

Stanisław Borzym
Warszawa

Friedrich Heinrich Jacobi. Z dziejów niemieckiej filozofii życia

Jeśli za przedmiot studiów weźmie się dzieje niemieckiej filozofii życia od krytyki Oświecenia do czasów najnowszych, to Jacobi zajmuje w takiej sekwencji miejsce szczególne. Należał z pewnością do zdecydowanych krytyków Oświecenia¹. Nie tylko ówczesnego światopoglądu obiegowego, przeciw miłośności którego zwrócił się przede wszystkim ruch *Sturm und Drang*, lecz także, wraz z Hamannem – kto wie, czy nawet nie bardziej w tym sporze od Jacobiego radykalnym – był gruntownym antagonistą zadufanego racjonalizmu. Był też, co tu w szczególności trzeba podkreślić, krytykiem tej formacji, która dopiero w XX wieku została określona z intencją pejoratywną jako filozofia subiektywności, stanowiąca według tych interpretacji kwintesencję epoki zwanej *die Moderne*. Tekst ten nie będzie wszechstronną analizą twórczości filozoficznej Jacobiego, lecz właśnie wydobyciem tych wątków, które nabierają znaczenia w takiej trans-„modernistycznej” perspektywie. Ideą przewodnią będzie teza, że filozofia życia w łonie *M o d e r n y* była nurtem opozycyjnym wobec pokartezjańskiej filozofii subiektywności.

Przede wszystkim filozofia życia, w tym także jedna z najwcześniejszych jej postaci, filozofia Jacobiego jest świadectwem tego, że w obrębie czystego myślenia nie wszyscy filozofowie czują się w swoim żywiole. Nie wszyscy

¹ Lucien Lévy-Bruhl (*La philosophie de Jacobi*, Paris 1894, s. 42) pisał: „Jacobi będzie nieprzejednanym wrogiem filozofii Oświecenia. Wydaje mu się ona nie tylko fałszywa, ale zła i szkodliwa (*mauvaise et malfaisante*)”.

poddają się autonomicznej pewności myślenia (*Selbstsicherheit des Denkens*)². Uwaga krytyczna, że przecież i filozofowie życia tylko myślą, nie trafia w nich o tyle, o ile filozofia taka nie chce mieć do czynienia jedynie z myślącym podmiotem i jego *cogitationes*.

Jacobi proponował stanowisko dualistyczne, w którym naprzeciw myślącego podmiotu będzie nie wytworzony przez niego przedmiot, lecz zupełnie odeń niezależna rzeczywistość. Do niej myśl może jedynie szukać drogi. Ta całkowicie niezależna rzeczywistość, wobec której stoi człowiek, nie pozwala na pochopne budowanie systemu filozoficznego, co więcej, system filozoficzny okazuje się możliwy tylko ze stanowiska myślącego i wytwarzającego przedmioty podmiotu³. Możliwości systemotwórczej przeciwstawia Jacobi realizm tajemnicy, jednoznaczności stwarzanej przez logikę myśli przeciwstawia pełną zagadek faktyczność (*Tatsächlichkeit*), zwyczajowemu traktatowi – aforystykę, teksty literackie (Jacobi był m.in. autorem dwóch powieści: *Allwill* i *Woldemar*).

Dualizm Jacobiego znajdował w jego pismach różne formy wyrazu. Jedną z nich było pytanie podstawowe dla nurtu filozofii życia, pytanie o relację myślenie–życie. Ruch *Sturm und Drang*, w który Jacobi zaangażował się, stanowił protest przeciw dominacji intelektu (*Verstand*), protest życia przeciw zakrzepłym formom zachowania i myślenia, które rządziły skonwencjonalizowanym społeczeństwem. Stanowisko Jacobiego, które początkowo wtapiało się w ogólną panteizującą aurę *Sturm und Drang*, z wolna wyodrębniło się jako stanowisko coraz bardziej zdecydowanie dualistyczne⁴. Wizja stapiania się z przyrodą zaczęła budzić jego wątpliwości. Jacobi chciał odsłonić właściwą egzystencję ludzką, dotrzeć do źródłowego doświadczenia *Dasein*. Bezpośredniość i źródłowość życia to nowy wymiar egzystencji, dający poczucie odzys-

² Zob. O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*, Stuttgart 1933, cyt. wg wyd. z r. 1966, s. 9. Zdaniem F. Wolfingera, interpretacje Jacobiego w duchu filozofii życia nie są czymś osobliwym. Poza ww. pracą Bollnowa podobny klucz próbował zastosować K. Hammacher w *Die Philosophie F.H. Jacobis*. München 1969. Zob. F. Wolfinger, *Denken und Transzendenz. Zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F.H. Jacobis und F.H. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die „Göttliche Dinge“ 1811/12*, Frankfurt a/Main 1981, s. 37.

³ Od Arystotelesa do Fichtego Jacobi widzi szaleństwo czynienia z filozofii systemu. Pisał do Fichtego następująco: „Mówię to przy każdej okazji i jestem gotów wyznać to publicznie, że uważam Pana za prawdziwego mesjasza rozumu spekulatywnego” (por. J. Kuhn, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, Mainz 1834, s. 185). W polskiej literaturze o Jacobim, jego dyskusji z Fichtem i obronie rzeczywistości pozapojeciowej pisała ostatnio J. Nowotniak w pracy doktorskiej „Filozofia jako samowiedza filozofa. Myśl J.G. Fichtego w latach 1794–1801” (IFiS PAN 1993). Jej promotorem był Jan Garewicz. Zob. również tejsze autorki, *Filozofia i życie. Dialog i polemika między J.G. Fichtem a F.H. Jacobim*, „Arch. Hist. Filoz. i Myśli Społ.” 1994, t. 39.

⁴ Zapamiętała niechęć do panteizmu, w którym Jacobi upatrywał fatalizm i ateizm, rozpoczęła się wczesnym sporem z Lessingiem i Mendelssohmem i spowodowała w późniejszych latach jego konflikt z Schellingiem, a także z wieloletnim przyjacielem, Goethem (Zob. H. Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Stuttgart 1965, *passim*).

kania utraconej autentyczności. Kiedy w tym kontekście łączy się Jacobiego z sentymentalizmem, afektowaną szczuciowością: całkiem niesłusznie. Autentyczność to dla niego m.in. prostota i otwartość, nigdy natomiast przyzwolenie dla sztuczności. Namiętność – to nie czułość, ale nie czułość, namiętność jako miłosne oddanie się życiu, które niesie, nad którym już nie panujemy za pomocą intelektualnych i teatralnych sztuczek.

Życie to niezgłębialne (*daß ungründliche*), to, co stoi w opozycji do kalkulacji człowieka. Słowo *Lebensweis* wskazuje wprost zabarwienie religijne. To, co racjonalne – to jedynie nasza próba oswojenia czegoś, co się oswoić nie da. Powstaje konflikt między głosem życia a społeczną umową. Religijny ton odnaleziony w kontakcie z „niezgodnym” może być dysonansem wobec tego, co zwykliśmy uważać za moralne. Jednostka musi podejmować ryzyko wyboru, bowiem życie nie dostarcza ułatwiających decyzję kodeksów.

Gdy napięcie wytwarzające się w kontakcie z twórczością życia słabnie, to na pierwszy plan wysuwają się znane przyzwyczajenia, nawyki, rutyna. Ale ta rutyna należy także do życia, jest próbą formalnego okiełznania go, niezadowalającą, lecz użyteczną. Jest też próbą wyabstrahowania jakiejś reguły z tego, co konkretnie dane, jest zapomnieniem o tym, co indywidualne, i zdaniem się na to, co powtarzalne. Z powtarzalności rodzą się pojęcia, a bez nich praca intelektu byłaby niemożliwa. Absencja trwałych form i życia nie da się uchylić. Intelekt w konfrontacji z nieprzewidywalnym życiem razi schematycznością, jest redukcją ryzyka, bezpośrednią reakcją na zadanie życiowe zastępuje gotowym, wcześniej podjętym rozstrzygnięciem. Tak jest również w kwalifikacjach etycznych. Przepis odwołujący się do pojęcia nie liczy się z osobliwością danej rzeczywistości, stosuje się do ogólnie znanych przypadków. Ten, kto zadowolony jest przepisem, zrzeka się własnej woli *hic et nunc*, odwołuje się do zinstytucjonalizowanej cudzej woli akceptowanej w regule. Szukać rozstrzygnięć poza sobą – to przestać w danym momencie żyć. Trzeba więc zdobyć się na odwagę modyfikacji zastanych reguł. Akty odwagi nie dadzą się jednak skodyfikować. Nie może być sprejowanej etyki twórczego życia. Ryzyko jest nie do uniknięcia.

Po czym wszakże rozpoznać, czy jest na właściwej drodze? Jak ograniczyć ryzyko błędu moralnego? Jacobi odwołuje się do miłości. Jego poprzednik, Thomasius, powiedział kiedyś, że człowiek stworzony jest dla miłości ku innym ludziom. Jacobi uczynił też z tego zasadę. Jego imperatyw konkurencyjny wobec Kantowskiego mógłby brzmieć następująco: postępuj tak, jak gdyby od twojej wiary w innych ludzi zależała wszelki sens w świecie. Miłość wprawdzie nie jest intencjonalnym zwróceniem się do przedmiotowości miłości, nie wiąże się z rozumowym postanowieniem, tylko do żywiołu życia. Czy dobry uczynek to rezultat zastosowania przepisu i prawa? To akt miłości, a nie egoistycznego kunktatorstwa. Gdyby nie było takich aktów, ugrzęźlibyśmy w bagnie hipokryzji.

Niezbędność utrwalenia (*Verfestigung*) form jest oczywista, ale istnieje inny fascynujący aspekt życia: jego nieustająca twórczość. Tylko uczucie (*Gefühl*) może próbować dotrzeć do tego wymiaru, wiedza pojęciowa intelektu nie ma na to odpowiednich środków. Organ uczucia to u Jacobiego (tak jak u Pascala) – serce. Co jest dobre – zna tylko ono. Widać tu różnicę z etyką Kantowską. Kant odwoływał się do rozumu powszechnego, do powszechnej reguły, a więc do czegoś jednakiego dla wszystkich. Jacobi pisał o „etycznym geniuszu”, który nie ogląda się na ogólnie obowiązujące pojęcia. Podobnie jak w sztuce. Jej wzloty nie polegają przecież na stosowaniu się do przyjętych kanonów. Estetyka i etyka zlewają się u Jacobiego w jedno, nie ma między nimi istotnej różnicy. Zachowanie etyczne staje się czymś w rodzaju etycznej wirtuozerii. Dla Jacobiego nie jest to jednak pozbawione hamulców wyrażanie siebie. Przeciwnie, jest to wzrost wymagań, intensywność, czujne wsłuchiwanie się w głos miłości. Tak właśnie powstaje prawdziwa indywidualność: nie jest to rozpinięcie się w panteistycznym wszechżyciu (*Alleben*), lecz konstytuowanie tego, co swoiście moje. Indywidualność to korzeń wszelkiego poznania.

Pojawia się w tym kontekście wątek niezwykle ważny dla zrozumienia właściwych intencji filozofia. Istota indywidualności nie polega na własnym „stanie posiadania”, określa się ją sytuacyjnie. Nie można, zdaniem Jacobiego, mówić o indywidualności w oderwaniu od sytuacji, w której jest zanurzona. Bez sytuacji życie człowieka straciłoby swoją podstawową substancję. I geniusz etyczny zostałby pozbawiony tworzywa. Indywidualność to, poza tym, świadomość własnej niedoskonałości, a ta jest nieodłącznie związana z historycznym wymiarem życia jednostki. W świecie spełnionych ideałów, w świecie doskonałości, czas zatrzymałby się. Indywidualność tworzy się nie arbitralnie, ale w odpowiedzi na wyzwanie sytuacji.

Jacobi podkreślał ten wątek, gdyż zdawał sobie sprawę z możliwych zagrożeń płynących z zawieszenia reguł. Nieuwzględnianie w działaniu dobra innych ludzi i rozkoszowanie się doznaniem własnego Ja – to postawy, które Jacobi dostrzegł z niepokojem w swoim pokoleniu. Uczucie to przede wszystkim sposób, w jaki mam pewną wiedzę bezpośrednią o świecie, a nie tyle rozkoszowanie się stanem, w którym „czuję”, że „czuję” i które grozi izolacją od innych ludzi. Rysem szkicowanym przez Jacobiego geniusza jest, przeciwnie, zapominanie o sobie samym. Uczucie jest, wbrew Heglowi, gwarantem obiektywności, a nie pułapką subiektywności.

Ludzkie *Dasein* cechuje skończoność. Jacobi przypominał w związku z tym o potrzebie pokory (*Demut*). W ruchu Burzy i Naporu często o tym zapominano. Słowo „wiara” (*Glauben*), które filozof wprowadził jako słowo kluczowe, ma oznaczać też nie koncentrację na stanie wewnętrznym, lecz zwrócenie się ku czemuś, co nas przekracza. Jacobi został zapomniany w dziejach filozofii, gdyż nadano mu etykietę „chrześcijańskiego filozofa wiary” i skojarzono z fideizmem. Wiara ma jednak u niego osobliwe, godne podkreślenia właściwości. Żeby

zrozumieć, czym jest wiara, trzeba scharakteryzować nie mniej ważny termin – „niewiara” (*Unglauben*). Nie-wiara jest nieufnością. Jest to patrzenie na związki międzyludzkie jako na pozór podszyty egoizmem, uporczywe odsensownianie świata, postrzeganie w nim czegoś wrogiego i obcego. Niewiara to samotność, w której najwyższe wartości zamieniają się w „widmo, urojenie, wymysł” (*Gespenst, Wahn, Erdichtung*), to rozpaczliwa determinacja, jeśli się chce w niej wytrwać. To – wreszcie – zaprzeczenie życia. Niewiara nie jest jakąś równorzędną ewentualnością w stosunku do wiary, jest brakiem. W charakterystyce wiary u Jacobiego nie chodzi o wiarę w coś określonego – pisał Bollnow⁵. Chodzi o rodzaj nastrojenia (*Gemütsstimmung*). Nastrój wiary (*gläubige Stimmung*) zmienia postawę, łączy się z aktywną afirmacją życia, zwrotem ku wychodzącemu poza Ja sensowi życia, uciszeniem woli egoistycznej. Wiara jest warunkiem uchwycenia prawdy, która oznacza nie tylko poznanie, lecz i stan, w jakim znajduje się człowiek. W niewierze jest on pogrążony w swojej subiektywności; wiara – to otwartość wobec świata i innych ludzi. Wiara jest poczuciem wolności ku czemuś, co jest partycypacją w życiu. Chociaż Jacobi, przeciwstawiając się panteizmowi w głośnym sporze o Spinozę, opowiedział się za istnieniem Boga osobowego, to jego wiara w Boga, zdaniem Bollnowa⁶, nie ma charakteru typowo chrześcijańskiego, nie ma tu pojęcia grzechu i nie ma związanego z tym osobistego stosunku Boga do człowieka. To Hamann, z którym Jacobi korespondował⁷, jest bardziej chrześcijański. Jacobi natomiast transponował pojęcia religijne w filozoficzne. Bóg jest dla niego raczej królestwem wartości.

Coraz większego znaczenia nabierało u Jacobiego pojęcie wolności⁸. Czuł się przede wszystkim filozofem wolności, w rozumieniu wolności upatrywał podstawę swych rozważań. Nie chodzi już o wolność od konwencji społecznych, tak ważną dla Burzy i Naporu. Jacobi szukał teraz dla niej kontekstu ontologicznego. Wolności dowieść się nie da. Jeden z interpretatorów Jacobiego, Kurt Hammacher, zwrócił uwagę na podobieństwo myśli dotyczących problemu „Ty” do zasady dialogicznej Martina Bubera⁹. Rzeczywiście, Jacobi przywiązywał szczególną wagę do relacji Ja–Ty. Bez tego, co na zewnątrz, nie ma tego, co wewnątrz – pisał. Bez Ty nie ma Ja, bez Ty Ja jest niemożliwe. Myśl o wspólnej, łącznej źródłowości Ja i Ty odgrywa w jego rozważaniach istotną rolę. O naszym *Dasein* dowiadujemy się dopiero od innego człowieka. Kartez-

⁵ O.F. Bollnow, *op.cit.*, s. 91.

⁶ *Ibidem*, s. 111.

⁷ W sprawie korespondencji Jacobiego i Hamanna zob. R. Knoll, *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*, Geidelberg 1963.

⁸ Jacobi pisał: „Gdzie przyroda ma kres? Ma kres tam, gdzie zaczyna się wolność; właśnie tego kresu szukam” (Por. K. Homann, *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg/München 1973, s. 181).

⁹ Zob. K. Hammacher, *op.cit.*, s. 38.

jańskie pojęcie izolowanego podmiotu musi, jego zdaniem, zostać przewyżczone. Ja, Ty, wewnętrzna świadomość i zewnętrzny przedmiot dane są w jednym akcie przeżycia. Podmiot izolowany jest zresztą niemożliwością, bowiem przedmioty uruchamiają wewnętrzne życie podmiotu.

Realizm Jacobiego znów dał znać o sobie: nie Ja, wysnuwające z siebie system, lecz współdanie Ja i Ty stanowi centrum. Wątek bycia z innymi przewijał się stale. Człowiek, zdaniem filozofa, czuje siebie bardziej w innych niż w sobie samym. Tak poznaje własną swoistość. Życie duchowe to współdziaływanie z innymi, a może raczej wspólny udział w jakiejś prawdzie, która już nie jest prawdą jednostkową. Potrzebowałem prawdy – pisał Jacobi – która nie byłaby moim tworem, lecz której tworem byłbym Ja.

Tu raz jeszcze widać, czym jest porządek wiary i porządek wiedzy. Prawda, której tworem chce się być, należy do tego pierwszego porządku. Jednak człowiek jako istota skończona ma ograniczone możliwości bezpośredniego kontaktu z wyższą realnością. Wiedza naukowa jest natomiast protezą zastępującą brak czegoś, czego nie jest się w stanie osiągnąć. Człowiek w swej skończoności znajduje przedmiot swego poznania ciągle poza sobą jako coś, co nie jest w jego mocy. Stąd receptywność poznania naukowego. Nie jest to jednak wymiar filozoficznie najważniejszy. By odróżnić prawdy naukowe od prawd wyższych Jacobi wprowadził rozróżnienie wewnątrz pojęcia prawdy, dotychczas jednorodnego. *Die Wahrheit* – to prawda naukowa, natomiast ta prawda, którą wiedza naukowa z konieczności niedoskonale próbuje ująć – to *das Wahre* (to, co prawdziwe). *Das Wahre* tym się różni od *die Wahrheit*, że nie jest w żadnym razie wytworem człowieka. Z tą realnością może obcować tylko uczucie, może się kierować ku temu tylko wiara, gdyż *das Wahre* nie jest opisywalne w języku naukowym i jego logiczny wykład nie jest możliwy. Dlatego Jacobi nazywał niekiedy swoje filozoficzne rozważania – *Unphilosophie*, gdyż stanowią one wyraz świadomości niewiedzy o rzeczach najwyższych. Filozofia, od której Jacobi chciał się zdystansować, to filozofia, która nagina rzeczywistość w tym celu, by domknąć system. *Unphilosophie* zadowala się próbami odsłaniania tego, co ukryte i co w pełni jawne nigdy się nie stanie. Rozum (*Vernunft*), który ujawnia w *Unphilosophie* swe działanie, sprawia, że uzyskujemy świadomość tego, co ukryte (*Verborgenes*) i tego, co niewidzialne (*Unsichtbares*). Ale język tak się ma do rozumu, jak ciało do duszy, stąd to, co zapisane, nie może sobie rościć pretensji, by być czymś więcej niż *Unphilosophie*. Żadna dialektyka nie może nas poza nią wyprowadzić.