą myśl wyraża Schelling jeszcze raz w sposób bardziej dobitny i rozwinięty:

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, ale nie przeciwstawiamy jej tego, co skończone, które jest bezczasowo obecne i nieskończone, uznając je za jak najbardziej stosowne wobec niej, zadowolające, ani samo nieograniczone, ani je ograniczające, jedno i drugie jako jedną rzecz (Schelling 1983, s. 573).

Ta koncepcja wiecznego skończonego nie została później nigdy powtórzona w tak wyraźnej postaci, co wynika już choćby tego, że Schelling nie używał już tego pojęcia. Mówił raczej więc, że skończone jest w absolicie rozwiązane, rozpuszczone (przypomina to nieco heglowskie zniesienie), eksponując w ten sposób przede wszystkim nieskończoność absolutnej rzeczywistości.

W swoim najogólniejszym sformułowaniu koncepcja rzeczy z dialogu *Bruno* pokrywa się z tym, co zawiera się we wszystkich pismach Schellinga z zakresu filozofii tożsamości: o ile Jedno (Bóg, idea) jest bytem w sobie, o tyle rzecz nie jest bytem w sobie. Skoro ową prawdziwą rzeczywistością jest Jedno, przeto rzecz jest charakteryzowana właśnie przez odniesienie do Jednego i skontrastowana z nim. W dialogu *Bruno* owa podstawowa myśl na temat charakteru rzeczy skończonych zostaje wyartykułowana dość wyraźnie.

Przytaczamy tu formułę z dialogu najbardziej dobitną i niezwykle bogatą w znaczenie, jakie przypisuje się rzeczom skończonym:

Czyż nie wydaje się jednak, że właśnie ten sposób rozważania mógłby przekonać nas o tym, w jaki sposób można by istnienie wszystkich istot rozumieć na jednej i tej samej podstawie, że jest więc tylko jedna formuła dla poznania wszystkich rzeczy, mianowicie, że każda rzecz w relatywnym przeciwieństwie tego, co skończone, i tego, co nieskończone, wyodrębnia się z wszechrzeczy (Allheit), w którym to przeciwieństwie jednak, przez co łączy obydwie te aspekty, nosi na sobie piętno i niejako odbicie wieczności, bowiem — jako że jedność tego, co skończone, i tego, co nieskończone, co realne, i co idealne, w swej doskonałości jest wieczną formą, forma zaś jest zarazem istotą tego, co absolutne, to rzecz, kiedy dochodzi w niej do owej względnej jedności, bierze ze sobą pozór /Schein/ tej absolutności, w której idea jest również substancją, a forma czymś na wskroś realnym (Schelling 1983, s. 576).

Zatem idea jest pełną jednością tego, co realne, i tego, co idealne, oba bowiem są tym samym i są tym, czym są w sobie i przez siebie. Wszystko inne, co może istnieć poza ideą, musi być odróżnione od niej właśnie poprzez brak jedności czy brak pełnej jedności. Rzecz jest przeto rzeczą poprzez przeciwieństwo realnego i idealnego, ogólnego i szczegółowego itd. Gdyby tak nie było, gdyby nie owo odróżnienie i przeciwstawienie rzecz byłaby nieodróżnialna od idei, byłaby z nią tożsama, byłaby jednym jedynym Bogiem. Poprzez to przeciwieństwo zwarte w rzeczy rzecz pozostaje „w stosunku zróżnicowania z ideą” (Schelling 1983, s. 583). Świat rzeczy skończonych zawiera zatem w sobie pewne powiązanie z rzeczywistością absolutną, jest przez nią znamionowany, odciekowany, stanowi jej odbicie, bowiem różni się od niej niemożnością ustanowienia pełnej jedności w sobie samej. Kiedy Schelling mówi o pozornym charakterze istniejących rzeczy, nie chodzi mu o coś urojonego, całkowicie nierzeczywistego, lecz o realność świata jako zjawiska, jako przejawiania się prawdziwego bytu. Względna jedność rzeczy może być tylko odbłaskiem pełnej jedności, która jest właściwa idei. Niepozorność rzeczy w ujęciu Schellinga

ujawnia się choćby w tym, że mogą być one hierarchizowane ze względu na przysługujący im stopień realności, czyli doskonałości: „Im więcej zatem to, co skończone, w jakiejś istocie czerpie z natury tego, co nieskończone, tym większy ma udział w nieprzemijalnej całości, tym jest trwalsze, w sobie pełniejsze i mniej spragnione tego, co na zewnątrz niego” (Schelling 1983, s. 578) — wyższy stopień realności posiadają na przykład gwiazdy i planety. Stosunek między rzeczywistym, prawdziwym bytem w sobie a realnością właściwą rzeczy Schelling charakteryzuje jeszcze w ten sposób, że rzeczy podniesione do kwadratu zrównałyby się z tym, co jest jedną prostą substancją, przy czym owo pojęcie kwadratu nie jest wprost określone, lecz daje się zrekonstruować dopiero przez lekturę całego dialogu, jak mówi to jego autor (Schelling 1983, s. 579). Zarazem w dialogu *Bruno*, tak jak w *Darstellung meines Systems...* Schelling głosi niesamoistność każdej jednostkowej rzeczy, jej przynależność do nieskończonego szeregu rzeczy, z których każda ma w nim swoją realność różną od bytu w sobie.

Natomiast przejście od wiecznego, przyczynowo nieustrukturalizowanego, w absolicie obecnego tego, co skończone, do czasowego, podlegającego przyczynowości i poza absolutem istniejącego skończonego przedstawia Schelling następująco:

Wszystkie zatem w owej beczasowej skończoności, będącej w nieskończonym, od wieczności pojęte rzeczy są również obdarzone życiem bezpośrednio przez swój byt w ideach, i mniej lub bardziej przysposobione do stanu, przez który dla siebie samych, ale nie dla tego, co wieczne, wyrzekają się owej wieczności, wchodząc w istnienie w czasie (Schelling 1983, s. 575).

Atoli owo „przejście” nie istnieje dla tego, co wieczne, czyli także dla tego, co wieczne skończone. Jak więc wieczne skończone „wyrzeka się” swojej wieczności, skoro dla niego rezultat wyrzeczenia się nie istnieje? Biorąc pod uwagę ten punkt widzenia, trzeba by uznać owo wyprowadzenie rzeczy skończonych za nieprawomocne. W owym fragmencie, z którego pochodzi cytowane zdanie, Schelling powiada, że rzeczy świata ujawniają się jedynie istotom indywidualnym, na przykład zwierzęciu czy człowiekowi, w zależności od stopnia indywidualizacji ich bytu, co należy rozumieć w ten sposób, że człowiek jest bytem bardziej zindywidualizowanym niż zwierzę (Schelling 1983, ss. 575 i n.). Wydaje się, że koncepcja ta podlega zarzutowi błędnego koła.

W ogólności w dialogu *Bruno* zostaje zachowana podstawowa teza z *Darstellung...*, że określoność i sposób istnienia rzeczy skończonych, w ogóle zasada skończoności, wynikają z natury poznania. Żeby zrozumieć poznanie jako jego rezultat uszczegółowienia bytu, trzeba mieć na uwadze idealną naturę tego, co nieskończone, które jest „wiecznością rozumu”, poznaniem prowadzącym do wydzielenia z nieskończoności tego, co skończone (Schelling 1983, ss. 574 i n.). Mówiąc inaczej, nieskończone myślenie uzyskuje swój przedmiot

w tym, co zróżnicowane, czyli skończone. Znaczyłoby to, że uniwersum rzeczy skończonych, świat w całości jako taki, ma swoją podstawę w naturze wiecznego rozumu, który w ten sposób „rozumie”, poznaje siebie. Natomiast wydaje się — jak już wskazano — wyodrębnienie poszczególnych rzeczy w całości świata, w uniwersum nie wynika z charakteru wiecznego bytu w sobie, czyli Boga. Znaczy to, że uniwersum jest skorelowane z Bogiem, rzeczy jednostkowe — z człowiekiem i innymi bytami o określonym stopniu indywidualizacji. Wszelako owo wyróżnienie jednych rzeczy jednostkowych z punktu widzenia innych rzeczy jednostkowych jest u Schellinga konstrukcją nierozwiniętą i w gruncie rzeczy niezrozumiałą. W dziele *Systems der gesamten Philosophie...* z 1804 r. Schelling zrezygnował z niej całkowicie, zapewne mając świadomość jej nieprzystawalności do podstawowej myśli filozofii tożsamości. Wydaje się również, że sam dialog *Bruno* jest w rozważanej tu kwestii dwuznaczny (por. Schelling 1983, ss. 606, 608).

Z tego, co zawiera się w dwu pierwszych wersjach filozofii tożsamości, wynika wyraźnie, że Schelling jest w trakcie jej budowania. *Darstellung meines Systems der Philosophie* stanowi w zasadzie całościowe i systematyczne ujęcie tej filozofii. Natomiast w dialogu *Bruno* chodziło Schellingowi przede wszystkim o wprowadzenie teorii idei i ukazanie jej konsekwencji. Ponieważ stanowi to zarazem porzucenie albo przynajmniej przemilczenie istotnej dla *Darstellung...* koncepcji potencji oraz innych założeń i twierdzeń, przeto Schelling znalazł się jakby znowu w punkcie wyjścia — musiał więc na nowo sformułować swoją filozofię. Zrobił to najlepiej w dziele z 1804 r., *Systems der gesamten Philosophie...*, gdzie znalazło się miejsce zarówno dla teorii potencji, jak i teorii idei, system został zarazem istotnie przeformowany, zwłaszcza w stosunku do dzieła z 1801 r., choć oczywiście założenie dotyczące bytu absolutnego, Boga, Jednego, absolutnej tożsamości zostało zachowane jako podstawowe, do którego wszystkie inne poglądy i koncepcje mają być w mniemaniu Schellinga dostosowane. Wydaje się wszelako, że ta nowa próba konstrukcji filozofii tożsamości z 1804 r., najpełniej zrealizowana, obarczona jest nie mniejszymi, a może nawet większymi trudnościami, niejasnościami, niespójnościami aniżeli rozważane tutaj dwie pierwsze rozprawy Schellinga na temat filozofii tożsamości.

Kończąc to omówienie, zwróćmy jeszcze krótko uwagę na źródła systemu tożsamości: filozofię Benedykta Spinozy i Giordana Bruna.

Schellingiańskie pojęcie Jednego, Boga, absolutnej tożsamości ma u swojej podstawy naukę Spinozy o jednej substancji. U Spinozy i Schellinga do istoty absolutnego bytu należy istnienie i owa realność jest jedyna, nieskończona, wieczna, nieposiadająca poza sobą przyczyny ani podstawy, jednym słowem, jest to substancja jako *causa sui*. Schelling przejmuje też od Spinozy zasadę *omnis determinatio est negatio*. Również pojmowanie absolutnej tożsamości jako indyferencji podmiotu i przedmiotu nawiązuje do Spinozjańskiej koncepcji substancji oraz jej atrybutów, choć zarazem ujawniają się w tej materii pewne

różnice. Po pierwsze, Schelling nie akceptuje tezy Spinozy o nieskończonej liczbie atrybutów. Po drugie, nie akceptuje poznawalności substancji poprzez atrybuty. Po trzecie, wbrew Spinozie utożsamiającemu każdy atrybut z substancją, dla Schellinga ani podmiot, ani przedmiot nie jest tożsamy z rozumem jako substancją. Substancja ta nie jest też nimi oboma. W ogólności owa koncepcja substancji Schellinga, pochodząca od teorii Spinozy i wyraźnie radykalniejsze wobec niej, stanowi najwyższy punkt konstrukcyjny i zwornik całej filozofii tożsamości, punkt nienaruszalny i niekwestionowany: to sama w sobie pełna i jedyna samoistność ontyczna.

Co zaś do filozofii Giordana Bruna, to chcemy tu jedynie wskazać na te jej koncepcje, które znalazły odbicie w systemie tożsamości, choć zmodyfikowane przez ową po spinozjańsku pojętą naukę o jednej, prostej, nieskończonej i nieróżnicowanej substancji.

Zatem według Bruna, wszechświat jak manifestacja boskiej, wszystko obejmującej i wszystko wypełniającej, zawsze w pełni swej rzeczywistości istniejącej natury stanowi nieskończony, niezmienny, nieruchomy wieczny byt. Nie sposób wyróżnić w nim części, jedną rzecz oddzielić od drugiej, to, co skończone, od tego, co nieskończone, jako, że „wszechświat jest cały centrum”, jedną niepodzielną substancją, w której wszystko jest wszystkim (Bruno 1956, ss. 276–279). Rzeczy zaś są według Bruna przemijającymi, zmiennymi, czasowymi obliczami niezmiennej i wiecznej substancji, powłoką nieruchomego i „nieśmiertelnego bytu”. Substancja jako niepodzielna jest zawarta w każdej rzeczy, „z tych rzeczy zaś każda ogarnia cały byt, ale nie całkowicie, albowiem prócz każdej z nich istnieje nieskończona liczba innych” (Bruno 1956, s. 276). Schelling zmienia to w ten sposób, że rzeczy są odbiciem, odbłaskiem, zjawiskiem jednej prostej substancji. Natomiast koncepcję Bruna, że rzeczy są obliczem jednego bytu niewprowadzającym doń żadnych zmian, Schelling przeformułował na koncepcję poznania jako formy bytu absolutnej tożsamości. Wreszcie pokrewieństwo między substancją w ujęciu Bruna a absolutną tożsamością jako bytem w sobie w ujęciu Schellinga wyraża się w wykluczeniu możliwości istnienia wszelkiego samoistnego bytu jednostkowego. To pokrewieństwo systemu tożsamości z nauką Bruna ujawnia się znacznie wyraźniej w pierwszych omawianych tutaj pracach Schellinga aniżeli później, szczególnie w dziele głównym, z 1804 r., gdzie w istocie to, co skończone, zostaje radykalnie oddzielone od absolutu albo wręcz uznane za nic.

BIBLIOGRAFIA

- Baumgartner H. M. 1975, *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg — München.
- Bruno G. 1956, *Pisma filozoficzne* (tłum. W. Zawadzki), Książka i Wiedza, Warszawa.
- Frank M. 1985, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Geissler E. E. 1964, *Das Eine und das Viele. Eine Interpretationsstudie zu Schellings Identitätsphilosophie*, „Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie” 39.
- Heimsoeth H., 1961, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie*, „Kantstudien“ Ergänzungsheft 82.
- Holz H. 1971, *Die Beziehungen zwischen Schellings Naturphilosophie und dem Identitätssystem in den Jahren 1801/1802*, „Philosophisches Jahrbuch” 18.
- Iker Chr. 1994, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, de Gruyter, Berlin — New York.
- Kołąkowski L. 1958, *Jednostka i nieskończoność*, PWN, Warszawa.
- Lauth R. 1975, *Die ersted philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 21.
- Loer B. 1974, *Das Absolute und die Wirklichkeit*, de Gruyter, Berlin — New York.
- Panasiuk R. 1987, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Plessner H. 1954, *Das Identitätssystem*, „Studia Philosophica” 14.
- Schelling F. W. J. 1856–1861, *Sämtliche Werke*, (hrsg) K.F.A. Schelling, i Abt., Bd. I–X, Stuttgart, Augsburg.
- Schelling F. W. J. 1983, *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy. Rozmowa*. tłum. K. Krzemieniowa, w: Schelling F.W.J., 1983. *Filozofia sztuki* (tł. K. Krzemieniowa), PWN, Warszawa.
- Zeltner H. 1975, *Das Identitätssystem*, [w:] Baumgartner, 1975.
- Zeltner H. 1977, *Das Identitätssystem und wad dann? Über Schellings Systembegriff, seine Aus — und Umformungen und seine Bedeutung*, „Hegel — Studien”, Beiheft 17.

Józef Piórczyński

SCHELLINGS'S PHILOSOPHY OF IDENTITY. THE FIRST VERSIONS

The article analyses two first Schelling's works devoted to philosophy of identity: *Darstellung meines Systems der Philosophie* from 1801 and dialogue *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* from 1820. In the first one the absolute mind is presented as absolute qualitative identity of object and subject, as absolutely simple and not diverse substance. The form of being of absolute identity is cognition, which realises as infinite constitution of object. Particular things as potencies are quantitative difference between that which is subjective and that which is objective. According to dialogue Bruno, idea as true and eternal reality is unity of what is real and ideal, finite and infinite. On the other hand, finite things contain their opposite (lack of unity) of their components.