

Tomasz Ludwicki: Natura jako Bóg ateizmu. Kilka motywów z Schellingańskiego przyswajania Spinozy

Zarówno u Spinozy, jak i u Schellinga mamy do czynienia z nakładaniem się na siebie kwestii redefinicji filozoficznego miejsca natury oraz afirmacji immanentystycznej filozofii absolutu – i tak, jak Spinoza przywracał autonomię przyrody i immanencję przeciwko Kartezjuszowi, tak Schelling starał się będzie zrobić to samo przeciwko Kantowi – pisze Tomasz Ludwicki w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Spinoza. Źródła nowoczesności”.

„Nikt, kto ani razu w życiu nie zanurzył się w otchłani spinozyzmu, nie może mieć nadziei na postęp ku prawdzie i pełni w filozofii.”

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Stosunek Schellinga wobec Spinozy zmieniał się z częstotliwością proporcjonalną do przemian jego własnego systemu filozoficznego, przechodząc od pozycji polemicznych (*Listy o dogmatyzmie i krytycyzmie*) do afirmacji (okres filozofii przyrody, filozofii transcendentalnej i filozofii tożsamości) i z powrotem do polemiki (późna filozofia Schellinga). Istotnie można jednak przy tym stwierdzić, że to właśnie Schelling inicjuje pewien proces filozoficznego *stawania się spinozystą* – i to na długo przed jego XX-

wiecznym renesansem – o ile pozostaje, jeśli nie pierwszym, to jednym z pierwszych filozofów tej rangi mających zarówno publiczną, jak i wewnętrzną odwagę podejścia do spinozizmu w sposób afirmatywny. Trzeba pamiętać, że w ówczesnym kontekście taka afirmacja była aktem filozoficznego, religijnego i politycznego radykalizmu. Przybliżmy bowiem pokrótce, czym był spinozizm w XVIII wieku w Niemczech.

Spinoza był figurą filozoficzną, która określiła dla późniejszych epok możliwość wyartykułowania radykalnego centrum filozofii jako alternatywy między immanencją a transcendencją. W XVIII-wiecznych Niemczech opowiedzenie się po stronie spinozizmu stanowiło bez wątpienia czytelny akt pewnej filozoficzno-teologiczno-politycznej deklaracji po stronie tej pierwszej. Spójrzmy na kontekst: *Etyka* zostaje opublikowana anonimowo w roku 1677; *Traktat teologiczno-polityczny* w 1670; niepisany obowiązek ataku na Spinozę, tego – jak to wyraził Lessing – „zdechłego psa filozofii”, sprawił że już pod koniec pierwszego dziesięciolecia XVIII wieku zebrano w Lipsku okazały *Catalogus scriptorum Anti-Spinozarum*[1], składający się z ataków duchownych i intelektualistów pod jego adresem. Sprawa nie przycicha z czasem – raczej nabierała dynamiki wraz z intensyfikacją napięcia między immanencją i transcendencją: w roku 1785 Jacobi publikuje *Briefe über Spinoza* – niedługo po tym, jak Lessing na łożu śmierci miał zadeklarować się jako spinozysta – zrównując filozofię Spinozy z ateizmem i materialistycznym utożsamieniem Boga z Naturą. Dość symptomatyczne wydaje się pytanie, dlaczego to właśnie panteizm stał się tą „najgorszą formą” ateizmu[2], wywołującą powszechną reakcję ze strony chrześcijańskiej teologii, zarówno katolickiej, jak i protestanckiej. Dla wierzącego w transcendencję chrześcijanina pozycja spinozysty wydawać się bowiem mogła dużo groźniejsza niż ta z jakiej atakował go ateista, jeśli ateizm oznacza prostą negację istnienia

jakiegokolwiek absolutu. Spinoza nie negował absolutu, raczej dokonywał jego absolutnej afirmacji, przy tym odwracał jednak sens znaków jakie *tradycyjnie* charakteryzowały to pojęcie w ramach zachodniej metafizyki. Można to streścić w formule likwidacji transcendencji i osobowości Boga oraz ujęcie go jako immanentnej (i *bezosobowej*) przyczyny wszystkich rzeczy[3], rozumiejąc przez przyczynę immanentną działanie, która nie istnieje poza rzeczami które przyczynuje.

W tym kontekście deklaracje Schellinga z jego listu do Hegla, w którym oświadcza: „Zostałem spinozystą”, [4] stanowi opowiedzenie się po stronie afirmacji immanencji[5] i to ze wszystkimi tego konsekwencjami, w tym z przyjęciem bezosobowego absolutu. Nie należy tego jednak brać za wpływ czysto zewnętrzny. Spojrzenie na rzeczywistość z punktu widzenia niezróżnicowanego – nierozdzielonego na podmiot i przedmiot – bezosobowego wytwarzania jest główną myślą, z jaką mierzy się wczesna filozofia Schellinga, dla której spinozizm staje się istotną inspiracją i przyczynkiem zarówno do przekroczenia jednostronnie subiektywnej, zogniskowanej wokół centralnej roli świadomości i refleksji, filozofii Kanta, z drugiej do radykalizacji obecnej w niej dynamiki i wydobycia na jaw jej kreatywnych mocy, wypieranych przez niejednoznaczny flirt kantyizmu z pozycjami teologicznej i religijnej transcendencji, zachodzący w ramach jego drugiej i trzeciej *Krytyki*. Przyjmując za Nickiem Landem[6], że Schelling należy – wraz z Deleuze'em – do filozofów, których można zaliczyć do linii „transcendentalnego spinozizmu”, spróbujmy przyjrzeć się na czym polega to heterodoksyjne, czy wręcz heretyckie odwracanie Kanta Spinozą, w którym Marek Siemek[7] widział dokonywany przez Schellinga rozkład teoretycznej przestrzeni po-kantowskiego transcendentalizmu. Stosunek, w jakim Schelling znajdzie się pod koniec XVIII i w

początkach XIX wieku wobec filozofii Kantowskiej, jest tutaj homologiczny do tego, w jakim Spinoza znajdował się w XVII wieku wobec filozofii Kartezjusza, a w ich krytycznym stosunku do swoich poprzedników daje się wyczuć ta sama pasja immanencji. By wyjaśnić sens tego zestawienia odnieśmy się do kwestii ontologicznej autonomii natury, która w istotny sposób wiąże się z alternatywą między immanencją i transcendencją oraz z odkryciem twórczych mocy bezosobowego wytwarzania.

Trzeba zauważyć, że Descartes – niewątpliwie jeden z ojców nowożytnej nauki – stał w pozycji paradoksalnego rozdzielenia, które odziedziczył w przeformułowanej formie dualizmu filozofii teoretycznej i praktycznej także Kant. Akcentował on z jednej strony samowystarczalność mechanistycznej fizyki w sferze przyczynowego wyjaśniania przyrody, przyjmując, że stanowi ona domknięty system, z drugiej uznawał Boga za transcendentną przyczynę świata naturalnego. Opis mechaniczny mógł się obyć *bez odwołania do Boga*, z drugiej strony jego nadnaturalna moc nie tylko stwarza, ale także z chwili na chwilę utrzymuje w istnieniu przyrodę, której w przeciwnym wypadku groziłoby osunięcie w nicość. Tak u Kartezjusza, jak i, jak za chwilę zobaczymy, u Kanta, pojęcie Boga związane było z degradacją natury jako porządku ontologicznie niesamodzielnego, podszytego nieznaną siłą transcendencji – za-światowym źródłem, które nigdy nie wyraża się w sposób bezpośredni, pozostając ukrytą nadwyżką teologii względem fizyki – czymś, co dla nas musi pozostać wiecznie negatywne, jak język teologii apofatycznej. To oddzielenie Boga od natury stało się dla Spinozy impulsem do krytyki kartezjanizmu z pozycji *monistycznego utożsamienia Boga z Naturą*, w ramach którego następuje immanentyzacja mocy absolutu, wyznaczająca jednoznaczny horyzont ontologiczny, w którym atrybuty jako swoiste imiona Boże w sposób bezpośredni i pozytywny wyrażają się w przyrodzie jako

nieskończone serie skończonych modyfikacji. Nie jest więc przypadkiem, że moment afirmatywnego przyswojenia sobie Spinozy przez Schellinga stanowią wydane po raz pierwszy w 1787 roku *Idee filozofii przyrody*, zrywające z transcendentalizmem kantowsko-fichteańskim, przez zwrot ku spekulatywnej filozofii natury, pokrywający się ze zwrotem ku spekulatywnej filozofii absolutu (natura jako to, co absolutne, nieuwarunkowane). Zarówno u Spinozy, jak i u Schellinga mamy do czynienia z nakładaniem się na siebie kwestii redefinicji filozoficznego miejsca natury oraz afirmacji immanentystycznej filozofii absolutu – i tak, jak Spinoza przywracał autonomię przyrody i immanencję przeciwko Kartezjuszowi, tak Schelling starał się będzie zrobić to samo przeciwko Kantowi. By uchwycić strukturalną zbieżność spinozjańskiej i schellingiańskiej krytyki, przyjrzyjmy się chwilę nieoczywistemu związkowi między metafizyczną (dogmatyczną) transcendencją Kartezjusza, a transcendentalną rolą świadomości i refleksji u Kanta, w ich wspólnej funkcji pozbawiania natury autonomii.

W miejsce zależności przyrody od transcendentnego Boga wkracza u Kanta transcendentalny podmiot, którego syntetyczne funkcje kategoriale zyskują prawodawczą funkcję względem natury. Kartezjusz pozbawiał naturę autonomii przez jej metafizyczne uzależnienie od transcendencji, Kant od transcendentalnych kategorii naszego intelektu. Jednak dla Kanta, inaczej niż dla Kartezjusza, mechanika nie wyznacza jedyne go możliwego sposobu rozumienia przyrody. Sprawa staje się bardziej interesująca wraz z przejściem do pojęcia organizmu, gdzie dogmatyczna transcendencja powraca już w duchu krytycznym jako wyraz refleksyjnego zainteresowania samego rozumu – kwestia żywo związana z praktycznym interesem naszego Ja. Zwracając się ku problematyce organizmu i organizacji natury Kant istotnie przeciera w swojej *Krytyce władzy sądzienia* szlaki dla filozofii

Schellinga, który podejmie się przemodelowania zawartego w niej stanowiska z pozycji spinozjańskich. To właśnie Spinoza był czynnikiem, który pchnie go poza Kanta, tj. poza subiektywną wersję idealizmu opartą na refleksji jako funkcji transcendentalnego ego. Dla Kanta pojęcie organizmu wiązało się bowiem nie tyle ze sferą autonomii natury, co wyrażało nasz własny interes: po pierwsze, nasze zainteresowanie teoretyczne, zdolność do refleksji nad przedmiotowością natury; bo drugie, interes praktyczny, podsuwając rozumowi możliwość przejścia – co prawda jedynie refleksyjnego – od przyrody (teleologia fizyczna) do teleologii moralnej i dalej do teologii.

W jednym z intrygujących miejsc w *Krytyce władzy sądenia* Kant stwierdza, że konsekwentnie przeprowadzona *teleologia fizyczna* prowadziłyby do ujęcia, które w zaskakujący sposób określa mianem *demonologii*[8] (sic!), odkrywając dziką i autonomiczną (wy)twórczość natury zachodzącą „obok” mechanicznych praw. Ważne jest by w tym miejscu zaznaczyć, że gdy Kant używa pojęcia *celu* i dalej *teleologii* w stosunku do natury, a więc gdy mówi o *teleologii fizycznej* w odróżnieniu do *teleologii moralnej*, to podkreśla jedynie *analogiczny* charakter takiego użycia pojęcia *celu* – nie można zakładać, że ta „celowość” samoorganizującej się, lecz nieświadomej przyrody, rzeczywiście dałaby się adekwatnie zrozumieć na gruncie refleksyjnego, celowego działania świadomości, nawet świadomości najwyższej. Ten frapujący moment, w którym wyraża się możliwość pomyślenia twórczej autonomii bezosobowej przyrody – co Schelling nazwie w *Rozprawie o wolności* odkrytym i zarazem zaprzepaszczonym przez Kanta czynnikiem dynamicznym[9] – zostaje za chwilę zneutralizowany przy pomocy odniesienia stojącej za nim teleologii fizycznej do teleologii moralnej, podporządkowującego przyrodę rozumowemu pojęciu istoty najwyższej, transcendującemu ją *intellectus archetypus*. Co więcej, takie poddanie teleologii fizycznej (bezosobowej

samoorganizacji natury) teleologii moralnej (moralnemu celowi całej natury) daje dopiero możliwość pomyślenia teologii, a samo przejście od przyrody do Boga zapośredniczone jest w osobowej funkcji refleksji i w jej moralnym interesie. Wnioski wydają się dość frapujące: możliwość teologii leży w odebraniu autonomii naturze na rzecz prymatu tego, co praktyczno-moralne i co ma stanowić podstawę jej samoorganizacji – wolne przyczynowanie przez boski intelekt[10]. Kant widzi w uwolnionej od teologii naturze *siłę demoniczną*, rozpuszczenie osobowości moralnej i celowości świata w samoorganizacji-bez-celu. Poza subsumpcją teleologii fizycznej pod moralną, grozi nam *demonologia*; w miejscu moralności i spajającego świat celu ostatecznego, wielość sił i *celów naturalnych*, bez możliwości mediacji w jakimś wyższym porządku, który mógłby zadowolić naszą refleksję wizją moralnego ładu.

Nie będzie przesadą jeśli stwierdzimy, że wysiłki młodego Schellinga zmierzają ku temu, by zlikwidować tę podwójną zależność przyrody zarówno od refleksyjnej świadomości, jak i od idei osobowego Boga, co w sugestywnej formule wyraża on w swoim liście do Hegła, stwierdzając: „nie ma Boga osobowego a nasz najwyższy wysiłek polega na zniszczeniu naszej osobowości, przejściu do absolutnej sfery istnienia”[11]. Jeśli Kant uchodzi za grabarza klasycznej metafizyki – co jest rozpoznaniem o tyle słusznym, co powierzchownym – to trzeba tu podkreślić, że metafizyczny *transcendens* zajmują wciąż istotną rolę w jego ujęciu struktury rozumu, choćby nie przypisywał mu on już żadnej ontologicznej realności. Wyjście poza horyzont Kantowski podejmowane będzie więc przez Schellinga zarówno od strony metodologicznej, przez zerwanie z moralno-osobowym interesem wyznaczającym kształt filozoficznego rozumu, jak i od strony ontologicznej, przez autonomizację natury. Oba te momenty są ze sobą ściśle skorelowane i wyrażają sens jego spinozjańskiego zwrotu.

Przyjrzyjmy się tym inspiracjom zaczynając od kwestii metody, by następnie powrócić do problematyki organizmu do strony inspirowanej Spinozą krytyki przyczyn celowych.

Schelling za Spinozą stara się przyjąć w swojej filozofii absolutny, bezosobowy punkt widzenia przy pomocy *oglądu intelektualnego*, nawiązując do Spinozjańskiej *intuicji* jako trzeciego rodzaju wiedzy. Intuicja byłaby metodą przeciwstawioną refleksji, która zakłada filozofowanie z punktu widzenia skończonego, ludzkiego podmiotu. W przeciwieństwie do refleksji, nakierowującej się na przedmiot jako coś danego w subiektywnym polu możliwego doświadczenia, odrzucaną przez Kanta intuicję intelektualną należy scharakteryzować jako absolutny punkt widzenia, abstrahujący od jakiegokolwiek obserwatora, w tym od skończonego, ludzkiego podmiotu. Spinoza i Schelling uprawiają więc filozofię ze stanowiska tego, co zarazem absolutne i bezosobowe. Pomyślmy ogląd intelektualny jako generatywną konstrukcję w analogii do geometrii: gest kreślenia w myśli pewnej figury zlewa się tu z samą konstruowaną figurą, niczym linia, która kreśli samą siebie, tak, że to, co konstruuje jest jednością z tym, co konstruowane. Generowany w takim oglądzie szereg nie posiada swojego zewnątrz, wyznaczając ciągłość pewnego spójnego continuum przekształceń, pewien autopojetyczny układ generatywny. Tak rozumiana metoda nie ma być czymś zewnętrznym wobec samej natury, która rozumiana absolutnie nie jest niczym innym niż *generatywnym samowytwarzaniem*. Metoda *naśladuje* tutaj sam przedmiot, a motyw Kantowski ulega odwróceniu: o ile u Kanta to przedmiot ma się dostosować do podmiotu, o tyle tutaj świadomość ma naśladować naturę. Nie oznacza to jednak powrotu do przedkrytycznego, naiwnego realizmu oddzielającego podmiot od przedmiotu, ponieważ samo naśladownictwo jest możliwe o tyle, o ile świadomość jest tylko szczególnym wyrazem samej natury, w której w

nieświadomy sposób zawarta jest już cała jej materialna prehistoria, którą próbuje ona sobie odpomnieć. Możemy próbować ująć ten paradoks w analogii do psychoanalizy: analizujący analityk jest pewną refleksyjną świadomością, jednak to właśnie nieświadome stanowi prawdę, którą chce on ustanowić przeciwko świadomej refleksji. Odwrotnie niż u Kartezjusza i Kanta świadomość ma być miejscem wyrażania się nieświadomego, w tym znaczeniu to przyroda przenika i wyraża się w nas.

Schelling filozofuje pod wpływem Spinozy z punktu widzenia bezosobowego i pre-indywidualnego Ja natury, umieszczając swoją metodę nie jak Kant po stronie refleksji, ale po stronie oglądu[12]. Sama metoda jest tu jednak wyrazem ontologicznej struktury, którą ma konstruować: generatywna metoda oglądu intelektualnego ma być szeregiem, który naśladuje pierwotną konstrukcję nieświadomej natury, pierwotny szereg nieświadomego. Mając to w pamięci powróćmy do problematyki organizmu: Schelling przewycięża refleksyjne ograniczenie do ludzkiej świadomości i związany z nim moralny interes naszego ego, dokładnie w tym punkcie, w którym Kant widział szansę ich ugruntowania, czyli w problemie wytłumaczenia organizacji w naturze. Jeśli Kant neutralizuje kreatywne moce natury przez refleksyjne podporządkowanie teleologii fizycznej teologii moralnej, uznając, że organizm w przyrodzie stanowi przesłankę kierującą refleksję w stronę Boskiej osobowości i moralnego celu natury[13], o tyle dla Schellinga organizm jest bezpośrednim dowodem jej autonomii i samowystarczalności. Właśnie w tym miejscu mamy do czynienia nie tylko z przyswojeniem, ale też z twórczym rozwinięciem spinozjańskiej krytyki przyczyn celowych obecnej w *Etyce*[14]. Spinoza uznawał celowość, która dla Kanta miała być refleksyjnym wyjaśnieniem pojęcia organizmu, jedynie za pewną projekcję rzucaną przez nasze własne potrzeby na przestrzeń przyrody – świadomość

myśli, że świat musiał zostać stworzony w sposób celowy, skoro każda rzecz może jej *do czegoś służyć*. Jeśli jednak patrzymy na przyrodę z punktu widzenia oglądu intelektualnego jako bezosobowego wytwarzania, to znika to *refleksyjne odniesienie do celowości*, czy też wyrażając to językiem Kanta: *demonologia natury zostaje uwolniona od teleologii moralności*.

Schelling nie uznaje organizmu za „znak” służący rozpoznaniu przez naszą refleksję moralnej celowości świata i stojącego za nią osobowego Boga, ale potwierdzenie twórczych mocy bezosobowego i nieświadomego czynnika. Organizm i organizacja w naturze są bezpośrednim przykładem, że zupełnie ślepa aktywność jest aktywnością wy-twórczą. Schelling idzie dalej w swoim antyteologicznym zwrocie: jeśli chcielibyśmy tę nieświadomą aktywność natury odnieść do jakiejś poprzedzającej ją świadomej celowości, to dokonilibyśmy zniszczenia samego pojęcia natury[15]. Mamy więc antynomię: Jeśli dla Kanta i Kartezjusza teologia jest możliwa o tyle, o ile niemożliwa jest autonomia natury, o tyle dla Schellinga natura jest możliwa o tyle, o ile nie istnieje możliwość jej podporządkowania teologii. Natura jest sobą tam gdzie to, co bezosobowe, nieświadome i twórcze łączy się w splocie aktywności wytwarzającej i wytworu, tak że sam ten wytwór jest tylko nową, spotęgowaną wytwórczością i tak *ad infinitum*. [16] To istotny moment post-spinozjańskiej krytyki celowości natury, łączący się z krytyką Boga-stworzyciela stojącego za naturą. Lekcja, jaką wnosimy, czytając uważnie młodego Schellinga, mówi nam, że jest dokładnie odwrotnie niż wnioskuje teologowie: skoro obserwujemy zorganizowane formy, które powstają w wyniku działania zupełnie ślepego mechanizmu, zarazem stwierdzając, że są one nieodróżnialne od skutków, które zdolna byłaby wywołać jakaś celowo działająca świadomość[17] – są ślepe i zarazem celowe, jak to paradoksalnie ujmuje – to w ogóle możemy założyć, że zorganizowane

struktury mogą powstawać bez żadnego udziału poprzedzającej je, prawodawczej osobowości: zarówno transcendentnego podmiotu jak i transcendentnego Boga. Organizm dla Schellinga – inaczej niż dla Kanta – nie jest wskazaniem w stronę jakiejś wyższej świadomości i boskiego intelektu przeciw pustce mechanicyzmu, lecz wykazaniem, że kreatywna samoorganizacja jest możliwa zupełnie immanentnie, bez żadnej świadomości, tak jak dzieje się to w naturze. Istnienie organizmu służy więc za bezpośredni dowód umożliwiający wykluczenie osobowego Boga z przyrody i przejście do afirmacji bezosobowego procesu wytwarzania.

Czym jest więc iluzja transcendencji w optyce spinozjańsko-schellingiańskiej i dlaczego przyznanie twórczych i kreatywnych mocy immanentnej przyrodzie ma być rozproszeniem tej iluzji? Ma ona oparcie w czymś, co można nazwać zasadniczo *folk-ontologiczną* optyką naszej świadomości, ograniczającą przyrodę do sfery pobudzeń naszych zmysłów przez zastane, gotowe przedmioty; w traktowaniu przyrody – także tej ożywionej – jako zasobu, martwej materii dostarczającej materiału do nieskończonej cyrkulacji czystej negatywności ludzkiego podmiotu, wyrażającej się w samo-alienacji od przestrzeni własnego działania jako *innobytu*, w Heglowskim pojęciu pracy, która przetwarza wszystko na rzecz nadrzędnego celu ludzkiej wolności, przysyłając pierwotną samoorganizację przyrody, dynamikę, w której wszystkie krowy są czarne. Dalej rozumowanie to przebiega w ten sposób: spostrzegając, że używane przez nas rzeczy są *dla nas* użyteczne, że nadają się jako środki użyte ze względu na określone cele, refleksja, która nie widzi przy tym poza sobą żadnego podmiotu celowej aktywności w naturze, stwierdza, że musi istnieć jeszcze jakiś podmiot poza naturą, który stworzył dla nas rzeczy *w jakimś celu*. Zaskakujące: nasze techniczno-praktyczne panowania nad rzeczami ma prowadzić do wniosku o moralnym przeznaczeniu całego

świata – moralnym przeznaczeniu go przez Boga dla człowieka, o istnieniu *jakiegoś celu całego świata* – choćby stanowił on jeszcze przestrzeń nieskończonego dążenia. Jeśli jednak spróbujemy wyrzucić ten właściwy naszej interesownej świadomości sposób rozumowania i filozofujemy nie z punktu widzenia rozsądku i wolicjonalno-technicznego celu (iście heideggerowski splot), lecz z pozycji bezosobowego wytwarzania, to możemy doświadczyć samoorganizacji zachodzącej bez *dłaczego* – twórczej mocy immanencji, która wyłania struktury quasi-celowe, pozostając zupełnie pozbawioną odniesienia do jakiegoś celu, czy też inaczej: nie posiadającej żadnego zewnętrznego celu, który dałby się odróżnić do niej samej, zamieniając ją w narzędzie *do*.

Reasumując, Schelling, powtarzając w horyzoncie post-kantowskim – a więc w powtórzeniu, które jest już istotną różnicą – trzy motywy spinozjańskiej filozofii: filozofowanie z punktu widzenia absolutu jako bezosobowego wytwarzania (trzeci rodzaj wiedzy, intuicja), powrót do autonomii natury względem świadomości i transcendensu oraz krytykę teologicznie rozumianych przyczyn celowych, pokazuje, że nie trzeba wykraczać poza naturę, by zrozumieć samą jej organizację, lecz że trzeba ją rozumieć jako samoorganizację właśnie. Jeśli więc idea Boga wiązała się z tym, co jest wyłączną przyczyną samego siebie, to nieuwarunkowana z zewnątrz, samoorganizująca się natura, nie tylko zdaje się spełniać wymogi stawiane w tym względzie wobec pojęcia absolutu, ale także zastępuje jego zaświatową nieruchomość immanentną dynamiką. Skoro tak finezyjna struktura jak organizm powstaje spontanicznie, bez udziału świadomości, to nie potrzeba już jakiegoś intelektu, który wprowadzałby jej możliwość w naturę z zewnątrz. Tutaj mamy czwartą inspirację spinozjańską podchwyconą

przez Schellinga: krytykę dualizmu materii i nakładanej na nią z zewnątrz formy, która miałaby mieć siedzibę w teleologicznie zorientowanym, boskim intelekcie.

Jeśli rozumiemy więc ateizm jako przeciwieństwo monoteizmu uznającego istnienie osobowego Boga jako moralnego prawodawcy świata, nadającego temu światu właśnie moralne, czy *eschatologiczne* znaczenie, w centrum którego stoi korelacja między Bogiem i człowiekiem, to w tym sensie Spinozę i Schellinga można uznawać za filozofów odkrywających w Naturze bezosobowego *Boga ateizmu*. Także tego typu ateizm miałby więc swój absolut i o tyle w odróżnieniu od ateizmu redukcyjno-scjentystycznego może być nazywany panteizmem.

Tomasz Ludwicki

Przypisy:

[1] F. Baiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge 1987, s. 48, cyt. za A. Toscano, *Fanatyzm i wytwarzanie. Schellingiańska filozofia niezróżnicowania*, przeł. M. Kropiwnicki, "Kronos" nr 1-2 2009, s. 227.

[2] F. Baiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge 1987, s. 48.

[3] B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Myślicki, Kraków 1954, s. 33.

[4] F. Brasier, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte.*, s. 48.

[5] *Briefe von und an Hegel*, red. J. Hoffmeister t. 1, Hamburg 1952, s. 15, cyt. za A. Toscano, *Fanatyzm i wytwarzanie. Schellingiańska filozofia nieodróżnicowania*, s. 227.

[6] Nick Land, *Fanged Noumena*, s. 263, Windsor Quarry, 2012.

[7] *Fichte albo Schelling, dwa paradygmaty pokantowskiej filozofii transcendentalnej*, w: M.J. Siemek, *Fichte w kontekście*, Warszawa 2017, s. 239.

[8] I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Kraków 1964, s. 444-445.

[9] F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Krak.w 2003, s. 33.

[10] „W ten sposób teleologia moralna uzupełnia braki fizycznej i jako pierwsza kładzie podstawy pod teologię; teleologia fizyczna bowiem, gdyby nie zapożyczyła się niepostrzeżenie u moralnej, lecz miała postępować konsekwentnie, nie mogłaby sama dla siebie stworzyć niczego prócz demonologii, która nie jest zdolna do [utworzenia] żadnego określonego pojęcia.” I Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 444-45.

[11] *Briefe von und an Hegel*, cyt. za A. Toscano, *Fanatyzm i wytwarzanie. Schellingiańska filozofia niezmierznicowania*, s. 228.

[12] F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Kraków 1979, s. 154.

[13] Por. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 339-40.

[14] B. Spinoza, *Etyka*, s. 52-62.

[15] Por. F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, s. 342-47.

[16] F. W. J. Schelling, *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, przeł. K. R. Peterson, New York 2004, s. 231.

[17] Por. F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, s. 343.