

SYSTEM I OPOWIEŚĆ

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Rada Wydawnicza

Henryk Samsonowicz, Janusz Sławiński, Lech Szczucki,
Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

KATARZYNA FILUTOWSKA

SYSTEM I OPOWIEŚĆ
FILOZOFIA NARRACYJNA
W MYŚLI F.W.J. SCHELLINGA
W LATACH 1800–1811

WROCLAW 2007

Redaktor tomu
Grażyna Plater

Projekt obwoluty
Barbara Kaczmarek

© Copyright by Katarzyna Filutowska
and Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o., Wrocław 2007

ISBN 978-83-229-2849-3

Opracowanie redakcyjne i przygotowanie do druku
Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

Druk i oprawa
Wrocławska Drukarnia Naukowa PAN im. S. Kulczyńskiego Sp. z o.o.
53-505 Wrocław, ul. J. Lelewela 4

WSTĘP

OKREŚLENIE POJĘCIA FILOZOFII NARRACYJNEJ

Filozofia narracyjna (*une philosophie narrative*) jest to, w swoim pierwotnym znaczeniu, kategoria interpretacyjna zastosowana przez Marca Maesschalcka w celu analizy typu dyskursu *Weltalter* (1811), niedokończonego dzieła Schellinga z okresu tzw. filozofii pozytywnej. Najogólniej mówiąc, chodzi tutaj o coś w rodzaju zmieszania dyskursów, to znaczy porządku rozumienia (*verstehen*) oraz porządku widzenia (*schauen*), a więc myśli pojęciowej i spekulatywnej, charakterystycznej dla dyskursu filozoficznego oraz myślenia mitycznego, właściwego świadomości potocznej tudzież artystycznej. Także inni badacze zajmujący się filozofią epok świata oraz po prostu samym Schellingiem używają określeń „filozofia opowiadająca”, „dążenie do opowiedzenia filozofii”¹ (Kazuko Yamaguchi) albo „filozofia »narracyjna«”² (Emilio Brito), i to nie tylko w odniesieniu do samego tekstu *Weltalter*. Zdaniem Kazuko Yamaguchiego taka syntetyzująca tendencja jest widoczna już w najwcześniejszych pracach Schellinga z okresu poprzedzającego zainteresowanie filozofią transcendentalną, poświęconych egzegezie mitów oraz problemowi źródła zła w naturze ludzkiej. W związku z tym chciałabym postawić tezę, iż filozofia narracyjna może być rozpatrywana nie tylko, jak pisze Maesschalck, w odniesieniu do tekstu *Epok świata* i że jej źródła tkwią w samej strukturze myśli Schellinga, w typie myślenia, jaki filozof ten reprezentuje. Chciałabym zatem pokazać genezę tej kategorii, odwołując się właśnie do owych wczesnych dzieł Schellinga, począwszy od *Systemu idealizmu transcendentalnego* (1800). Zmianie ulega

¹ K. Yamaguchi, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. XI, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 41 i nn.

² E. Brito, *La création selon Schelling. Universum*, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1987, s. 162.

więc tutaj także zakres treściowy, to znaczy znaczenie omawianego pojęcia. W ten sposób filozofia narracyjna stawałaby się czymś więcej niż tylko kategorią interpretacyjną. Należałoby bowiem odtworzyć właściwy sens pomysłu stworzenia tzw. nowej mitologii dla ludzkości, jaki w filozofii epok świata przerodził się w projekt stworzenia tzw. żywego systemu, w którym prawda stanowi jedno z rzeczywistością. Dopiero w ramach owego systemu można sytuować filozoficzno-narracyjny dyskurs *Weltalter*, a także zrozumieć jego sens.

Tak więc punktem wyjścia moich rozważań są analizy Marca Maesschalcka, zawarte w dziele *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Jednakże jest to tylko punkt wyjścia, ponieważ chciałabym znacznie poszerzyć zakres stosowanej przez tego badacza kategorii, i to zarówno od strony chronologicznej, jak też treściowej. Spróbuję teraz odtworzyć sposób, w jaki omawiane zagadnienie postrzega Maesschalck, a następnie przejdę do umieszczenia go w kontekście całej myśli Schellinga, to znaczy do ogólnej prezentacji tego, czym będę się zajmować w niniejszej książce.

Esej o filozofii narracyjnej rozpoczyna drugą część wspomnianego wyżej dzieła Maesschalcka, z którego zaczerpnęłam omawianą kategorię. Jest on zatem swoistym wstępem do „antropologii religijnej Schellinga”, w jakiej przedstawione zostały zagadnienia jego późnej filozofii, poczynawszy od rozpraw z lat 1809–1811 (*Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności, Wykłady stuttgarckie*, pierwsza wersja *Weltalter*). Zgodnie z koncepcją Maesschalcka kategoria filozofii narracyjnej odnosi się, jak pisałam wyżej, do typu wypowiedzi zastosowanej przez Schellinga w *Epokach świata*. Dzieło to jest tekstem „słabo i źle zbadanym”, choć jednocześnie zostało ono umieszczone „w samym centrum” filozoficznego rozwoju Schellinga i nie sposób wręcz przecenić jego doniosłości dla zrozumienia tej refleksji. Znamionuje ono – co podkreślają zresztą wielokrotnie także inni badacze – kres idealizmu, jakim charakteryzowała się wczesna myśl Schellinga, to znaczy filozofia transcendentalna oraz system tożsamości. Filozof poszukuje innej drogi, innej metodologii, dzięki której mógłby lepiej wyrazić pewne swoje intuicje, jakich nie może ująć w pojęcia czysto racjonalnego systemu wiedzy. Ta inna, nowatorska metodologia jest Schellingowi potrzebna także i z tego względu, iż chce on włączyć

w obręb swoich filozoficznych zainteresowań problemy należące do mistyki i teozofii. Inaczej mówiąc, Schellingowi chodziło o to, aby móc uchwycić i wyrazić rzeczywistość niejako *in statu nascendi*, to znaczy aby uchwycić i przekazać w języku refleksji żywe doświadczenie, jakie ją poprzedza. W tym celu dąży on zatem do tego, aby zerwać z platońską opozycją to, co noumenalne – to, co zjawiskowe oraz odejść od kantowskiego aprioryzmu w zakresie przyjętej metody. Dyskurs, jaki pragnie w ten sposób stworzyć, nie jest przejrzystym szeregiem określeń dedukowanych na przykład, jak to dzieje się u Hegla, z logiczną koniecznością z jakiegoś intelligibilnego pojęcia. W ten sposób można by przedstawić wyłącznie życie pojęcia, a nie o to bynajmniej Schellingowi chodziło. *Principium* tego dyskursu jest wewnętrzne życie Boga-absolutu, pojmowanego tutaj nie w sposób czysto kategoriałny, to znaczy nieutożsamianego bynajmniej z jakąś kategorią filozoficzną. Nie jest to na przykład Bóg moralny Kanta ani też Bóg jako swoisty gwarant spójności myśli, jak w *Medytacjach o filozofii pierwszej* Kartezjusza. Inaczej mówiąc, Schellingowi nie chodzi o Boga jako o pewną odmianę *summum bonum* lub też jako o „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, czyli o pewne pojęcie Boga. Zakłada się tutaj raczej rzeczywiste istnienie prażywej, „przeczuwanej praistoty”, która stanowi coś w rodzaju zasady, pierwszego pojęcia systemu. Jest to system organiczny, w którym wszystkie części znajdują się na właściwym miejscu i tworzą integralną całość z pozostałymi częściami. Nie jest on dedukowany, lecz rozwijany, począwszy od owej pierwszej zasady, jaką stanowi wewnętrzne życie Boga-absolutu.

Prawa tego rozwoju są zaś nieco inne od tych zasad, jakimi rządzą się pojęciowa dedukcja albo konstrukcja, znamienna na przykład dla filozofii transcendentalnej Kanta lub Fichtego albo dla idealizmu Hegla. Są to bowiem prawa samego życia, czy też, zgodnie z terminologią Maesschalcka, konstrukcji narracyjnej jako swoistego zwierciadła, w którym odbija się rzeczywistość. Teraz chodzi o to, „aby odnaleźć napięcie filozoficzne zawarte w samej konstrukcji narracyjnej”³,

³ M. Maesschalck, *Un essai de philosophie narrative*, [w:] idem, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Editions de l'Institut Supérieur de Philo-

to znaczy aby uchwycić moment narodzin refleksji, jaka nieustannie przekracza każde poprzedzające ją żywe doświadczenie. Filozofia naracyjna rodzi się „w nieustannej zmianie porządków widzenia [*schaufen*] oraz rozumienia [*verstehen*]”⁴, to znaczy w naprzemienną grze refleksji oraz opowieści albo wizji, która wyznacza rytm *Weltalter*. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o pewien typ empiryzmu apriorycznego, w którym staje się zrozumiała prawda źródłowego doświadczenia. Przez to właśnie można interpretować *Weltalter* jako „coś w rodzaju »fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu« uprawianej przez wielkich mistyków”⁵. Maesschalck świadomie przyjmuje w swoich analizach fenomenologiczny punkt widzenia, który jednak trzeba rozpatrywać jako swoiste dopełnienie metodologii transcendentnej. Punktem wyjścia jest bowiem zawsze to, co najbardziej źródłowe i co określa on jako *le fondement*, (*le fond(s)*), to znaczy (mistyczne) źródła.

Kategoria ta została zaczerpnięta z prac Miklosa Vetö. Jest to podstawa (*Grund*) istnienia Boga, to znaczy pojęcie, jakie Schelling przejmuje z teozoficznej myśli Jakoba Böhmego i czyni częścią swojej filozofii, poczynając od napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności*. Są to tzw. mistyczne źródła, nietożsame bynajmniej ani z bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, to znaczy z najwyższą rzeczywistością, z absolutem albo z Bogiem, ani też z principium, czyli z tym, co źródłowe w rozumieniu filozofii transcendentnej. Wprowadzając teozoficzne kategorie, Schelling rozwija raczej to, co w tzw. okresie transcendentnym stanowiło realną część systemu, to znaczy filozofię przyrody (*Naturphilosophie*). Podstawa jest tym, co w Bogu nie jest z nim tożsame, co jest naturą w Bogu i w tym sensie „podstawą jego istnienia”, „istotą wprawdzie od niego nieoddzielną, ale przecież odróżnioną”⁶. Chodzi tutaj zatem nie tyle o naturę stworzoną czy też widzialną, ile raczej o naturę tworzącą, spinozjańską *natura naturans*, czyli – zgodnie z interpretacją Haralda

sophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris / Editions Peeters B.P. 41, Leuven 1991, s. 175.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 58.

Holza – o potencie procesu stwórczego. Jest to jednak także materia procesu stwórczego, a więc swoiste „principium hyletyczne” (*hyletisches Prinzip*) albo pramateria (*die Urmaterie*)⁷, to znaczy właśnie podstawa dzieła stworzenia w najbardziej właściwym tego słowa sensie oraz treściowy element kosmicznej narracji, poprzez którą przemawia duch.

Podstawa w tej interpretacji nie daje się raczej uzgodnić z pojęciową źródłowością filozofii transcendentalnej i krytycznej. Stąd też Maesschalck mówi o przekroczeniu pozycji transcendentalnych (*le dépassement de la position transcendente*), choć jednocześnie nie oznacza to bynajmniej zanegowania ważności problemu tego, co źródłowe. Wręcz przeciwnie, podkreśla on „centralny, istotowy charakter relacji do tego, co źródłowe”⁸, problem zaś tkwi raczej w tym, jak też należy pojmować ową źródłowość. Chodzi zatem o to, czym jest podstawa, czy można ją utożsamiać z principium albo z zasadą systemu, czy przez pojęcie to Schelling rozumie to, co pierwsze w tworzonym po 1809 roku systemie filozofii pozytywnej etc.

W związku z tym trzeba rozróżnić w całej refleksji Schellinga dwie zasadnicze części, które ją współtworzą, czyli tzw. filozofię negatywną i filozofię pozytywną. Filozofia negatywna jest to, inaczej mówiąc, filozofia pojęciowa albo kategoriałna, dla której istotne jest pytanie o to, co istnieje (*Was?*). Taką filozofią jest na przykład system czystego rozumu Kanta, którego ostatnim pojęciem jest pojęcie tzw. Boga moralnego, przy założeniu, iż chodzi tylko o pojęcie, nie zaś o opisywaną przez nie rzeczywistość. Do filozofii negatywnej należy zaliczyć cały młodzieńczy idealizm Schellinga, to znaczy filozofię transcendentalną oraz system identyczności, a także filozofię przyrody jako tzw. realną część systemu oraz stanowiącą jej swoistą wyższą potencję filozofię mitologii. W tej sytuacji filozofia pozytywna obejmowałaby tylko i wyłącznie filozofię objawienia, dla której podsta-

⁷ H. Holz, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)*, [w:] idem, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1977, s. 41.

⁸ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 45.

wą jest z kolei nie rozum, lecz prawda objawiona w Piśmie Świętym, którą Schelling chce objaśnić rozumowo. Stąd też przedmiotem filozofii objawienia jest tzw. historia święta, to znaczy nieutożsama bynajmniej z empirycznymi faktami tworzącymi dzieje powszechne wyższą, wewnętrzną historią stopniowego objawiania się Boga w świecie. W jej obręb wchodziłyby dzieje Jahwe oraz wybranego przezeń ludu, a potem historia życia i misji Chrystusa aż do Jego śmierci i zmartwychwstania, wreszcie dzieje apostołskie oraz dzieje Kościoła aż do apokaliptycznego Kościoła Przyszłości (tzw. Kościół Jana). Jest to pierwsza dająca się przyjąć kategoryzacja, jeśli chodzi o rozróżnienie na filozofię negatywną i filozofię pozytywną w refleksji Schellinga. Filozofia pozytywna zakłada ponadto rzeczywiste istnienie swojego przedmiotu i nie chodzi jej tylko o to, aby w pojęciu ująć jego istotne cechy. Stąd też nie pyta ona, co (*Was?*) istnieje, lecz chodzi jej o to, że to (*Daß*) istnieje. Jest to druga możliwa kategoryzacja i określenie różnicy między tymi dwoma systemami. Wreszcie można także przyjąć, iż filozofia negatywna to po prostu idealizm, jaki cechował wczesną refleksję Schellinga aż do 1809 roku, czyli do napisania *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, w których, jak była o tym mowa wyżej, wprowadził on do swojej filozofii wątki teozoficzne i mistyczne, a więc pochodzące z innego dyskursu. Jest to idealizm proveniencji platońskiej, dla którego kluczowe jest z kolei rozróżnienie na noumen i fenomen, a więc na byt intelligibilny i na zjawisko. Stąd też w okresie tym, do którego należy zaliczyć zarówno filozofię transcendentálną, jak też system tożsamości, Schelling bardzo wyraźnie rozdziela tzw. realną oraz idealną część systemu, czyli, kolejno, filozofię przyrody oraz dedukcję pojęciową. Nie można zaś tego powiedzieć o spekulacji zawartej już w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, gdzie części te zostają ze sobą niejako połączone, choć bazą dla całej refleksji jest jeszcze konstrukcja systemu identyczności. To właśnie wymieszanie, na jakie nakłada się zmieszanie dyskursów, a więc filozofii i mistyki albo filozofii i teozofii, prowadzi w efekcie do systemu późnej filozofii, czyli tzw. filozofii pozytywnej. Mówi się w związku z tym nawet o tzw. kresie idealizmu w filozofii Schellinga, który następuje właśnie w latach 1809–1811. Jest to trzecia i ostatnia dająca się przyjąć kategory-

zacja rozróżnienia na to, co negatywne i to, co pozytywne w myśli Schellinga.

W tym kontekście bardziej zrozumiałe staje się zarówno to, co Maesschalck nazywa przekroczeniem pozycji transcendentalnych, jak też to, czym jest sama podstawa i jak należy to pojęcie rozumieć, to znaczy czym jest źródłowość w systemie epok świata. Jeśli chodzi o to pierwsze zagadnienie, zakłada się tutaj transcendentalny, a więc idealistyczny i w związku z tym pojęciowy punkt wyjścia. Tak więc problem źródłowości we wczesnej filozofii Schellinga może być wyczerpująco scharakteryzowany poprzez odniesienie do kategorii *sensu stricto* – jeśli wolno tak powiedzieć – dyskursywnych, tzn. filozoficznych. Przyjęte przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego* principium dedukcji, to znaczy źródłowa tożsamość $Ja=Ja$, to dla Maesschalcka podmiot, rozumiany przez niego jako „wysiłek koherencji, osiąganey poprzez struktury skończoności”⁹. Takim „wysiłkiem koherencji” jest każde działanie, którego ostateczna podstawa ma w związku z tym charakter całkowicie transcendentny wobec empirycznej skończoności i jest tożsama z substancją filozofii Schellinga, to znaczy z absolutną wolnością. To właśnie wolność jest tym, co znajdujemy ostatecznie u źródeł i czego nie da się już zredukować do niczego innego. Jest to teza wspólna dla wczesnej i późnej filozofii Schellinga. Maesschalck pokazuje jednak, iż w systemie filozofii transcendentalnej z tego założenia wyciągnięte zostają nieco inne wnioski. Wolność jest tutaj bowiem rozumiana idealistycznie i trzeba ją rozpatrywać w kontekście fichteńskiego aktywizmu. Tak zatem Schellingowi chodzi zdaniem Maesschalcka o to, aby na fundamencie absolutnej, źródłowej wolności, która jest także bytem albo substancją, ukonstytuować podmiot transcendentalny, jaki ma stanowić pojęciową reprezentację absolutnej jaźni. Słabość tej koncepcji ma polegać na jej czysto negatywnym, kategoriałnym charakterze. Świadomość transcendentalna jest określana przez niezależne od niej funkcje aprioryczne. Dąży ona do tego, aby podnieść rzeczywistość do godności pojęcia, aby ukonstytuować wolną, niezależną subiektywność poprzez wprowadzenie w zamknięte pole reprezentacji całej rzeczywistości, po-

⁹ *Ibidem*.

przez podporządkowanie całej empirii jedności jej własnego punktu widzenia. Jest to w istocie rzeczy bardzo – jeśli wolno tak powiedzieć – racjonalistyczne, a w jakimś sensie bliskie Heglowi stanowisko, jakie w związku z tym traci z pola widzenia właściwy sens „naturalnej wartości działania” w rzeczywistym świecie, to znaczy przypadkowości jako źródła, a więc czegoś, czego w żaden sposób nie da się uzgodnić z apriorycznym, całkowicie określonym przez prawa konieczności logicznej punktem widzenia. Schelling dążył do tego, aby stanowisko to przezwyciężyć, a efektem tego dążenia są na przykład *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 roku oraz cała filozofia pozytywna i koncepcja tzw. empiryzmu filozoficznego. Chodziło o to, aby stworzyć taką koncepcję wolności, która 1) byłaby rzeczywistą możliwością wyboru między opozycyjnymi wartościami, to znaczy rzeczywistą wolnością, jaka tak naprawdę nie da się szczególnie dobrze uzasadnić w systemach o charakterze teodycei albo też eksponujących boską wszechmoc; 2) uwzględniałaby pluralizm, sprzeczność oraz zło i brak, jakie stanowią nie dający się pominąć i posiadający dość jednoznacznie faktyczny charakter element stworzonego świata. Z tego punktu widzenia nieszczególnie atrakcyjne poznawczo są te koncepcje, które postrzegają Boga jako „czysty, niezmacony złem umysł”, którego jedynym prawdziwym przedmiotem jest w związku z tym on sam. Jest to bowiem poznanie „oderwane i martwe”, jakie, podobnie jak dla niektórych krytyków system Hegla, nie wyprowadza poza sam rozum ku jakiejś rzeczywistości, która naprawdę istnieje i do której system ten z założenia miałby się odnosić. Jednakże poszukiwanego rozwiązania nie dostarcza także zdaniem Schellinga filozofia Fichtego, jaka zakłada „odrzućcie systemu także w woli lub umyśle praistoty i stwierdzenie, że w ogóle istnieje tylko wola jednostkowa, że każda z nich stanowi centrum dla siebie i [...] jest absolutną substancją każdego Ja”¹⁰. W ten sposób Schelling poddaje krytyce i kwestionuje wartość poznawczą zarówno stanowiska metafizycznego, które dąży do tego, aby opisać świat poprzez włączenie rzeczywistości w struktury i hierarchie, jaką dyktuje rozum, jak też uprawianego także przez sie-

¹⁰ F.W.J. Schelling, *op. cit.*, s. 34.

bie we wczesnym okresie stanowiska transcendentalnego, które zakładało aktywną rolę podmiotu w procesie poznawczym i możliwość ukonstytuowania przezeń jakiejś dającej się zrozumieć rzeczywistości poprzez odniesienie empirycznej wielości i sprzeczności do owego centrum, jakim jest sam podmiot.

Tak więc ostatecznie to, co Maesschalck określa jako „przekroczenie pozycji transcendentalnych”, trzeba raczej bardziej ogólnie nazwać przekroczeniem stanowiska idealistycznego, właściwego dla całej metafizyki, jaka wywodzi się z platońskiego rozróżnienia na byt noumenalny i zjawiskowy. Inaczej mówiąc, Schelling poszukuje bardziej „pozytywnego” określenia źródeł, jakie pozwoliłoby mu lepiej zrozumieć i uzasadnić rzeczywiste działania jednostek w świecie skończonym, i znajduje je w teozofii i mistyce Böhme. Pojęciowy uniwersalizm i jedność, jaką dyktuje rozum, muszą być uzupełnione pobudkami wolicjonalno-witalnymi, dzięki którym w obręb refleksji zostanie włączone także to, co empiryczne, jednostkowe, subiektywne i co wymykało się systemom proveniencji platońskiej. Substancją pozostaje co prawda duchowa wolność, lecz całkowicie zmienia się wyobrażenie Schellinga o tym, czym jest to, co źródłowe. Nie jest to już bowiem w żadnym wypadku, jak miało to miejsce w systemie filozofii transcendentalnej, podmiot jako „pojęciowa reprezentacja jaźni”. Schelling wprowadza tutaj kategorię podstawy (*Grund*), czyli tego, co w Bogu nie jest z nim tożsame, co jest „naturą w Bogu” i co ma dość jednoznacznie irracjonalny charakter. W związku z tym zaś jest też określone w sposób pozytywny, materialny albo treściowy w przeciwieństwie do wyłącznie formalnego, pojęciowego określenia źródłowości, jakim jest kategoria podmiotu.

Tak zatem podstawa jest rozumiana na przykład jako serce albo wnętrze (*Gemüt*) w opozycji do rozumu albo to, co nieświadome jako podstawa i źródła świadomości oraz zachodzących w niej procesów. Jest to także na przykład to, co ciemne, olbrzymie, chaotyczne i monstrualne, przedpamiętna przeszłość bytu, która „stale pozostaje źródłem inspiracji terażniejszości” oraz źródłem wszelkiej w ogóle twórczości i umożliwia każde ponowne stworzenie, powtórne zapośredniczenie. Tutaj ujawnia się w związku z tym także dwuznaczność samej podstawy, jej zarazem stwórcza i niszczyielska rola. Serce albo wnętrze

oznacza bowiem dla Schellinga zarówno stwórcze i witalne centrum osobowości, jak też źródło braku i sprzeczności, jakie cechują życie. Jest to zatem źródło ludzkiej siły życiowej, w którym mieści się całe bogactwo temperamentu i osobowości, lecz z kolei także przewyciężony chaos początków, a więc groźba szaleństwa i zniszczenia.

Niezależnie od owego wpisanego w samo pojęcie mistycznej źródłowości dualizmu pozostaje ona pozytywną jednością, konkurencyjną wobec podmiotowej jedności filozofii transcendentalnej. Jest to, inaczej mówiąc, druga, opozycyjna droga, jaką w pewnym momencie wybiera Schelling, włączając do swojego systemu elementy obrazowe, metaforyczne, zaczerpnięte z dyskursu teozoficznego. Poszukuje w ten sposób innej, nowej racjonalności, która powinna być „empiryczna *a priori*”, to znaczy po prostu historyczna albo organiczna. Sens nie ma tutaj charakteru intelligibilnego w platońskim tego słowa znaczeniu. Kształtuje się on w czasie, poprzez kolejne wydarzenia procesu stwórczego, w jakich Bóg stopniowo objawia swoją osobowość. Wiąże się to z przyznaniem wartości temu, co empiryczne, na przykład faktom historycznym, a co jeszcze w okresie systemu tożsamości miało dla Schellinga jedynie walor odbicia prawdziwego bytu. W ten sposób poszukuje on utraconej jedności duszy i ciała, natury i ducha, dzięki której jest możliwy powrót do bardziej autentycznego życia, do zapomnianej już dziś i zdegradowanej istoty wszelkiego życia¹¹.

W obydwóch tych koncepcjach, które Maesschalck nazywa kolejno drogą negatywną, czyli transcendentalną, oraz drogą pozytywną, czyli teozoficzną, chodzi jego zdaniem właśnie o przywrócenie utraconej jedności egzystencji poprzez ukazanie jej związków z wolą początków, ze źródłową, substancjalną wolnością. Z kolei sama interpretacja Maesschalcka, w której została osadzona kategoria filozofii narracyjnej, wpisuje się doskonale we współczesny dyskurs fenomenologiczny. Tak naprawdę można by bez przesady powiedzieć, iż Maesschalck uprawia fenomenologię, filozofia Schellinga zaś stanowi dla niego treść albo bezpośredni przedmiot refleksji. Jest to dobrze widoczne zwłaszcza w niektórych miejscach, gdzie odchodzi on *de facto* dość daleko od sa-

¹¹ W tej kwestii zob. M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 46.

mego Schellinga, interpretując jego myśl w kategoriach współczesnej filozofii. Z tego punktu widzenia interesujący jest zwłaszcza problem przekroczenia pozycji transcendentnych i uzupełnienia racjonalizmu filozofii negatywnej, aprioryzmu świadomości transcendentalnej elementami witalno-wolicjonalnymi, charakterystycznymi dla filozofii *Weltalter*. Maesschalck interpretuje to zagadnienie jako przejście do nowego typu racjonalności, w którym „Schelling jest zobowiązany myśleć w kategoriach fenomenologicznych oraz hermeneutycznych”¹². W odniesieniu zaś do całej analizowanej przez siebie refleksji stosuje on pojęcia egzystencjalizmu wolności typu sartre’owskiego, co jest o tyle uzasadnione, iż to właśnie absolutna, duchowa wolność stanowi substancję zarówno wczesnej, jak też późnej filozofii Schellinga. O tyle także filozofia ta jest w całości idealistyczna i poniekąd takiej właśnie tezie byłaby podporządkowana książka Maesschalcka. Substancjalna wolność obiektywizuje się w określonych strukturach skończonej, empirycznej egzystencji, które same z kolei współtworzą historyczny sens, wydarzający się w czasie i w pełni zrozumiały dopiero *a posteriori*, z punktu widzenia postulowanego końca procesu dziejowego.

Tak zatem Maesschalck wykorzystuje kategorie i dyskurs współczesnej filozofii, co sprawia, iż prezentowana interpretacja ma charakter twórczy i oryginalny, choć odbiega niekiedy dość daleko od samego Schellinga. Jest to dobrze widoczne zwłaszcza wtedy, kiedy porówna się ją z innymi pracami schellingoznawczymi, zarówno niemieckimi, jak też francuskimi (np. Xavier Tilliette, Emilio Brito). Mam tutaj na myśli badania analityczne, dążące do odtworzenia immanentnej logiki myśli Schellinga, a więc na przykład tzw. strukturalną koncepcję absolutu Barbary Loer albo bliskie temu sposobowi myślenia prace Harald Holza, ale także szkołę romantyczno-historyczną, jaka sytuuje dzieło Schellinga w bardzo wyraźnie określonym kontekście chronologicznym i biograficznym (Fuhrmans, Tilliette i in.). Prace te bowiem pozostają w gruncie rzeczy bardzo wierne samym tekstom Schellinga, są to wszystko interpretacje dokonywane bardzo blisko analizowanych tekstów. Z tego punktu widzenia Maesschalck jawi się jako interpretator odważny, który nie waha się myśleć o filozofii Schel-

¹² *Ibidem*, s. 47.

linga w obcych i dość odległych od niej kategoriach, a także – co ciekawe – przypisywać taki punkt widzenia samemu Schellingowi. Jednakże – co należy tutaj bardzo mocno podkreślić – jest to interpretacja nader koherentna, interesująca oraz twórcza. Oryginalne jest na przykład bardzo konsekwentne wpisanie myśli Schellinga we współczesny dyskurs filozofii politycznej i społecznej. Już samo to sytuowałoby koncepcję Maesschalcka poza – nazwijmy to tak – głównym nurtem badań schellingoznawczych, z punktu widzenia którego przewodnią rolę odgrywa raczej oryginalna koncepcja czasu, tzw. filozofia epok świata etc.

Jednakże w podobny sposób interpretuje on przejście od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej. Chodzi mi tutaj o przywoływane wyżej uzupełnienie systemu filozofii transcendentalnej elementami witalno-wolicjonalnymi, co dla Maesschalcka jest tożsame z „obowiązkiem myślenia w kategoriach fenomenologicznych i hermeneutycznych”. Stąd też wprowadza on pojęcie „fenomenologii podstawy” oraz „hermeneutyki relacji do podstawy”. Właściwym punktem odniesienia dla tych analiz pozostaje jednakże – jak była o tym mowa wyżej – filozofia współczesna. Mam tutaj na myśli na przykład *Filozofię woli* Ricoeura i jego dążenie, aby uzupełnić fenomenologię świadomości Husserla fenomenologią sfery wolicjonalno-afektywnej. Hermeneutyka zaś ma stanowić swoisty punkt dojścia, jako zaszczerpiona na fenomenologii. Inaczej mówiąc, w obydwóch przypadkach chodzi o przekroczenie pozycji filozofii refleksji, to znaczy myśli, która poprzestaje na analizie samej świadomości, jakiej można dokonać w kategoriach czysto pojęciowych, bez odwoływania się na przykład do tego, co kulturowe, religijne, psychologiczne, estetyczne, co stanowi obszar oddziaływania sztuki etc. Takiej filozofii wymyka się bowiem wszystko to, co nie jest jeszcze poddane zasadzie indywiduacji, to, co preświadome, a więc ciemne, chaotyczne źródła rzeczywistości, jakie w koncepcji epok świata konstytuują Przeszołość, pierwszą epokę. Ricoeur dokonuje przekroczenia pozycji filozofii świadomości poprzez swoje uzgodnienie w swojej refleksji stanowiska Husserla i Freuda, a także w pewnym stopniu koncepcji antropologicznych Lévi-Straussa oraz fenomenologii religii Eliadego. Zgodnie z interpretacją Maesschalcka Schelling dokonuje czegoś podobnego poprzez włączenie w obręb sy-

stemu filozofii transcendentальной i idealistycznego systemu tożsamości elementów teozoficznej mistyki Böhme. To zatem, co z punktu widzenia wielu interpretatorów jawiło się jako obskurantyzm, z punktu widzenia współczesnej filozofii staje się nader twórcze, a poniekąd antycypuje ważne tendencje rozwoju myśli XX wieku. Mam tutaj na myśli zmieszanie dyskursów, połączenie porządku widzenia (*schauen*) i rozumienia (*verstehen*), które Maesschalck określa mianem filozofii narracyjnej. Zmieszanie to dokonuje się zaś niejako już u samych źródeł, przez co tak istotna jest kwestia tego, co konkretnie rozumie się przez pojęcie centrum, źródłowości albo podstawy w filozofii negatywnej i w filozofii pozytywnej.

Filozofia narracyjna jest dyskursem, który łączy ze sobą pojęciowy język filozofii oraz *quasi*-obrazowy język mistyki i teozofii. Na styku tych dwóch porządków rodzi się kosmiczna narracja, w której zostają opowiedziane dzieje świata i poprzez którą wypowiada się i stopniowo objawia Bóg, wola stwórcza. Można by zatem powiedzieć, iż narracja ta ma charakter procesualny, jako że nie tylko dzieje się w czasie, lecz także zostaje tutaj opowiedziana pewna historia, jaka jest po prostu historią świata, począwszy od samych źródeł, to znaczy od momentu jego stworzenia. Historia ta ma, co podkreśla w swoich analizach Habermas, rzeczywisty początek i rzeczywisty koniec, w przeciwieństwie do dialektycznej wizji Heglowskiej, gdzie proces urzeczywistniania się pojęcia jest nieskończony i nie dający się powstrzymać. Mówiąc metaforycznie, Bóg Schellinga jest w większym stopniu Bogiem objawienia biblijnego i w związku z tym mógłby zapewne lepiej wpisać się w obiegu wyobrażenia o Bogu, jakie zawiera ludowa fantazja. Bóg Hegla jest zaś w większym stopniu Bogiem filozofów, na przykład o tyle, o ile utożsamia się z absolutnym pojęciem, z czystym *nous* filozofii starożytnej albo z Pierwszym Poruszcycielem Arystotelesa. Jest to „absolut czysto racjonalny, właściwie tożsamy z pojęciem. Jest to swoiste ubóstwienie pojęcia. W związku z tym Hegel swoją własną filozofię traktuje jako wyraz pełnej i doskonałej wiedzy o Bogu”¹³. Bóg ten jest ujęty „aktywistycznie i dynamicznie”, lecz zara-

¹³ A. Orłowski, *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, [w:] *Polskie spory o Hegla*

zem jest to „Bóg, który nie uznaje sabatu”, przez co sam proces dialektyczny ma charakter nieskończony, lecz raczej w sensie „złej nieskończoności”, to znaczy swego rodzaju wiecznego powrotu tego samego.

Nie można tego powiedzieć o wizji dziejów, jaką proponuje Schelling. Przede wszystkim zatem nie odkrywa on przed swoim czytelnikiem jakichś praw rozwoju dziejowego, jak czyni to Hegel tworząc swoją historiozofię. Dla Schellinga bowiem historia jest sferą ludzkich wolnych działań i w związku z tym nie da się jej napisać *a priori* ani też poddać prawom dokonującego się z logiczną, racjonalną koniecznością rozwoju. Wizja Schellinga jest co prawda także dialektyczna, lecz dialektyka ta nie ma nic wspólnego z Hegłowską logiką pojęcia. Jest to raczej dialektyka wolności, i to zarówno we wczesnej, jak też w późnej filozofii. Na przykład w *Systemie idealizmu transcendentnego* (1800) znajdujemy koncepcję dziejów bliską Kantowskiej. Oznacza to, iż przyjmuje się tutaj jako swoistą ideę regulatywną „stały postęp ku temu, co lepsze”, jaki dokonuje się częściowo poprzez walkę sprzecznych interesów poszczególnych jednostek. Jest to zatem wizja optymistyczna, w której ludzkość postrzega się jako powołaną do ukonstytuowania „moralnego ładu świata” oraz godną szczęścia, jakiego swoistym gwarantem ma być objawiająca się w dziejach Opatrzność. Z kolei w późnej filozofii Schelling przyjmuje tzw. dialektykę trynitologiczną, jaka jest swoistą metodologią systemu czasów, nazywanego także systemem wolności. Tak więc kolejnym epokom czasu – Przeszłości, Teraźniejszości i Przyszłości – zostają przyporządkowane trzy osoby Trójcy Świętej, Ojciec, Syn i Duch, proces stwórczy zaś dokonuje się poprzez ich współdziałanie. Jak pisze Schelling w *Filozofii objawienia*:

Boskość jako Ojciec dostarcza materii na dzieło stworzenia [*Geschöpf*], któremu jako Syn nadaje właściwą formę, podczas gdy Duch określa jego przeznaczenie i czyni go tym, czym ma być, dopełnia go¹⁴.

1830–1860, IFIS PAN, Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej, PWN, Warszawa 1966, s. 78.

¹⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa 2002, s. 217.

W ten sposób Schelling tworzy całościową wizję rzeczywistości, w której niejako już u samych źródeł współlistnieją element materialny i duchowy, choć jednocześnie zakłada się tutaj ostatecznie prymat ducha, jako że celem całego procesu jest spirytualizacja, przebóstwienie pierwotnej, ciemnej treści. W kosmicznej narracji, jaka jest treścią *Epok świata*, zostaje ze sobą uzgodnione to, co idealizm niemiecki przeciwstawiał sobie, a mianowicie natura i duch, przyczynowość empiryczna i przyczynowość wolności. System epok świata łączy zatem dedukcję w szeregu realnym oraz dedukcję w szeregu idealnym, to znaczy filozofię przyrody oraz filozofię transcendentálną, bardzo wyraźnie rozdzielane we wczesnej refleksji. Tutaj zaś element materialny i element duchowy zostają ze sobą zestawione, skonfrontowane, a poniekąd połączone już u źródeł, w obrębie samej zasady systemu. Chodzi mi mianowicie o pojęcie natury w Bogu, a więc tego, co w Bogu nie jest z nim tożsame i co stanowi materię procesu stwórczego. Wydaje się, iż to właśnie za sprawą tego pozornie tylko zrywającego z tradycją idealizmu niemieckiego rozwiązania Schelling uzyskuje możliwość przekroczenia pozycji heglowskich, to znaczy systemu panlogicznego, w którym wszystko dzieje się z logiczną koniecznością, lecz jednocześnie – co jakże często podkreślali krytycy i przeciwnicy – nie wyprowadza *de facto* poza sam rozum ku jakiejś naprawdę istniejącej rzeczywistości. Stąd nie jest na przykład do końca zrozumiały proces alienacji idei absolutnej w przyrodę i konieczność jej samopotwierdzenia w tym „obcym sobie żywiole”. Jak pisze cytowany już wyżej Aleksander Orłowski, „Gdyby Hegel był konsekwentny, to powinien by był ograniczyć swój system do logiki”¹⁵. Inaczej mówiąc, Hegel nie potrafił tak naprawdę włączyć przyrody, jak też dziejów w swój system, przez co jego filozofia pozostaje szczytowym dokonaniem idealizmu, nie wyprowadzając jednocześnie poza intelligibilną konieczność. Prawdziwa wolność, jaka stanowiła od zawsze wyzwanie dla idealistycznej metafizyki, to znaczy na przykład rzeczywista wolność wyboru między dobrem a złem, nie daje się tak naprawdę pomysleć w tym systemie, i to pomimo faktu, iż tak wielkie znaczenie odgrywa w nim pojęcie ducha. Schelling uważał, iż system ten *de facto*

¹⁵ A. Orłowski, *op. cit.*, s. 77.

eliminuje dziejowość, w jakiej duch ten miałby działać właśnie dlatego, iż jest zbyt racjonalistyczny i idealistyczny. W swoim dążeniu do poddania wszystkiego prawom rozumu Hegel chce bowiem dokonać tego, czego nie sposób dokonać, to znaczy znaleźć racjonalne i idealne prawa rozwoju dziejowego, a więc niejako napisać historię *a priori*, wiedzieć z góry, co na pewno się wydarzy etc. Tymczasem historia wcale w ten sposób się w końcu nie dzieje. Jest to bowiem także królestwo faktów empirycznych, a w tym sensie całkowicie przypadkowych, niepowiązanych ze sobą i niepoddanych żadnej konieczności z wyjątkiem motywacji, jakie popychają poszczególne jednostki do takich bądź innych działań. Tak więc jeśli można mówić o jakiejś racjonalności historii, to tylko *a posteriori*, jeśli istnieje tutaj jakiś sens, to dokonuje się on i kształtuje w czasie, nie jest zaś, jak chciałby tego Hegel, dany z góry albo też założony z góry. Stąd też Schelling stosuje bardziej umiarkowane pojęcia „stałego postępu ku temu, co lepsze”, progresywności wpisanej w dzieje, wreszcie Opatrzności jako swego rodzaju twórcy dramatu, który zarazem się w nim objawia, jak też czuwa nad jego właściwym przebiegiem etc. Nie są to być może pojęcia tak dobrze zdefiniowane, jak historiozoficzne prawa rozwoju dziejowego Hegla, lecz jest to podyktowane samym charakterem przedmiotu, jakiemu jest właściwa pewna nieprzewidywalność. Sens może być tutaj założony na przykład jako idea regulatywna, jako pewna całość, na której istnienie wskazywałyby porządek dotychczasowych wydarzeń. Jest to jednakże raczej wzór, którego istnienie zakładamy, postulujemy, przeczuwamy i domniemywamy, nie zaś coś, co wiemy na pewno, co możemy wydedukować z pojęcia, i to jeszcze zanim cokolwiek w ogóle się wydarzyło. Dla Schellinga takie postępowanie jest całkowicie nieuzasadnione. W historii nic bowiem tak naprawdę nie dzieje się z koniecznością, nawet jeśli miałaby to być konieczność intelligibilna. Historia jest sferą wolnego objawiania się ducha, który z kolei stanowi zaprzeczenie każdej formy zdeterminowania. *Spiritus flat ubi vult* – duch wieje, kędy chce, i ten to właśnie całkowicie wolny duch przejawia się w dziejach.

„Historia, do której zmierzamy, nie może być zredukowana do formalizmu logiki absolutnej, ale powinna być raczej opisywana jako dramat wolności, jaki w swoim własnym ruchu zakłada i ujmuje także mo-

je obecne życie. [...] Tym, czego szuka Schelling, jest historia mistyczna, jaka otwiera człowieka na nadprzyrodzony porządek wolności, na wołanie, jakie przekracza świat i zrywa obojętność ślepego procesu”¹⁶. Ten, kto chce zrozumieć albo napisać taką historię, musi zatem cofnąć się aż do najdawniejszych początków, aż do samych źródeł. Napotykamy tutaj od razu pewną aporię filozofii *Weltalter*, bardzo dla niej charakterystyczną, a zarazem konstytutywną. Chodzi mianowicie o charakter owych źródeł, o zawartą w nich dwuznaczność. Z jednej strony bowiem jest to czysta boskość, substancjalna wolność, której przyznaje się bezwzględny prymat i najbardziej źródłowy charakter. Z drugiej strony zaś jest to podstawa, a więc materia procesu stwórczego, nieitożsama z Bogiem natura w Bogu, której w żadnym wypadku nie należy mieszać z boskością we właściwym tego słowa sensie. Wola stwórcza, która podejmuje decyzję stworzenia świata i objawia się poprzez kosmiczną narrację, jest w najwyższym stopniu wolna, choć w swych pierwszych manifestacjach niejako „schodzi w ciemność”¹⁷. Jak pisze Maesschalck, w ten sposób dokonuje się jej „powrót w głębinę bytu, jaki przewodzi całej wolności, w ciemność narodzin, która wyznacza naszą przynależność do natury, nasze ziemskie zakorzenienie”¹⁸, a więc do serca albo wnętrza (*Gemüt*), „alchemii natury”, z której dopiero „wynurza się wyzwolenicza iskra”. Celem procesu nie jest bowiem bynajmniej afirmacja ślepej głębi, lecz jej rozświetlenie, spirytualizacja, a więc ostatecznie byt duchowy albo przeduchowiony, czyli także w najwyższym stopniu wolny, i to w duchowym sensie.

W przeciwieństwie do radykalnego idealizmu filozofii Heglowskiej Schelling wprowadza zróżnicowanie w obrębie samego principium, to znaczy tego, co źródłowe. Nie jest to źródłowość czysto pojęciowa, jak dzieje się to w wypadku Hegla, lecz od razu zakłada się tutaj najściślejszy związek tego, co realne (*scil.* podstawy, natury w Bo-

¹⁶ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 184.

¹⁷ Zob. E. Bréhier, *Schelling*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912, s. 237 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

¹⁸ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 185.

gu), oraz tego, co idealne (*scil.* substancjalnej wolności, czystej boskości). Schelling wychodzi bowiem od razu z innego niż Hegel stanowiska, co pozwala mu w efekcie stworzyć system rzeczywiście konkurencyjny wobec Hegłowskiej logiki pojęcia, a zarazem lepiej tłumaczący naprawdę istniejącą rzeczywistość. Tam, gdzie w Hegłowskim systemie jedynym uzasadnieniem dla wszystkiego jest logiczna, a więc idealna konieczność, w której wszystko jest zarazem zrozumiałe samo przez się (jako że nie wychodzi się tutaj poza tożsamość rozumu z samym sobą) i w związku z tym całkowicie przewidywalne, Schelling wprowadza element obcy rozumowi, stanowiący jego zaprzeczenie. Jest to natura albo to, co materialne, a więc to, co w filozofii Hegla stanowi innobyty (*das Andere*), a więc to, co inne ducha, w czym musi się on potwierdzać i czego, zdaniem krytyków tej myśli, Hegel nie potrafił przekonująco wytłumaczyć ani uczynić częścią swojego systemu. Tak zatem Hegel pozostaje filozofem *kat'eksochen*, ale – mimo całego niewątpliwego rozmachu wpisanego w jego przedsięwzięcie – nie potrafi przekroczyć pewnego ograniczenia, jakie jest udziałem wszystkich filozofii idealistycznych, metafizycznych oraz, w związku z tym, panlogicznych. Nie potrafi on bowiem tak naprawdę wyjść poza sferę czystej myśli, a jego system nie wyjaśnia wcale rzeczywistości, lecz raczej przedstawia ją w jakimś najbardziej idealnym, z założenia poprawnym (*scil.* zgodnym z intelligibilną koniecznością) kształcie. Stanowisko Schellinga dopuszcza zaś, i to właśnie już w samych założeniach, pewną odmianę – nazwijmy to tak – kreacjonizmu, być może na swój sposób gorsząca dla zdeklarowanych rzeczników poprawności logicznej i naukowej, do których można bez wątpienia zaliczyć Hegla. Tak więc Schelling dąży nie tyle do tego, aby opisać rzeczywistość w kategoriach czy pojęciach jakiegoś systemu, aby zdobyć – jak prawdziwy naukowiec albo mędrzec – pełną i wyczerpującą wiedzę o świecie, ile raczej do tego, aby zrozumieć, w jaki sposób powstał świat i jakie są jego losy, a także dokąd ostatecznie zmierza. Schelling pragnie zatem przeniknąć stwórczy zamysł Boga, zdobyć taką wiedzę, jaką posiadał Stwórca, kiedy w sposób absolutnie wolny i w żadnym sensie niezdeterminowany podejmował decyzję stworzenia świata. Tak więc, w przeciwieństwie do logicznej konieczności, jakiej jest poddany proces stawania się idei absolutnej

Hegla, proces stwórczy dokonuje się tylko w wyniku wolnej decyzji Boga, co jednakże wcale nie oznacza, iż nie rządzi się on żadnymi prawami. Są to jednakże prawa ufundowane w najwyższej możliwej i zarazem rzeczywistej wolności, to znaczy w tym, co duchowe i co stanowi tutaj nie tylko źródła, ale też ostateczne, prawdziwe przeznaczenie wszystkich stworzeń, całego bytu. Schelling zajmuje tutaj o tyle kreationistyczne stanowisko, iż nie tworzy jakiejś teorii wyjaśniającej rzeczywistość ani też nie opisuje praw logicznego rozwoju tego, co inteligibilne, lecz tworzy prawdziwą kosmogonię, a poniekąd także teogonię. Centralne miejsce zajmują w niej sam Bóg jako stwórca oraz wewnętrzne dramaty, jakie przeżywa, i samotna walka, jaką toczy¹⁹, zmagając się z siłami, które – także w nim samym – przeciwstawiają się jego dziełu i pierwotnie powziętemu zamysłowi stworzenia oraz objawienia się poprzez i w procesie stwórczym. To właśnie jest treścią kosmicznej narracji, przedstawionej w *Weltalter*.

Jak pisze Habermas, według Schellinga „zadaniem filozofii, która jako filozofia idealistyczna stara się poznać związek bytu w całości, jest [...] wykraczając poza teodyceę, raz jeszcze przez Hegla rygorystycznie dokonane dzieło usprawiedliwienia świata, pomyśleć świat historycznie jako teogonię”²⁰. Tak naprawdę zatem to właśnie Schellingowi, nie zaś Heglowi udaje się w ten sposób przekroczyć pozycje idealistyczne, wyjść poza racjonalistyczną, czysto pojęciową i w związku z tym niedającą żadnego rzeczywistego wyjaśnienia teodyceę. Jest to możliwe właśnie przy założeniu, iż system wiedzy nie jest systemem czystego rozumu ani też logicznej konieczności, ale jest to wiedza, jaką posiadał Bóg, kiedy dokonywał dzieła stworzenia. Inaczej mówiąc, wiedza, jaką chce zdobyć Schelling, ma być po prostu mądrością samego Boga, to znaczy Mądrością, która, jak mówi Biblia, jest z Bo-

¹⁹ Por.: „»Ciemny i bolesny cień« źródłowego cierpienia przeznaczonego dla samotnej walki Stwórcy”. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1: *Le système vivant (1794–1821)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 585 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

²⁰ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje schellingiańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, [w:] idem, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 241.

giem, zna Jego dzieła i była z Nim, kiedy stwarzał świat (Mdr 9,9; zobacz także cytowany przez Schellinga fragment z *Księgi Przysłów*, Prz 8, 22–31). Przesłanki takiego, różnego od Heglowskiego, stanowiska znajdujemy już we wczesnej, idealistycznej filozofii Schellinga, na przykład tam, gdzie jako zasadę dedukcji systemu filozofii transcendentnej przyjmuje źródłową tożsamość $Ja=Ja$, w jakiej jest założona już na samym początku indyferencja bytu i wiedzy, tego, co realne, i tego, co idealne w absolicie. W filozofii epok świata zaś stanowisko to zostaje jeszcze wzmocnione poprzez bardziej wyraźne, a zarazem niepojęciowe określenie tego, co realne, na przykład poprzez założenie, iż podstawa jako natura w Bogu jest w rzeczywistości tożsama z tym, co materialne, z materią dzieła stworzenia. Jednocześnie zaś dwie dedukcje, dokonywane do tej pory oddzielnie i przedstawiane jako filozofia przyrody oraz filozofia transcendentna albo system tożsamości, zostają tutaj połączone w jeden system, poza którym nie ma żadnej wiedzy ani żadnej innej filozofii.

W swoim wyjściowym zamyśle Schelling chciał w ten sposób stworzyć tzw. żywy system, w którym „prawda stanowiłaby jedno z rzeczywistością”. Prawozorem takiego systemu byłaby wiedza zawarta w odwiecznych archetypach, w platońskich ideach, utożsamiana przez badaczy z oglądem intelektualnym albo z tą wiedzą, którą posiadał Bóg jeszcze przed stworzeniem świata, czyli z boską Mądrością. W odniesieniu zaś do racjonalistycznej, dyskursywnej myśli filozoficznej, jaka musi dokonywać się w obszarze obowiązywania prawa wyłączonego środka i, mówiąc najogólniej, praw logicznej niesprzeczności, jest to myślenie mityczne albo obrazowe, „współczesne dzieciństwu ludzkości”²¹, a więc *de facto* przedfilozoficzne. Jest to „wyobraźniowa opowieść” albo filozofia w obrazach, jaką w związku z tym cechuje pewien nadmiar treści właściwy symbolowi, jaki dopiero, jak chce Ricoeur, daje coś do myślenia i może stać się początkiem prawdziwej filozofii. Inaczej mówiąc, filozof nie mo-

²¹ X. Tilliette, *La mythologie expliquée par elle-même*, [w:] idem, *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, s. 200–201 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

że myśleć takimi „kategoriami”, jako że nie są to żadne kategorie, lecz raczej pewne zbitki pojęciowe, mitemy albo metafory, jakich nie sposób jednoznacznie zdefiniować i jakie przystoją bardziej poecie niż filozofowi.

Stąd też Schelling dążył początkowo do napisania czegoś, co określał jako „filozoficzną epopeję”, filozoficzny poemat o stworzeniu wszechświata, w którym językiem na poły pojęciowym, na poły zaś obrazowym zostałyby przedstawiony proces stwórczy, dzieje Boga, który objawia się i wypowiada poprzez dzieje świata. Pomysł ten okazał się jednak aporetyczny i w efekcie niewykonalny, jako że Schelling był w końcu filozofem, nie zaś poetą, a więc mógł mówić tylko językiem filozofii, respektującym prawo wyłączonego środka i bardzo odległym od mitycznego myślenia i treści, jaką mogłyby zawierać platońskie idee. Inaczej mówiąc, okazało się, że filozof jest skazany na ubogi wobec poetyckiej, artystycznej i wyobraźniowej pełni język swojego własnego dyskursu, w jakim wypowiada się on w sposób przynajmniej względnie zrozumiały i jednoznaczny. Filozof dąży zatem do jakiegoś spójnego, koherentnego sensu, treści zaś zaczerpnięte z innego dyskursu może włączyć do swojego rozumowania tylko pod warunkiem, iż potrafi je zasymilować i przedstawić w sposób, który nie unicestwia jego własnego języka, i to nawet jeśli z punktu widzenia poety oznacza to ich zubożenie.

Z drugiej strony zaś, niejako na zasadzie dialektycznej, zubożenie to jest tylko pozorne. Jeśli bowiem Bóg ma rzeczywiście dokonać tego, co zamierzył w swojej wolnej decyzji, to musi się okazać nie tylko stwórcą, ale także rzecznikiem duchowej prawdy, a więc objawienia. To zaś zakłada wręcz rozświetlenie owej pierwotnej, ciemnej i ślepej głębi, jaka być może stanowi wielką wartość z punktu widzenia artysty albo twórcy, lecz jednocześnie jest, jak pisze Ricoeur, „nędzą filozofii” i porażką tego, co intelligibilne, to znaczy tego, ku czemu ostatecznie zmierza proces stwórczy. W wyniku swojej decyzji stwórczej Bóg schodzi początkowo w ciemność, lecz nie po to, aby tam pozostać, ale po to, aby ową ciemność rozświetlić i uczynić częścią porządku duchowego, porządku wolności. W ten sposób cały byt zostaje ostatecznie zwrócony Bogu, który staje się „wszystkim we wszystkim”.

Jeśli zatem nawet punkt wyjścia kosmicznego procesu stanowi teogonia, stworzenie świata, to punktem dojścia jest przeduchowanie całego stworzonego bytu i powrót do źródłowej wolności. To wyjaśnia być może, dlaczego w Schellingu „filozof zwyciężył poetę” i dlaczego, przyjmując powyższe założenia, nigdy nie dokończył on *Weltalter*. Kolejne wersje tego dzieła z lat 1813 oraz 1814–1815 są coraz mniej poetyckie i zarazem bardziej przypominają klasyczną dialektykę pojęciową, by wreszcie przerodzić się w arystotelizm późnej, to znaczy pozytywnej filozofii. W rzeczywistości należałoby chyba uznać, iż to ona właśnie stanowi zwieńczenie systemu epok świata, nigdy nienapisane zakończenie dzieła, które sam filozof uznał za swoją porażkę.

Tak więc o ile dla pierwszego, stwórczego etapu Boskiej działalności charakterystyczny jest poetycki i mityczny nadmiar znaczenia, jaki odnajdujemy na przykład w archetypach, o tyle drugi, objawicielski etap, stanowiący integralną część oraz prostą konsekwencję aktu stworzenia, cechuje raczej dążenie do odzyskania źródłowej wolności, a więc do włączenia stworzonej rzeczywistości w porządek duchowy. Filozofia narracyjna zaś rodzi się na styku tych dwóch tendencji. Stąd też nie jest ona wcale tożsama z mityczną filozofią dzieciństwa ludzkości ani też z wiedzą zawartą w archetypach. Gdyby bowiem filozofia ostatecznie sprowadzała się do takiej obrazowej, poetyckiej wiedzy, co Schelling w *Systemie idealizmu transcendentalnego* zarysował w koncepcji utopii estetycznej, to nie wychodziłaby ona poza stwórczy aspekt Boskiego działania, do którego także sprowadzałaby się cała koncepcja epok świata. Wiemy jednakże skądinąd, iż tak nie jest. Przepowiadana i przeczuwana Przyszłość zakłada ponowne poddanie całej rzeczywistości duchowi i przyczynowości ducha albo wolności, a więc spirytualizację całego bytu, nie zaś jego afirmację w materialnym albo przedmiotowym tego słowa sensie, do czego dążył Schelling, czyniąc sztukę postulowanym dopełnieniem swojego systemu filozofii transcendentalnej.

Stąd też filozofia narracyjna rodzi się nie tyle jako afirmacja elementu obrazowego w kosmicznej narracji, ile raczej, jak pisze Maeschalck, „na styku porządku widzenia i rozumienia”, a więc w wyni-

ku dialogu poety i filozofa, jaki zdaniem Tilliette'a²² stanowi treść *Epok świata*. Filozofia narracyjna albo kosmiczna opowieść powstaje w efekcie uzgodnienia tych dwóch porządków, uwzględnienia stwórczego oraz objawicielskiego aspektu Boskiej decyzji i – *last but not least* – jest ostatecznie filozofią, a nie poezją, co oznacza, iż zwycięża ten drugi aspekt, to znaczy zasada objawicielska, rozświetlająca.

Filozofia narracyjna jako zrodzona na pograniczu albo na styku dwóch dyskursów uwzględnia jednakże roszczenia obydwóch, choć z przyznaniem prymatu myśleniu pojęciowemu. Jest to bowiem właśnie filozofia, narracja zaś – jako składnik treściowy albo materialny – stanowi tutaj element podporządkowany. Tak więc filozofia narracyjna to z jednej strony system epok świata, jakiego zwieńczeniem jest późna, racjonalna myśl Schellinga (tzw. *Spätphilosophie*). Z drugiej strony zaś jest to kosmiczna narracja, w jakiej częściowo w porządku obrazowym, częściowo w porządku pojęciowym opowiedziane zostają dzieje Boga, który objawia się poprzez dzieje świata. Jest to zatem także w jakimś sensie filozoficzna opowieść, choć może niekoniecznie zaraz filozoficzna epopeja, którą początkowo zamierzał stworzyć Schelling. W tej „opowieści ze świętego zarania świata” przeważa bowiem właściwie od samego początku element refleksyjny i pojęciowy, tendencja do zrozumienia opisywanych zjawisk, do ich wyjaśnienia oraz do wskazania w nich tego, co najogólniejsze, to znaczy poszukiwanie pierwszych zasad. Tak więc Schelling od razu wskazuje na wolę jako na przyczynę całej rzeczywistości, co oznacza, iż mamy tutaj do czynienia po prostu z metafizyką, nie zaś z poezją, jako iż wola ta nie jest na przykład, jak w homeryckich poematach, antropomorfizowana. Wprowadza on także pewne zróżnicowanie w obrębie pierwotnej woli (tzw. woli, która niczego nie chce), dzięki czemu może wyjaśnić, w jaki sposób uruchomiony zostaje cały proces stwórczy. Schelling zatem tak naprawdę od samego początku i już w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku dąży do uzyskania odpowiedzi na dość

²² Por.: „Sekretna mutacja myśliciela i niepowstrzymane wyłanianie się systematyka i teoretyka, jaki raz po raz oddziela się od historyka-poety, z którym prowadził dialog”. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t 1, s. 595.

klasyczne pytania filozoficzne, co wyraźnie sytuuje jego dzieło w obrębie dyskursu pojęciowego. Nie są to zagadnienia, które interesowałyby poetę, a w każdym razie trudno sobie wyobrazić, aby poeta rzeczywiście przejawiał ambicje do spekulatywnego i systematycznego opracowania treści swojego dzieła.

W związku z tym należałoby się zastanowić, w jakim sensie *Epoiki świata* są narracją albo opowieścią. Odpowiedzi na to pytanie należy szukać w owym stwórczym aspekcie Boskiej działalności i w tym, co określiłam wyżej jako kreacjonizm Schellinga. Tak więc filozof nie dąży tutaj do uzyskania dyskursywnych odpowiedzi na nurtujące go pytania natury metafizycznej. Nie jest to także odpowiedź systemowa, udzielona na przykład w duchu jakiejś teorii wiedzy. Inaczej mówiąc, nie chodzi tylko o to, aby wyjaśnić dany problem, na przykład kwestię tego, w jaki sposób powstaje skończony, empiryczny świat i jak ma się on do absolutnej rzeczywistości, z której się wyłania. Odpowiedź jest tutaj włączona w teogoniczną i kosmogoniczną, a w związku tym także dramatyczną wizję Boga, który prowadzi swe stwórcze dzieło. Ma ona ponadto rozbudowany charakter opowieści, która – co bardzo ważne – rozgrywa się w czasie oraz uwzględnia i zachowuje charakterystyczny tylko dla zjawisk porządek stawania się od przeszłości poprzez terażniejszość ku przyszłości. Bóg-stwórca jawi się tutaj jako prawdziwy bohater kosmicznej opowieści, który toczy samotną walkę z ciemnym i opornym twórczym, stawką zaś w tej walce jest cała Przyszłość, to znaczy zbawienie świata. Tak więc opowiadana historia ma swoje zwroty, perypetie, punkty dramatyczne i tragiczne. W ten sposób narrator chce zaznaczyć, iż nie jest to wcale jakaś błaha historia, iż chodzi tutaj o rzeczy ważne, a być może najważniejsze, o jakąś prawdziwą, jak chce Jaspers, „niesamowitą tajemnicę”, którą odkrywa Schelling.

Narrator tej opowieści przyjmuje bowiem boski punkt widzenia, przez co ma on niejako możliwość „mówienia o boskości, począwszy od wnętrza, począwszy od jej własnej wolności jako o części dramatu stworzenia”²³. Jest to tzw. współwiedza procesu kreacji (*Mitwissenchaft der Schöpfung*), to znaczy wiedza źródłowa, jaką mógłby po-

²³ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 184.

siadać tylko Bóg-stwórca. Inaczej mówiąc, odpowiedź, jakiej udzielają *Epoki świata* na klasyczne, metafizyczne pytania, zadawane przez filozofów od czasów Platona, sama ma charakter – jeśli wolno tak powiedzieć – więcej niż filozoficzny i sytuuje się na pograniczu filozofii i sztuki albo filozofii i teologii. Odpowiedź ta zawiera coś więcej niż tylko filozofię, to znaczy właśnie ów znamienity dla mitu i symbolu nadmiar treści. Jest to cała złożona wizja, jaką można by pod tym względem zestawzić z Platońskimi mitami-obrazami, które miały wyjaśnić to, czego nie była zdolna wyjaśnić myśl dyskursywna, czyli dialektyka. Tak więc w tekście *Weltalter* filozof może oczywiście znaleźć poglądy Schellinga, to znaczy na przykład wyraźnie wyodrębnić i określić, jak postrzegał on relację między absolutem a światem zjawisk (światem stworzonym) etc. Jednakże znajduje on tam także coś więcej, coś, o co sam nigdy nie mógłby zapytać, będąc wierny zasadom, jakimi rządzi się jego własny dyskurs.

Jest to cała stwórcza wizja, teogonia i kosmogonia, w której ścierają się i walczą ze sobą prawdziwe potęgi i moce stwórcze, a więc, jak powiedziała by może starożytny Grek – bogowie. Schelling wprowadza do swojej filozofii pojęcie potencji, źródłowych mocy bytu, jakie można także utożsamić z prymarnymi siłami kreacji. To przy ich pomocy Bóg stwarza świat i to one wypowiadają się poprzez Księżę świata, są zatem źródłem całej narracji. Są także swoistym pośrednim ogniwem, które pozwala wytłumaczyć Schellingowi, w jaki sposób absolutna wolność, źródłowa boskość albo wola, która niczego nie chce, przechodzą ostatecznie w sferę aktualnie istniejącego bytu i wyłaniają z siebie świat zjawisk. Ta niezmacona wola bowiem jako taka jest tak naprawdę nicością. Stąd też, aby wyjaśnić istnienie rzeczywistości empirycznej oraz pojąć proces stwórczy, w którego wyniku rzeczywistość ta powstaje, trzeba założyć istnienie mocy, która w jakimś niezmiernie odległym i poprzedzającym wszystko, co w ogóle da się pomyśleć, początku potrafiła tę źródłową wolę przekroczyć i stać się wolą bytu. W ten sposób, próbując określić pierwsze zasady swojego systemu Schelling od razu zadaje sobie fundamentalne pytanie o to, dlaczego w ogóle coś istnieje, dlaczego nie istnieje właśnie raczej nic. Jest to pytanie filozoficzne, lecz jeśli filozof ma zrozumieć proces stworzenia, powinien je sobie zadać.

Pytanie to jest istotne także z punktu widzenia samego Boga-stwórcy, jakiego reprezentuje narrator kosmicznej opowieści. Bóg bowiem mógłby nie stwarzać świata, jako iż jest on duchem, a w związku z tym jest także absolutnie wolny. Stwórcza i objawicielska decyzja Boga także nosi wszelkie znamiona absolutnej wolności. Tę właśnie wolność znajdujemy u samych źródeł rzeczywistości jako najgłębsze i najszerze odniesienie, stanowiące najwłaściwszy kontekst interpretacyjny dla wszystkich zagadnień i problemów całej filozofii Schellinga. Jest to także myśl przewodnia interpretacji Maesschalcka. Wszystkie zjawiska społeczne, polityczne, antropologiczne, religijne powinny być jego zdaniem rozpatrywane w relacji do absolutnej wolności, jaka stanowi zarazem fundament (*scil.* Przeszłość) oraz ostateczne przeznaczenie (*scil.* przeczuwaną i przepowiadaną Przyszłość) całego bytu. Myśl ta znajduje swoje rozwinięcie w systemie filozofii pozytywnej. W wykładach z *Filozofii objawienia* Schelling definiuje filozofię „jako naukę, która chce wyjaśnić byt od początku”, i w związku z tym musi „wykroczyć poza ten byt” oraz ustanowić ów byt dla siebie „jako coś przyszłego”, przez co zachowuje ona „swobodę w stosunku do przyszłego bytu” i może „uchronić to, co nieokreślone, przed ślepym przejściem w byt”²⁴. W ten sposób zostają zachowane pozycje duchowej wolności, jaka stanowi substancję tej filozofii oraz ostateczną odpowiedź na wszystkie możliwe pytania.

Biorąc powyższe pod uwagę, należałoby zatem odpowiedzieć, że Bóg mógłby nie stworzyć świata. Świat jednak powstał i jego istnienie jest faktem. Trzeba więc teraz wytłumaczyć, w jaki sposób powstał. Wszystkie dotychczasowe filozofie, oparte na schemacie racjonalistycznej teodycei oraz platońskiej hierarchii bytów, wydają się Schellingowi o tyle niewystarczające, iż nie tłumaczą zła, jakie stanowi integralną część rzeczywistości. Szuka on zatem innego wyjaśnienia i znajduje je w swojej własnej koncepcji potencjalizacji. Teoria ta jest koherentna, o ile założy się już u samych źródeł współistnienie dwóch elementów, to znaczy ducha oraz materii jako tworzywa procesu kreacji. Jeśli bowiem zakłada się wyłącznie duchowy albo intelligibilny charakter absolutnego bytu, to istotnie trudno zrozumieć, skąd wziął

²⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 60.

się świat empiryczny, zjawiskowy. Schelling próbował tego dokonać niejednym raz w swojej wczesnej filozofii, lecz nie mógł znaleźć satysfakcjonującej go odpowiedzi. Jeśli natomiast przyjmiemy się już u samych podstaw istnienie owego drugiego, materialnego pierwiastka, albo, jak pisze Holz, pramaterii, principium hyletycznego, to problem ten staje się lepiej zrozumiały.

Stanowisko Schellinga jest o tyle idealistyczne, iż zachowuje on pewien prymat duchowej wolności wobec podstawy, principium hyletycznego, jak też całego procesu stwórczego, jakiego mogłoby w ogóle nie być. Przejście od woli nicości do woli bytu jest możliwe jedynie za sprawą potencjalizacji, co można rozumieć w ten sposób, iż uaktywnia się podstawa, to znaczy natura w Bogu. Jest to *natura naturans*, a więc natura niewidzialna i tworząca, aktywna, to znaczy w filozofii *Weltalter* dwie źródłowe wole stwórcze, miłość i gniew, jakie dążą do ukonstytuowania bytu. Tak więc, o ile substancjalna wolność, to znaczy wola, która niczego nie chce, jako to, co najbardziej źródłowe, jest także jednością w najbardziej bezwzględny tego słowa sensie, o tyle w obrębie podstawy jako treściowego i materialnego elementu dokonuje się już pluralizacja bytu. Co więcej, bez owej pluralizacji, bez walki sił proces stwórczy w ogóle nigdy by się nie rozpoczął i świat nie zostałby stworzony. Jednakże wielość jest właściwa jedynie zasadzie naturalnej albo materialnej, zasada duchowa pozostaje jednością, choć jest to jedność odniesiona do najwyższej możliwej wolności, a więc nie należy jej rozumieć jako swego rodzaju monolitu.

Problem ten staje się lepiej widoczny, jeśli odniesiemy go do dwóch typów religii. W religiach naturalnych, w których czci się i przydaje cechy boskie siłom przyrody, przyjmuje się także jako coś zupełnie normalnego wielobóstwo, politeizm. Owe upersonifikowane zasady rzeczywistości albo siły przyrody, jakim na przykład starożytny Grek oddawał kult boski, to tak naprawdę nie co innego, jak właśnie Schellingańskie potencje, kosmiczne moce stwórcze. Co więcej, elementy takiego myślenia można znaleźć także w Biblii. Na przykład Herder podkreśla, iż jedno z imion boskich, Elohim, pierwotnie wcale nie oznaczało owego jedyne Boga, którego zazwyczaj wiążemy z *Księgą Rodzaju*. „Pierwsze pojęcie Elohim jest politeistyczne. Są to

Elohim. [...] Wschód zaludnia wszystko niewidzialnymi istotami, [...] jest tam szczególnie jeden rodzaj subtelných duchów, które [...] opiekują się roślinami, drzewami, kwiatami, górami, nawet elementami, gwiazdami itd. Ta odmiana politeizmu jest cechą wszystkich niecywilizowanych narodów. Niepodobna więc, by bogata wyobraźnia ludzi Wschodu mogła się od niej uwolnić. Traktowali wszystko jako żywe, toteż obdarzyli wszystko żywymi istotami; są to Elohim, Adonim, Szadim Hebrajczyków, Izedowie Persów, Lahy Tybetańczyków [...], demony hymnów orfickich, a więc najstarsze duchy i bogowie niecywilizowanego świata²⁵.

Także Schelling w *Filozofii objawienia* porusza to zagadnienie. Chce mianowicie pokazać, na czym polega wyjątkowość religii objawionej oraz tekstów biblijnych wobec wierzeń innych ludów Wschodu, w których otoczeniu egzystował lud Izraela. Podkreśla on jednakże, iż w jakimś sensie lud ten niczym nie różnił się od owych narodów, a także jego świadomość zawierała niewątpliwie te same elementy religii naturalnej, mitologicznej i politeistycznej, które znajdujemy we wszystkich tamtych wierzeniach. Jest to, jak widać, całkowicie zgodne z przytoczoną wyżej tezą Herdera. Schellingowi chodzi o to, aby pokazać, iż żydowski i chrześcijański monoteizm oraz religia etyczna są efektem długotrwałego procesu kształtowania się takiej etycznej świadomości, w której objawienie zyskuje przewagę nad procesem stwórczym i mitologicznym. Inaczej mówiąc, objawienie zaczyna się w momencie, kiedy Bóg wybiera albo powołuje pewien naród, lecz dokonuje się ono stopniowo, wobec powszechnej i w związku z tym obejmującej także ów naród świadomości mitologicznej, a jego ostateczne zwycięstwo wiąże się z odkupieńczą śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa. Stąd też Schelling zauważa:

Bezpośredni Bóg izraelskiej świadomości [...] nie jest tym Bogiem prawdziwym. Zachowuje on relację z Bogiem prawdziwym, ten wszakże jest zapośredniczony, wymagający dopiero wyjaśnienia. Bezpośredni Bóg świadomości izraelskiej jest zwodniczym, fałszywym Bogiem²⁶.

²⁵ J.G. Herder, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1987, s. 419–420.

²⁶ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, przeł. K. Krzemieniowa, tekst w maszynopisie, s. 96.

Jest to bowiem tak naprawdę Bóg mitologii, a więc Bóg jako stwórca świata, który wszakże nie posiada jeszcze świadomości siebie, jaką przynosi dopiero Syn, a więc Chrystus. To ten właśnie Bóg jest biblijnym okrutnikiem, który prześladuje Hioba, wydaje rozkaz wymordowania wszystkich ludów w Ziemi Obiecanej i podejmuje wszystkie te kontrowersyjne decyzje, które tak gorszyły i zbijały z tropu chrześcijańskich interpretatorów Pisma Świętego. Staje się to szczególnie dobrze widoczne w przypadku historii kuszenia Abrahama. Zdaniem Schellinga Abraham został wystawiony na próbę nie przez Jahwe, ale przez owych Elohim, których należy rozpatrywać poniekąd właśnie w politeistycznym sensie, to znaczy jako naturalne potencje stwórcze. Inaczej mówiąc, Bóg wydający polecenie zabicia Izaaka „maskował się”, to znaczy „nie był on bezpośrednią przyczyną, która wzbudziła tę myśl w Abrahamie” i „jako Bóg musiał wyraźnie posłużyć się zasadą, którą nie był on sam, choć ona była w nim”²⁷. Bóg działa tutaj jako zasada nieboska i jako taki (to znaczy tylko jako Elohim) nie jest prawdziwym Bogiem, ale raczej ową pobudzającą, mitologiczno-przyrodniczą potencją, która sprawiała, iż inne ludy na Wschodzie naprawdę składały swe dzieci w ofierze. Prawdziwym Bogiem jest on dopiero w związku z drugą zasadą, nazywaną Malach Jahwe (Anioł Jahwe), która ostatecznie nie pozwala zabić Izaaka. Tak więc różnica między religiami mitologicznymi a religią objawioną sprowadza się ostatecznie do tego, że inne ludy naprawdę dokonały podobnych czynów, Abraham zaś nie. Jak pisze Schelling: „Tutaj występuje znów powszechnie znana zależność, że ten sam Bóg w pierwszej postaci ustanawia lub domaga się czegoś, co znosi lub czego zakazuje w drugiej postaci”²⁸. Oznacza to, iż jako Elohim jest Bogiem-stwórcą i dlatego może być pojmowany jako potencje stwórcze i przyrodnicze. Jako Jahwe (Jahwe-Elohim) jest on natomiast rzeczywiście jedynym Bogiem, to znaczy Bogiem objawienia i tutaj dopiero podkreślony zostaje objawicielski aspekt boskiej decyzji.

Dzięki drugiej osobie osoba poprzedzająca, która dla siebie samej nie jest Bogiem, staje się Bogiem. Druga osoba to właśnie ta, która w owej ją poprzedzającej

²⁷ *Ibidem*, s. 98.

²⁸ *Ibidem*, s. 99.

wyjawia Jahwe-Elohim, Boga, który wprawdzie jest Elohim i tym samym wieloma, ale tylko jednym Jahwe²⁹.

Tak zatem Bóg, który wypowiada się poprzez Księgę świata i którego punkt widzenia przyjmuje narrator kosmicznej opowieści, jest – mówiąc w pewnym uproszczeniu – zarazem jednym i wieloma. Trzeba się teraz zastanowić nad tym, w jakim sensie jest on jednym, w jakim sensie zaś wieloma, przy czym tego ostatniego określenia nie należy rozumieć jako „wieloma bogami”, ponieważ Bóg jest właśnie jeden. Inaczej mówiąc, Schelling nie jest tutaj bynajmniej rzecznikiem politeizmu. Co więcej, uważa on politeizm we właściwym tego słowa znaczeniu za typ świadomości religijnej właściwy pogańskim religiom mitologicznym i naturalistycznym. Świadomość żydowska oraz chrześcijańska ukształtowały się natomiast niejako w opozycji do owych naturalistycznych i mitologicznych wierzeń i wobec nich. Stąd mówi on także, iż objawienie dokonuje się wobec mitologii i może być porównane do światła, które rozświetla ciemność. Nie istnieje natomiast objawienie bez poprzedzającego je etapu świadomości mitologicznej. W tym sensie politeizm jest niezbędnym etapem, poprzez który ludzkość przechodzi od fałszywego monoteizmu najstarszych wierzeń, w których „Bogiem ludzkości było jednostronne Jedno”³⁰, w jakim afirmowała się potęga siły kontrakcji (siły bytotwórczej), a więc zasada przyrodnicza i stwórcza do prawdziwego monoteizmu religii etycznej³¹. Co więcej, Bóg jako stwórca świata jest – jeśli wolno tak powiedzieć – odpowiedzialny za całość dzieła stworzenia i wszystkie zachodzące w nim procesy, a więc także za przyrodę oraz wszelkie formy religii mitologicznych, poprzedzające chrześcijańskie objawienie. Inaczej mówiąc, w koncepcji Schellinga Bóg nie mógłby stworzyć świata, gdyby początkowo nie zszedł w ciemność, to znaczy gdyby mocą swojej

²⁹ *Ibidem*, s. 101.

³⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 254.

³¹ Por.: „Politeizm jest zawsze tylko przejściem fałszywego monoteizmu w prawdziwy. W pierwotnej świadomości zawierał się prawdziwy monoteizm, ale tylko jako sama potencja; było bowiem możliwe również jego przeciwieństwo; ale to przeciwieństwo musiało wystąpić, aby mogło być przewyciężane. Występuje ono w fałszywym monoteizmie, aby mógł je przewyciężyć politeizm i aby potem wystąpiła prawdziwa aktualna jedność”. *Ibidem*, s. 289–290.

absolutnie wolnej woli nie wyłonił z siebie „tworzywa, prapoczątku stworzenia”³². W ten sposób pierwotna „wola, która niczego nie chce”, musi się niejako spotencjalizować, a więc zejść w ciemność przyrody, podstawy, dzięki której może powstać empiryczna, zjawiskowa rzeczywistość. Bóg jako stwórca nie da się bowiem pomyśleć w oderwaniu od kosmicznych mocy, demiurgicznych potencji, utożsamianych z naturą niewidzialną i tworzącą albo z owymi wolami, które wypowiadają się poprzez Księgę świata. O tyle także i tylko w takim sensie jest on również wieloma, to znaczy Elohim. Jak pisze Schelling, „Bóg w dziele stworzenia jest wieloma, wprawdzie nie wieloma stwórcami ani wieloma bogami, ale jednak wielością [*Mehrere*]”³³.

Twórcą kosmicznej opowieści, jaka stanowi treść *Epok świata*, jest więc Bóg, pojmowany zarazem jako jedno i wielość, to znaczy ten, kogo w *Filozofii objawienia* Schelling nazywa Jahwe-Elohim. W odniesieniu do kategorii metafizycznych filozofii transcendentalnej oraz systemu identyczności można by powiedzieć, iż jest to coś w rodzaju indyferencji jedna i wielości w absolicie jako jednoczącej – nazwijmy to tak – „podstawie”, wobec której stosuje się te określenia. Jak pisze Schelling w *Filozofii objawienia*, „wyrażenie »Elohim« jest zazwyczaj łączone z liczbą pojedynczą, np. Elohim mówi itd. itd., w których to łączeniach liczby mnogiej i pojedynczej stawia się obok siebie wielość i jedność”³⁴. Zaznacza ponadto bardzo wyraźnie, iż „ta liczba mnoga nie ma znaczenia wyłącznie liczby pojedynczej”³⁵, co oznacza, iż się do niej nie sprowadza. Bóg wypowiada się poprzez dzieło stworzenia, poprzez Księgę świata właśnie jako Jahwe-Elohim, czyli jako jeden Bóg-absolut i wiele woli, mocy źródłowych zarazem. To ich dziełem jest kosmiczna narracja *Weltalter*, stwórcza i objawicielska opowieść, w jakiej Bóg stopniowo objawia swoją osobowość. Bóg nie mógłby stworzyć świata bez owego początkowego zstąpienia w ciemność podstawy, bez uprzedniego wyłonienia z siebie tworzywa albo materii, z jakiej powstał kosmos, czyli bez po-

³² *Ibidem*, s. 227.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 157–158 (podkr. moje – K.F.).

³⁵ *Ibidem*, s. 158.

średnictwa przyrodniczych mocy, zwanych przez Schellinga potencjami, to znaczy owych duchów, Elohim, jakie mogą nasuwać skojarzenie z politeizmem religii naturalnych i mitologicznych. Do pewnego stopnia jest to skojarzenie słuszne, Bóg biblijny jest bowiem rzeczywiście stwórcą całego świata, a w swoim dziele stwórczym korzysta z pośrednictwa mocy przyrody. Jednakże jest to zarazem jeden Bóg, Jahwe, „poza którym nie ma innego”, to znaczy także ten, kto jest Zbawicielem i Odkupicielem, nie tylko stwórcą. Tego zaś aspektu boskiej decyzji w ogóle nie uwzględniają religie mitologiczne, które poprzestają na samej kreacji. Inaczej mówiąc, Bóg jest zarazem stwórcą i tym, kto objawia się poprzez swe dzieło, decyzja stworzenia zaś jest zarazem decyzją objawienia i nie jest prawdą, iżby ten pierwszy czynnik miał tutaj jakiś inny niż chronologiczny prymat. W porządku wartości oraz rzeczy ostatecznych, czyli w porządku wolności albo ducha, jest wręcz nawet dokładnie odwrotnie.

Filozofia narracyjna w interpretacji Maeschalcka uwzględnia taki właśnie sposób rozumienia tego zagadnienia. Absolutna wolność ducha ma tutaj bezwzględny i niekwestionowany prymat wobec wszelkich pozostałych zagadnień. Kosmiczna narracja rozpoczyna się dzięki boskiej decyzji, za sprawą zstąpienia w mrok podstawy, natury albo materii, gdzie następuje swoista pluralizacja woli. U źródeł rzeczywistości odnajdujemy zatem swoistą dialektykę, to znaczy konflikt wielu woli, których dziełem jest opowieść, jaką Maeschalck nazywa „Księgą świata”. Tylko za pośrednictwem owej pluralizacji daje się pomyśleć świat empiryczny pojmowany nie jako monolit, lecz jako rzeczywistość zróżnicowana, w której współistnieją ze sobą rozmaite partykularne byty. Takie współistnienie wielu bytów jest w ogóle cechą zazwyczaj łączoną z tym, co empiryczne, zjawiskowe, w przeciwieństwie do pojęciowego uniwersalizmu świata intelligibilnego. Teraz chodzi o to, aby ów stworzony świat ponownie zwrócić duchowi, poddać duchowej przyczynowości wszystkie stworzone byty. To jest tak zwane drugie stworzenie, a więc eschatologiczny wymiar dziejów, druga natura, jaka musi zastąpić pierwszą, Chrystus jako nowy Adam etc.

Schelling przyjmuje tutaj punkt widzenia *Nowego Testamentu*. To, co stworzone, a więc cała natura, musi umrzeć i odrodzić się w duchu. Pogańskie religie i wierzenia afirmujące stwórczy aspekt boskiej dzia-

łałności na przykład poprzez kult oddawany siłom przyrody muszą zostać stopniowo przewyciężone przez dokonujące się wobec nich objawienie, czyli religię etyczną. Kosmiczna narracja, w jakiej opowiedziane są dzieje Boga, który wypowiada się poprzez dzieje świata, zakłada ruch od ciemności ku światłu, i to nawet jeśli dokonuje się on stopniowo, rozgrywa w czasie i ma charakter dialektyczny, na przykład poprzez fakt, iż uwzględnia wielość woli-punktów widzenia i zakłada swoiste uzgodnienie ich racji w całej opowieści.

Opowieść ta jest narracją, jako iż rozgrywa się w czasie, stanowi spójną całość z wyraźnie określonym początkiem i zakończeniem oraz ma także swoją treść albo fabułę, jaką są po prostu dzieje świata. W przeciwieństwie do Hegla Schelling jest rzecznikiem historiografii przeciwko historiozofii. W związku z tym także jego koncepcja historii sytuowałaby się dość jednoznacznie po stronie stanowiska narratystycznego, a przeciwko wszelkim odmianom pozytywizmu. Byłby on zatem przeciwnikiem takiego rozumienia dziejów, zgodnie z którym „wyjaśnianie historyczne nie różni się w sposób istotny od procedury wyjaśniania obowiązującej w naukach przyrodniczych: w obu dziedzinach wyjaśnianie, a także predykcje odwołują się do praw ogólnych i prawa te mają charakter empiryczny”³⁶. Takie ogólne, choć co prawda duchowe prawa dziejowego rozwoju próbował podać Hegel, co jest zgodne z – nazwijmy to tak – racjonalistyczną i „naukową” orientacją jego filozofii, w której najwyższą potencją i ostatecznym celem procesu stawania się ducha jest wiedza absolutna. Dla Schellinga zaś jest to raczej absolutna wolność jako substancja filozofii. W związku z tym poszukuje on innego typu wyjaśnienia rzeczywistości, w tym także rzeczywistości dziejów. Tak cenione w racjonalistycznych koncepcjach typowość i ogólność nie stanowią dla niego ostatecznego i jedyne go wyznacznika prawdziwości ani poprawności myślowej. Co więcej, takie procedury są chybione zwłaszcza w odniesieniu do dziejów jako sfery całkowicie wolnego, a nie, jak chciał Hegel, koniecznego stawania się ducha. Wydarzeń historii nie sposób przewidzieć, są one bowiem właśnie całkowicie jednostkowe i niepowtarzalne. W tym sensie zaś bardziej odpowiednia byłaby wobec nich kategoria narracji, i to nawet je-

³⁶ K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 55–56.

śli nasuwa ona skojarzenie z fikcją literacką. Schelling zresztą dość otwarcie przyjmuje taki „fikcyjny” punkt widzenia w odniesieniu do problemu historii, kiedy na przykład w *Systemie idealizmu transcendentálnego* mówi o dramacie dziejów, teatrze świata oraz „poecie, którego *disiecti membra*, rozproszonymi cząstkami jesteśmy wszyscy”, a więc ludzie jako uczestnicy i twórcy wydarzeń historycznych.

Ten punkt widzenia podtrzymuje on także w całej swojej dalszej refleksji i to w jego kontekście powinna być rozpatrywana koncepcja *Weltalter*. W napisanej w 1804 roku rozprawie *Philosophie und Religion* czytamy na przykład znamienne zdanie: „Historia jest eposem, poezją stworzoną w duchu samego Boga”³⁷. Tworzywem tego dziejowego eposu jest dla Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentálnego* mityczna treść, zawarta w tzw. powszechnym oceanie poezji, z którego wyłoniły się i do którego mają ostatecznie powrócić wszystkie dyskursy. W przywołanej wyżej rozprawie zachowany zostaje podział całości dziejów na dwie główne części – to znaczy rozwoju od centrum, od tzw. początku ludzkości aż do największego oddalenia od tego punktu, a następnie ruchu powrotnego. Treść historycznego eposu ma tutaj, podobnie jak w dziele systemowym, charakter kulturowy, mitologiczny, przez co sama historia nabiera cech homeryckich poematów. Jest to jawnie narracyjna koncepcja dziejów, w tym sensie niepodobna wcale ani do wizji Heglowskiej, ani na przykład Kantowskiej. Wydaje się, iż dla Schellinga, i to już od najwcześniejszych tekstów, nie istnieje wyraźna granica między fikcją a tzw. obiektywnością w postrzeganiu tego, co historyczne. W każdym razie bardzo chętnie włącza on do filozoficznej i dialektycznej wizji dziejów, wspólnej całemu niemieckiemu idealizmowi, ów fikcyjny, narracyjny element, jaki w dodatku utożsamia z prawdą duchową *kat'eksochen*. Najwyższą potencją ducha absolutnego oraz organonem systemu filozofii transcendentálnego jest dla niego sztuka. W związku z tym także najwyższa dająca się pojąć prawda będzie miała charakter symboliczny i mitologiczny, to znaczy właśnie fikcyjny z punktu widzenia tego, co empiryczne. Będzie to bowiem prawda, która zawiera pewien znamien-

³⁷ Por.: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet”. F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, hrsg. von S. Dietzsch, Union Verlag, Berlin 1982, s. 80.

ny dla sztuki nadmiar sensu, co w odniesieniu do faktów empirycznych może być nawet nieprawdą, kłamstwem albo artystycznym pozorem i odbiciem. Nie jest to w każdym razie prawda, z którą zgodziłby się umysł preferujący naukową obiektywność, lecz raczej prawda poetycka, ujmująca rzeczywistość w sposób symboliczny, metaforyczny i obrazowy.

Tutaj właśnie należy szukać bezpośrednich źródeł pomysłu stworzenia tzw. filozoficznego poematu, jakim w zamyśle autora miały być *Epoki świata*. Można by nawet zaryzykować tezę, iż w jakimś sensie filozofia epok świata oraz zawarta w niej wizja dziejów odznaczają się o wiele większą filozoficzną i dialektyczną precyzją niż owe wczesne koncepcje, które jawnie faworyzowały fikcyjny punkt widzenia. Zmienia się bowiem to, co jest tworzywem opowieści. Schelling włącza do swojej myśli zaczerpnięte z pism teozofów i mistyków pojęcie podstawy jako natury w Bogu i to właśnie ona stanowi materię dzieła stworzenia. Ponadto w miejsce zależnych od Platona oraz klasycznej greckiej kultury kategorii poetyckiego kształtowania Schelling przyjmuje tutaj kategorię procesu stwórczego (*Schöpfung*), jakiemu jest podporządkowana i z jakim do pewnego stopnia utożsamia się kosmiczna narracja. Jest to bardzo istotne, jako że oznacza przejście do demiurgicznego wyobrażenia Boga jako twórcy kosmicznej opowieści. Bóg ten działa za pośrednictwem potencji, źródłowych mocy bytu, jakie wypowiadają się poprzez Księgę świata i w przeciwieństwie do idei absolutu albo bogów greckiej mitologii stanowią czynnik *par excellence* aktywny i stwórczy.

Przez to także zmienia się wyobrażenie o charakterze całego procesu, o jego źródłach i punkcie dojścia. Schelling nie jest już filozofem absolutu, jaki stanowił czysto pojęciową, statyczną jedność albo indyferencję opozycyjnych określeń. W swoim nowym, tzw. żywym systemie czyni miejsce dla żywego ducha, dla absolutnej wolności, która działa w świecie, realizuje się w nim oraz objawia i wypowiada się poprzez świat. Tak więc można by powiedzieć, iż wraz z odejściem od młodzieńczego platonizmu, jaki jest charakterystyczny dla konstrukcji systemu tożsamości, Schelling rezygnuje, a w każdym razie zmienia swój punkt widzenia na to, co estetyczne. Wbrew pozorom – i jest to jedna z ważniejszych tez Maesschalcka – to nie sztuka stano-

wi klucz do zrozumienia koncepcji filozofii narracyjnej. O wiele większą rolę odgrywa tutaj koncepcja wolności, chrześcijańskie objawienie, a także to, co etyczne i polityczne, oraz – *last but not least* – człowiek, jego zakorzenienie w wieczności i jego ostateczne przeznaczenie. Przez to także historia nie jest już tylko i wyłącznie „poetyckim eposem”. Poprzez historię wypowiada się żywy duch, stwórcze Słowo, a jej centralnym wydarzeniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a więc „obietnice *Nowego Testamentu*”. Historia ta jest więc zarazem kosmiczną narracją, ale także miejscem, gdzie objawia się i realizuje źródłowa wolność. Jest to szalenie dalekie od koncepcji utopii estetycznej z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, od owej zawierającej nadmiar sensu, symbolicznej prawdy ducha, jaka w gruncie rzeczy oznaczała całkowity tryumf mitologii i mitologicznego wyobrażenia ludzkości. W filozofii epok świata wszystko jest zaś tak naprawdę podporządkowane eschatologii. Także proces stwórczy nie jest tutaj bynajmniej afirmowany ze względu na samo dzieło stworzenia, lecz ze względu na ponowne stworzenie, na cele ostateczne.

Są to najważniejsze założenia koncepcji interpretacyjnej Marca Maesschalcka, z której zaczerpnięta została kategoria filozofii narracyjnej. W swojej pracy analizuję to właśnie zagadnienie. Moim celem jest więc odtworzenie i zrekonstruowanie rozmaitych wątków, składających się na filozofię Schellinga, ze szczególnym uwzględnieniem tego, co zostało wyżej określone jako połączenie dwóch typów dyskursu i czego szczytowym osiągnięciem miała być kosmiczna opowieść, jaka stanowi treść *Weltalter*. Chciałabym zatem pokazać drogę, którą Schelling dochodzi do koncepcji tego dzieła, dowodząc jednocześnie, iż jest ono silnie zakorzenione w jego wczesnej refleksji, a w tym sensie nie stanowi bynajmniej jakiegoś odkrycia dokonanego nagle i *ex nihilo*.

Inaczej mówiąc, chciałabym dowieść, iż projekt napisania filozoficznej opowieści jest zawarty niejako w samej strukturze refleksji Schellinga, którą wbrew obiegowym sądom można traktować jako pewną całość myślową. Koncepcja filozofii narracyjnej staje się zrozumiała tylko po uwzględnieniu swoistej dwuwątkowości, która przenika całą tę myśl i znajduje swoje odzwierciedlenie także w założeniach zasadniczo idealistycznej dedukcji transcendentalnej, przed-

stawionej w *Systemie idealizmu transcendentального* (1800). Przepięcie systemu jest bowiem absolut definiowany jako źródłowa indyferencja wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne, co sugeruje nakładanie się na siebie dwóch porządków: pojęciowego i rzeczywistego. Schelling od samego początku zajmuje stanowisko niekrytyczne, metafizyczne i zarazem estetyczne, czego wyrazem jest chociażby przyjęcie sztuki jako postulowanego dopełnienia i zarazem najwyższej potencji ducha absolutnego. Ponadto filozofia ta od zarania zakłada istnienie czegoś w rodzaju podwójnej zasady albo dwóch zasad rzeczywistości w samym absolutcie. Jedna z nich jest idealna i podmiotowa i to z niej mógłby być dedukowany system wiedzy. Druga natomiast jest realna, przedmiotowa i staje się punktem wyjścia tzw. dedukcji w szeregu realnym, która stanowi treść uprawianej równolegle z filozofią transcendentálną filozofii przyrody (*Naturphilosophie*).

Swoje rozważania poświęcone filozofii narracyjnej chciałabym rozpocząć od analizy tej właśnie, jeśli wolno tak powiedzieć, treściowej i materialnej zasady, która stanowi tworzywo procesu stwórczego, kosmicznej narracji przedstawionej w *Weltalter*. Jest to zarazem podstawa (*Grund*) z późnej filozofii, która musi być rozświetlona i przeduchowiona, źródłowa ciemność, jakiej przeciwstawia się wola intelektu. W filozofii mitologii, a częściowo także w *Systemie idealizmu transcendentálního* zasada ta występuje jako pierwotna, mityczna jedność, a zarazem właściwa treść wszystkich dyskursów, które oddzielają się od niej w procesie historycznego rozwoju. Jest to także na przykład to, co w absolutcie realne, czyli idee jako tworzywo mitologicznej opowieści z *Filozofii sztuki* etc. Problemy te będę rozważała tutaj paralelnie, wskazując niespójność i dwoistość właściwą myśli Schellinga, której z tego powodu nie sposób określić mianem filozofii krytycznej. W ostatnim rozdziale zajmę się zaś samymi *Epokami świata*, czyli tzw. żywym systemem, w jakim Schelling podjął próbę połączenia ze sobą realnej i idealnej części swojej filozofii i stworzenia tzw. prawdziwego systemu świata, pomyślanego jako swoista kosmogonia.

Pozostaje jeszcze dodać kilka uwag natury metodologicznej, a także odnieść się do istniejącej literatury przedmiotu, z której korzystam w mojej pracy. Jeśli chodzi o tę pierwszą kwestię, w niniejszej pracy

bronię tezy, jaką zaczerpnęłam z cytowanego już wcześniej dzieła Marca Maesschalcka pod tytułem *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, jakkolwiek, o czym pisałam wyżej, poszerzam jej zasięg i włączam do swoich rozważań także wcześniejsze prace Schellinga, napisane przed rokiem 1811, kiedy to powstała pierwsza wersja *Weltalter*. W mojej interpretacji nie jest to zatem wyłącznie kategoria interpretacyjna, odnosząca się do języka (*scil.* poetyki) oraz myślowej zawartości *Epok świata*, lecz pojęcie bardziej uniwersalne. Pozwala ono zrozumieć myślowy profil filozofa, a także charakter jego wczesnej refleksji, która doprowadziła go do napisania tego, jak chce Tilliette, bezprecedensowego dzieła oraz do mającego ewidentnie estetyczne źródła projektu opowiedzenia filozofii, stworzenia filozofii opowiadającej.

Ponadto, chcąc dowieść, iż kategoria filozofii narracyjnej istotnie ma swoje źródła we wczesnej filozofii Schellinga, odwołuję się do przyjętych przez tego myśliciela zasad dedukcji. W ten sposób także rozwijam, a częściowo interpretuję pojęcie stosowane przez Maesschalcka, przyjmując, iż porządkowi widzenia odpowiadałoby to, co w absolicie realne, porządkowi rozumienia zaś odpowiada to, co w absolicie idealne. Filozofia opowiadająca rodzi się na styku tych porządków i jest wynikiem ich przenikania się, nakładania się na siebie, podobnie jak żywy system powstaje w efekcie połączenia dedukcji w szeregu idealnym oraz dedukcji w szeregu realnym. W ten sposób koncepcja filozofii narracyjnej stanowi jednakże projekt myślenia, jeśli wolno tak powiedzieć, świadomie niekrytycznego, jakie w pewnych swoich aspektach nawiązuje do filozofii przedsokratejskiej oraz myśli mitologicznej, na przykład tzw. kulturowej, oralnej opowieści. Jest to, inaczej mówiąc, rodzaj estetycznej utopii, próba omińnięcia podziału, jaki nieuchronnie wprowadza myślenie filozoficzne, które oddziela myślący podmiot i przedmiot refleksji, traktując to założenie jako *conditio sine qua non* samej filozofii.

Koncepcję filozofii narracyjnej można także skonfrontować z niektórymi aspektami filozofii przedsokratejskiej. W drugim rozdziale niniejszej pracy, w którym przedstawiam główne założenia mojej interpretacji, zajmuję się analizą zagadnienia absolutu, to znaczy swoistej zasady filozofii Schellinga. Rozważam najpierw tzw. dedukcję w szeregu idealnym, czyli Schellingiańską filozofię transcendentálną. Stop-

niowo przechodzę jednak do ukazania mutacji pojęciowego systemu, w którym ujawnia się i dochodzi do głosu pomijane początkowo tzw. drugie, komplementarne źródło dedukcji, czyli powszechny ocean poezji, zbiorowa podświadomość jako zasada mitologicznej opowieści. Chodzi mi tutaj o zaznaczenie, iż principium filozofii Schellinga powinno być pojmowane zawsze jako indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne, to znaczy jednocześnie w swoim pojęciowym (formalnym) i treściowym (materialnym) sensie. Jest to pomysł interpretacyjny, który zaczerpnęłam z pracy Krzysztofa Nareckiego, poświęconej problemowi logosu we wczesnej greckiej filozofii. Analizując zagadnienie logosu w myśli Heraklita z Efezu, wyróżnia on trzy możliwe sensory przydawane temu pojęciu. Można je rozumieć albo jako tzw. *oratio*, to znaczy słowo tożsame na przykład z opowieścią, albo jako *ratio*, czyli zasadę, pojęcie etc., albo też jako syntezę dwóch poprzednich stanowisk, czyli pojęcia i opowieści³⁸. Filozofia narracyjna jako dyskurs, który powstaje „na styku porządku widzenia i rozumienia”, daje się uzgodnić z trzecim sensem kategorii logosu.

Są to uwagi metodologiczne, dotyczące głównych źródeł mojej inspiracji oraz przyjętego sposobu dowodzenia. Teraz chciałabym krótko omówić problem literatury przedmiotu. Oprócz wspomnianej już pracy Maesschalcka odwołuję się także do innych tekstów z zakresu filozofii frankofońskiej, to znaczy literatury filozoficznej w języku francuskim. Jeśli chodzi o starsze teksty, trzeba tutaj wymienić głównie dwa nazwiska. Są to Emile Bréhier, autor wydanej w Paryżu w 1912 roku monografii pt. *Schelling*, a także Vladimir Jankélévitch, autor dzieła *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie*

³⁸ Por.: „Sposób odczytania logosu dzieli uczonych na trzy zasadnicze grupy: 1) tych, którzy sprowadzając jego sensory do *oratio* opowiadają się za ekspresyjnym bądź werbalizacyjnym aspektem logosu i tłumaczą go jako: »słowo«, »opowieść«, »opowiadanie«, »relacja, sprawozdanie«, »rozprawa, traktat« itp.; 2) tych, którzy źródło znaczeń logosu upatrują w *ratio*, a więc w tym, co jest wyrażone przez takie sensory, jak: »idea«, »rozumowanie«, »zasada, reguła, prawo«, »miara, proporcja« itp.; 3) trzecią wreszcie grupę stanowią ci, którzy starają się pogodzić wymienione stanowiska, twierdząc, że oba aspekty logosu, zarówno ekspresyjny, jak i racjonalny, idą u Heraklita w parze i że nie da się ich od siebie oddzielić w większości fragmentów”. K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999, s. 54.

de Schelling (1933), w którym przedstawia własną, obszerną, monograficzną interpretację filozofii Schellinga, w jakiej dowartościowuje właściwy tej refleksji estetyzm i myślenie w kategoriach całościowych. Z nowszych prac należy wymienić przede wszystkim Xaviera Tilliette'a, autora fundamentalnej, dwutomowej monografii *Schelling. Une philosophie en devenir*, Emilia Brita (*La création selon Schelling. Universum*) oraz J.-F. Marqueta (*Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*).

Pozostaje jeszcze także literatura niemieckojęzyczna, którą również można podzielić na dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej z nich zaliczaliby się tacy badacze, jak Jaspers, Schulz, Fuhrmans czy Schröter, a częściowo także zapewne Habermas, przedstawiciele tzw. romantycznej albo historycznej interpretacji Schellinga, jaką cechuje np. tendencja do rozumowania w kategoriach biograficznych i w jakiej należałoby umieścić także Tilliette'a³⁹. Drugą grupę tworzą natomiast młodszy badacze, tacy jak Harald Holz czy Barbara Loer, przedstawiciele tzw. strukturalnej koncepcji absolutu, czyli analitycznej szkoły badań schellingoznawczych. To głównie na ich prace będą się powoływać w niniejszym tekście.

Istnieje również niezbyt obszerna literatura w języku polskim. Mam tutaj na myśli głównie prace Piotra Dehnela oraz Józefa Piórczyńskiego, a także Ryszarda Panasiuka. Problem literatury przedmiotu poruszam także we wstępie do rozdziału II, gdzie omawiam bardziej szczegółowo teksty poświęcone zagadnieniu absolutu w filozofii Schellinga. Czytelników zainteresowanych kwestią stanu badań schellingoznawczych odsyłam do XII tomu *Idei* z 2000 roku pod redakcją tłumaczki Schellinga, Pani Krystyny Krzemieniowej, gdzie zawarte są studia i artykuły poświęcone temu filozofowi i gdzie można znaleźć tekst Waltera E. Ehrhardta pod tytułem *Stan badań nad filozofią Schellinga*.

³⁹ W wypadku niektórych z wymienionych wyżej filozofów (np. J. Habermasa) zaliczanie ich do tzw. szkoły historycznej może być dyskusyjne. Są oni jednak niewątpliwie przedstawicielami jednej epoki, tzn. prace dotyczące Schellinga, w których przedstawili swoje badania, powstały w latach pięćdziesiątych XX wieku. Uwaga ta nie dotyczy wprawdzie dzieła Tilliette'a, jakkolwiek – biorąc pod uwagę przyjętą przez autora metodologię – jest ono wręcz wzorcowym przykładem interpretacji historycznej i w związku z tym powinno być wymienione w tej właśnie grupie.

ROZDZIAŁ I

PRINCIPIUM HYLETYCZNE

Problem filozofii narracyjnej w refleksji Schellinga wiąże się nieodłącznie z tym, co Maesschalck, za Miklosem Vetö, określił jako źródłowość, podstawę (*le fondement*) albo mistyczne źródła. Oznacza to, iż zagadnienie to w swojej właściwej postaci pojawia się w dziele Schellinga dopiero po napisaniu *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności* (1809), to znaczy w okresie, kiedy filozof włączył do uprawianej przez siebie refleksji elementy dyskursu teozoficznego. Jest to jednakże kwestia nieco bardziej skomplikowana, co będę chciała omówić dokładniej w niniejszym rozdziale.

Otóż należy tutaj podkreślić, iż samo zainteresowanie teozofią i pismami renesansowych mistyków nie jest u Schellinga czymś przypadkowym. Jest to bowiem poniekąd logiczna konsekwencja i kontynuacja młodzieńczej fascynacji filozofią przyrody i romantycznym przyrodoznawstwem, a także Platonem, zwłaszcza zaś dialogiem *Timajos* i przedstawioną w nim kosmologią. Co więcej, uważam, iż tylko w tym kontekście da się właściwie zrozumieć i zinterpretować problematykę źródłowości (podstawy). Stąd też wręcz niezbędne staje się przybliżenie i zarysowanie najważniejszych kwestii wiążących się z tym, co w tzw. okresie transcendentálním Schelling określał jako dedukcję w szeregu realnym, mając tutaj na myśli konstrukcję sił materii i świata przyrodniczego.

Tak więc dla wczesnego Schellinga przyroda stanowi przeszłość, „nieświadomą prehistorię” samowiedzy, to znaczy ten etap, kiedy duch manifestuje się jako przyroda¹. Jest to ponadto nie dający się pomi-

¹ W tej kwestii por.: „Zanim w ogóle będziemy mogli w naukowym poznaniu przystąpić do obiektywnego określenia przedmiotów poznania, należy wprzód w postępowaniu transcendentálno-filozoficznym odstąpić nieświadomą prehistorię i głęboką strukturę świadomości. Wypełnia to całą pierwszą część główną *Systemu idealizmu transcendentálnego*, traktującą o doświadczaniu – lub przeżywaniu – przyrody”. W. Schmied-Kowarzik, *Strumień i wiry. Produktywność proce-*

nać moment albo epoka urzeczywistniania się ducha, jaki w transcendentnym schemacie przedstawionym w dziele systemowym poprzedza historię oraz sztukę.

Przyroda jest tutaj ponadto pojmowana jako organiczna całość, co z kolei zgadza się zarówno z romantyczną wizją natury, jak też z koncepcją Kantowską z *Krytyki władzy sąđenja*. Jak pisze Harald Holz, „W tym kontekście schellingiańskiej spekulacji dotyczącej istoty oraz systematycznej funkcji *natury* musi zostać także ujęta dokonana przez niego recepcja *Krytyki władzy sąđenja*”². Zdaniem Holza Schelling stawia sobie za cel stworzenie krytycznej, dającej się spekulatywnie wydedukować filozofii przyrody, z czego wynika, iż przyjęta przez niego metodologia dość jednoznacznie sytuuje go w obszarze kantowskiej refleksji nad możliwością poznania przyrodniczego. Jest to bowiem metoda dedukcyjna, aprioryczna, analogizująca oraz poszukująca pierwszych zasad, charakterystyczna dla całej filozofii transcendentalnej. Tak zatem „kantowskie przedsięwzięcie stanowi ugruntowanie krytycznej filozofii przyrody”³, aczkolwiek zależność Schellinga od Kanta oraz całej tradycji filozoficznego przyrodoznawstwa można zauważyć także w zakresie samej omawianej problematyki. Dziełem Kanta jest dokonanie syntezy wywodzących się od Newtona nauk przyrodniczych oraz problemów metafizycznych, takich jak Bóg, wolność, nieśmiertelność duszy, w systemie o charakterze filozoficznym i krytycznym zarazem. To dzięki niemu problem natury zostaje podniesiony do godności pojęcia, przez co nie jest już ona dłużej rozumiana w wąskim, empirycznym sensie, który przypisywała jej szkoła Hume’a i Locke’a. Schelling zaś ze swoją *Naturphilosophie* jawi się jako kontynuator dokonań Kanta, który w twórczy sposób połączył ze sobą dedukcję w szeregu idealnym oraz dedukcję w szeregu realnym,

su przyrodniczego wedle Schellinga, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J.Kopani, t. XI, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 55 (podkr. moje – K.F.).

² H. Holz, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)*, [w:] idem, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, s. 60.

³ *Ibidem*.

a tym samym potrafił osadzić tematykę natury wewnątrz źródłowej filozofii ducha (*Geistphilosophie*).

Tak więc uprawiana przez Schellinga w tzw. okresie transcendentnym filozofia przyrody sama powinna być rozumiana w duchu refleksji krytycznej, a zarazem systemowej oraz w kontekście *Krytyki władzy sądzienia*. Schelling przyjmuje tutaj paradygmat oświeceniowo-romantyczny. Pojmuje on bowiem naturę jako pewną organiczną całość, co jest znamienne dla myślenia w kategoriach rodzącego się romantycznego przyrodoznawstwa. Jednocześnie jednak pozostaje, podobnie jak Kant, zależny od dyskursu nauk przyrodniczych, jaki ukształtował się dużo wcześniej i sięga czasów Newtona. Oznacza to, że problemy, jakie zajmują Schellinga, są po prostu klasycznymi zagadnieniami ówczesnego przyrodoznawstwa, które rozważał także Kant i w których rozumieniu dokonał on tego, co sam określał jako przewrót kopernikański. Chodzi mi tutaj, oczywiście, o przestrzeń i czas, które Kant niejako uwewnętrznił, uczynił formami zmysłowej naoczności podmiotu, odbierając im „realne” istnienie, jakie przypisywała im fizyka newtonowska. Dzięki temu stało się jednakże możliwe przejście do romantycznego pojmowania natury jako żywej, organicznej, żyjącej i czującej całości. Człowiek przestał być zaledwie częścią otaczającego go świata, którego istnienie uważano za niepodważalne, na swój sposób oczywiste i który w dodatku traktowano jako poznawalny, dający się opisać i zrozumieć. Stał się on raczej prawdziwym centrum całej rzeczywistości, a zarazem najwłaściwszym punktem odniesienia, wobec którego powinny być rozważane wszystkie pozostałe problemy. Stąd też Schelling nie szuka wcale „wyjaśnienia, w jaki sposób rzeczywiście powstała *poza nami* taka celowa przyroda”, lecz raczej chce wiedzieć, „w jaki sposób *idea* takiej przyrody powstała *w nas*”, a także „w jaki sposób arbitralnie ją wytworzyliśmy” oraz „jak i dlaczego pierwotnie i *nieodzwrotnie* leży to u podstaw wszystkiego, cokolwiek nasz rodzaj kiedykolwiek myślał o przyrodzie”⁴. W ten spo-

⁴ F.W.J. Schelling, *O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody* (1797), przeł. K. Krzemieniowa, [w:] R. Pański, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 180.

sób natura zostaje zrelatywizowana do wytwarzającej ją jaźni i staje się po prostu korelatem ducha, jaki zyskuje wobec niej bezwzględny prymat. Jest to transcendentálny punkt widzenia – nie chodzi o to, aby poznać rzeczywistość taką, jaką ona jest, lecz o to, aby zrozumieć, dlaczego ja postrzega świat w ten właśnie, nie zaś inny sposób, a więc na przykład widzi zjawiska w czasie i przestrzeni. Jest to zatem w gruncie rzeczy nie tyle pytanie o przyrodę i rządzące nią prawa, ile raczej o pierwsze zasady, to znaczy stanowisko aprioryczne i krytyczne, dalekie od wszelkich form dogmatyzmu, a także afirmacji tzw. empirycznej, przyrodniczej konieczności.

Ten sposób myślenia o przyrodzie jest bardzo znamieny także dla późniejszej refleksji Schellinga. Natura stanowi prehistorię samowiedzy oraz to, co nieświadome ducha, to znaczy ten etap, na którym duch jawi się jako przyroda. Jednakże ten „duch, który schodzi w głębie przyrody”, a więc to, co w swojej późnej filozofii Schelling określa mianem „stającego się Boga” (*der werdende Gott*), to duch albo podmiot zdepotencjonowany, a więc pozbawiony świadomości. Przyroda jest dla Schellinga „nieskończoną produktywnością”⁵, posiadającą jednakże swoją „autonomię i autarkię”, czyli „bezwarunkową realność”⁶. Jest to, w interpretacji m.in. Holza, przyroda stwórcza i tworząca, spinozjańska *natura naturans*, nosząca pewne cechy demiurgiczne i w związku z tym boskie. Stąd też dwie dedukcje, czyli szereg idealny oraz szereg realny, niejako dopełniają się i współkonstytuują całość systemu Schellinga. „Przyroda winna być widzialnym duchem, duch niewidzialną przyrodą”⁷. Przyroda jest tym, co na zewnątrz, tym, co przedmiotowe, to znaczy obiektywizacją ducha, duch zaś jest tym, co wewnętrzne, tym, co się obiektywizuje m.in. w przyrodzie, w materii, w elementarnych siłach i procesach dla niej konstytutywnych etc.

⁵ W. Schmied-Kowarzik, *op. cit.*, s. 56.

⁶ Por.: „Jeśli chcemy pojmować przyrodę jako »bezwarunkową realność«, to musimy mieć na uwadze dwa wstępne warunki: jej »autonomię« – »przyroda jest swą własną prawodawczynią«, i jej »autarkię« – »przyroda jest samowystarczalna«. *Ibidem*.

⁷ F.W.J. Schelling, *O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody*, s. 181.

W jakimś sensie stanowią one nierozłączną i nierozzerwalną całość, co oznacza także, iż nie da się zrozumieć jednego bez drugiego.

W zasadzie należałoby powiedzieć, iż podział, jakiego dokonuje Schelling, zakłada swego rodzaju stopniowanie wykraczające poza prostą, tak znamioną dla idealizmu transcendentального opozycję natura – duch albo to, co empiryczne – to, co intelligibilne. Co więcej, tylko przyjąwszy owo stopniowanie, da się zrozumieć konieczność dokonania dwóch dedukcji zamiast jednej, która konstytuowałaby cały system. Schellingowi chodzi bowiem o to, aby precyzyjnie i dokładnie przedstawić pewną myśl, co jest możliwe tylko przy wprowadzeniu takiej zniuansowanej interpretacji. Tym, co źródłowe, jest duch albo podmiot, a w późniejszej filozofii substancjalna wolność albo czysta i niezmacona boskość, a więc wola, która niczego nie chce. Jest to duch we właściwym tego słowa znaczeniu, czyli Bóg, który jako byt absolutny i niedający się do niczego zrelatywizować, nigdy się nie stał i jest wieczny. Jednakże sama taka wola nigdy nie doprowadziłaby do wyłonienia się świata stworzonego, zjawiskowego, nie wyszłaby bowiem poza czystą wewnętrzność. Stąd też Schelling przyjmuje tzw. potencje albo principia, miłość i gniew – w wyniku ich współdziałania powstaje rzeczywistość. To one właśnie jako źródłowe siły stwórcze powinny być pojmowane jako *natura naturans*, przyroda niewidzialna i tworząca. Są to tzw. potencje absolutu, przez co należy rozumieć, iż należą one do absolutu, aczkolwiek absolut bez wątpienia nie sprowadza się do nich. Ustanawiają poszukiwany przez Schellinga we wczesnej filozofii pomost między empirią a tym, co intelligibilne. Istnieje wreszcie także przyroda widzialna, *natura naturata*, to znaczy świat stworzony, przedmiotowy, obiektywny, empiryczny, punkt dojścia procesu kreacji.

Powyższa charakterystyka zapewne lepiej oddaje sposób, w jaki Schelling pojmował zagadnienie natury. Istotne i godne podkreślenia są tutaj dwie rzeczy. Po pierwsze, dająca się zaobserwować hierarchia bytów oraz zależność zasady czy też raczej zasad przyrodniczych od źródłowej, substancjalnej wolności, wobec której powinny być one rozważane jako zdepotencjalizowane, pozbawiony samoświadomości podmiot. Po drugie zaś, należy przyjąć, iż dla Schellinga od samego początku natura albo zasada realna (*scil.* przyrodnicza) była założona jako

w ten czy inny sposób obecna w absolicie, i to nawet jeśli ostatecznie została podporządkowana zasadzie idealnej, wobec której trwa jednakże w tzw. indyferencji, to znaczy niezróżnicowaniu. Dopiero przy przyjęciu takiego założenia absolut ów może naprawdę stać się zasadą całej rzeczywistości, a więc świata stworzonego, empirycznego. To w nim bowiem już na samym początku są obecne zarówno tworzywo, jak też siły albo potence stwórcze, jakie mogą zainicjować i wprowadzić w ruch proces kreacji (*Schöpfung*). Proces ten przebiega z wnętrza na zewnątrz i zakłada stopniową aktualizację wszystkich tkwiących w absolicie na zasadzie pierwotnej indyferencji możliwości.

Jest to rozwiązanie, jakie pozornie kłóci się z idealistyczną, platońską opozycją noumen-fenomen, w myśl której byt ma charakter czysto intelligibilny i nie ma w nim nawet śladu tego, co empiryczne, przyrodnicze albo materialne. Sprzeczność jest tutaj jednakże tylko pozorna, klucza zaś do jej wyjaśnienia należy szukać w dialogu *Timajos*, któremu Schelling w młodzieńczych latach poświęcił odrębny komentarz. Jest to jeden z najpóźniejszych dialogów Platona, co oznacza, iż pochodzi z czasu, kiedy teoria idei oraz wyobrażenie świata intelligibilnego były już całkowicie i w pełni ukształtowane. To właśnie w tym czasie Platon niejako zwraca się ku nieco innej problematyce, zarzuconej początkowo na rzecz rozwinięcia wątków idealistycznych i metafizycznych. Powraca on do swoich własnych młodzieńczych inspiracji pitagoreizmem, a także pewną odmianą filozofii *physis*, czego ślady można znaleźć na przykład także w *Filebie*. Stąd też odnosi się wrażenie, że Platon dążył do swego rodzaju uzupełnienia idealistycznej ontologii nieobecnymi w *Państwie* czy *Uczcie* elementami – jeśli wolno tak powiedzieć – empirycznymi, zapowiadającymi już inną, podjętą przez Arystotelesa, problematykę oraz inny sposób myślenia o świecie. W *Timajosie* na przykład mowa jest o żywiołach konstytuujących świat widzialny, który nie jest – jak w idealistycznej metafizyce Platona z okresu *Państwa* – odbiciem świata idei, lecz ma swojego stwórcę, to znaczy Boga-Demiurga, a ponadto sam także jest bogiem, a więc żywą, organiczną całością. Jest to prawdziwa kosmogonia, w której Demiurg stwarza świat wprowadzając ład w pierwotny chaos i odpowiednio zestawiając ze sobą principia-elementy oraz wprowadzając je w ruch. W ten sposób Platon czyni w swojej własnej

refleksji miejsce dla zarzuconej już filozofii przyrody, a tym samym uwypukla ważność owej pozornie przewycięzonej problematyki.

Dzięki temu jednakże do klasycznych pojęć Platońskiej filozofii dołączają się elementy, które wiąże się raczej z myślą Arystotelesa, to znaczy na przykład materia, to, co potencjalne, podłoże etc. Nie mówi się już tutaj wyłącznie ani nawet przede wszystkim o pod każdym względem doskonałych, wiecznych i niezmiennych ideach, trwających w intelligibilnej rzeczywistości, jaka stanowi prostą i jednoznaczną opozycję wobec świata zjawiskowego. Platon poszukuje czegoś, co sam określa jako „trzeci rodzaj”, a co w jego zamyśle ma stanowić czynnik pośredni między tym, co niezienne i wieczne, a tym, co empiryczne. Czy jednak nie nasuwa się tutaj skojarzenie, iż Schelling, który przewycięża system identyczności i szuka zapośredniczenia między absolutem a światem zjawisk po prostu ponawia ów platoński gest na obszarze swojej własnej filozofii?

Jest to tym bardziej uzasadnione przypuszczenie, iż podobieństwa wcale się na tym nie kończą. Dla Platona owym zapośredniczeniem albo trzecim terminem miała być konieczność, czyli *chora*, którą nazywa on także „matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest widzialne, i w ogóle dostrzegalne”. Jest to „pewna postać niewidzialna i bezkształtna, która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli”⁸, a ponadto także nie może zostać utożsamiona z żadnym z żywiołów-elementów (*scil.* z ziemią, powietrzem, ogniem i wodą) ani też z niczym, co z nich powstaje, ale także z tym, z czego one powstają⁹. W innym z kolei fragmencie Platon określa ów element jako przestrzeń, której „nie chwyta się zguba”, co oznacza, iż w jakimś sensie jest ona równie wieczna, jak idee i w związku z tym nosi pewne znamiona boskości. Jest to także miejsce, w którym istnieją wszystkie rzeczy, choć samo ono nie istnieje w żadnym miejscu. To w nim właśnie zachodzą wszelkie zmiany i w tym sensie jest ono prawdziwą matrycą form, matką wszelkiej róż-

⁸ Platon, *Timajos i Kritias*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ALFA, Warszawa 1999, s. 57–58.

⁹ *Ibidem*, s. 58.

norodności, która daje przestrzeń stawaniu się i zmianie i w związku z tym ją umożliwia i poprzedza.

Do pewnego stopnia ową matrycę form można by zapewne utożsamiać z pierwotnym chaosem elementów, które muszą zostać uporządkowane i przekształcone w kosmos przez Demiurga. Początkowo były one bowiem „rozrzucone na wszystkie strony”, ich matka zaś – „piastunka powstawania”, „nie posiadała żadnej równowagi wewnętrznej, tylko chwiała się nieregularnie we wszystkich kierunkach, bo nią te siły wstrząsały, a ona znowu, poruszając się, potrząsała nimi ze swojej strony”¹⁰. Tak więc można by zapewne sugerować, iż Platon ma tutaj na myśli nie tylko konieczność jako taką, ale także element materialny albo po prostu materię (pramaterię?), tworzywo procesu kreacji, wobec której opozycję stanowi *nous*, umysł Demiurga, który porządkując je, stwarza świat. W ten czy inny sposób w dialogu *Timajos*, a poniekąd także w *Filebie* Platon wprowadza do swojej filozofii pozornie tak od niej odległy pierwiastek empiryczny i przyrodniczy. Dzięki temu przedstawiona tam wizja rzeczywistości jest dynamiczna i nie tak jednoznacznie jak we wcześniejszych dialogach krytyczna wobec ruchu, zmiany i stawania się, jakie stanowią w końcu zaprzeczenie prawdziwego, to znaczy intelligibilnego bytu. Wydaje się, iż o ile w *Państwie* Platon postrzega konsekwentnie rzeczywistość empiryczną jako odbitą, nieprawdziwą, wtórną, a więc jako jaskinię, w której ludzie tkwią jako ślepi wobec prawdy idei więźniowie, o tyle w *Timajosie* kosmos fizyczny jest naprawdę afirmowany, wręcz podniesiony do godności boga, co prawda takiego, który powstaje i nie istnieje odwiecznie.

Spróbuję teraz zreasumować powyższe wywody. Platon w dialogu *Timajos* przewycięża tak charakterystyczną dla jego wcześniejszej filozofii opozycję byt empiryczny – byt intelligibilny. Wprowadza tutaj pojęcie tzw. trzeciego rodzaju, który ma stanowić zapośredniczenie między dwoma wymienionymi wyżej rodzajami bytu, a więc tym, co jest „niezmienne, niezrodzone i nieginące”, tym, co jest i się nie staje, oraz tym, co jest zrodzone, zmienne, co powstaje i ginie, co nie jest, lecz ustawicznie się staje. Także w odniesieniu do zasad procesu stwór-

¹⁰ *Ibidem*, s. 60.

czego pojawia się pewne zróżnicowanie i zniuansowanie, z jakim nie mamy do czynienia w klasycznej wersji teorii idei. Przede wszystkim zatem jest tutaj mowa o Bogu jako stwórcy świata oraz o umyśle Boga, który porządkuje elementy i tym samym ustanawia kosmos w miejsce pierwotnego chaosu. Na tym jednakże nie koniec, jako że Platon mówi także o samym tworzywie owego procesu, o materialnych elementach, które zostają podporządkowane kosmicznej harmonii (ziemia, powietrze, ogień, woda), a także o przestrzeni albo samej materii (pramaterii), a więc swoistej praformie wszechświata, w której jest on niejako osadzony jako prawdziwy żywy bóg. Jak pisze Holz, „W *Timajosie* funkcjonuje [...] po pierwsze Bóg jako »Ojciec«, [pojmany] dwojako: raz jest on czystym [Bogiem] sam dla siebie, następnie zaś idee są wszystkimi rzeczami w Bogu. Jako drugie principium funkcjonuje pramateria, [a więc] niejako principium »macierzyńskie« albo hyletyczne. »Produktem« połączenia obydwóch jest trzecie, czyli Syn Boga albo Logos, względnie *nous*, który znowu występuje w podwójnej funkcji: raz jako czysto idealny albo *Logos endiathetos*, następnie jako realnie światotwórczy albo *Logos prophorikós*”¹¹.

Spróbujmy teraz zestawić ten podział z terminami charakterystycznymi dla filozofii Schellinga. Po pierwsze zatem, trzeba tutaj uwzględnić podział na wczesną i późną filozofię, to znaczy tzw. filozofię negatywną i pozytywną, o czym pisałam we wstępie. Wydaje się, iż można bez przesady przyjąć, iż Schelling idzie w swojej własnej refleksji drogą wytyczoną niejako przez samego Platona, jak sugerowałam to wyżej. Podobnie jak Platon poszukuje on bowiem „trzeciego terminu”, to znaczy takiego rozwiązania, jakie umożliwiłoby znalezienie pojęciowego albo systemowego przejścia między absolutem a światem zjawisk. W filozofii transcendentalnej, a także w uprawianym nieco później systemie tożsamości części te pozostają od siebie tak naprawdę oddzielone, co jest po prostu wyrazem idealizmu Schellinga i swoistym powtórzeniem metafizycznego wzorca, w jakim noumen i fenomen, duch i natura stanowią najbardziej radykal-

¹¹ H. Holz, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)*, [w:] idem, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, s. 41.

ną z możliwych opozycji. To dlatego Schelling dokonuje dwóch dedukcji: w szeregu idealnym i w szeregu realnym, i to nawet w czasie, kiedy tworzy on, wzorem swoich wielkich poprzedników Kanta i Fichtego, całościowy system wiedzy, jaki czytelnik może znaleźć w *Systemie idealizmu transcendentального* z 1800 roku. W filozofii tożsamości z kolei, uprawianej po 1800 roku, świat empiryczny istnieje równoległe do świata intelligibilnego i jest jego odbiciem na podobnej zasadzie, jak platońska jaskinia wobec świata idei. Jednocześnie zaś nie tłumaczy się tak naprawdę, w jaki sposób powstaje rzeczywistość zjawiskowa, i w zasadzie przyjmuje się, iż po prostu istnieje ona paralelnie wobec rzeczywistości noumenalnej, stanowiąc jej odbicie. Stąd tak ważna jest dla Schellinga możliwość znalezienia zapośredniczenia między tymi dwoma światami, a więc jakiegoś sensownego i racjonalnego wytłumaczenia, na jakiej drodze powstają zjawiska. Stawką jest tutaj bowiem filozoficzna oryginalność Schellinga, który trafnie przeczuwa, iż udzielenie odpowiedzi na to pytanie pozwoliłoby mu stworzyć jeśli nie system, to przynajmniej jakąś spójną myślową całość, którą można by traktować jako jego filozofię. Inaczej mówiąc, tylko znajdując taką odpowiedź Schelling ma szansę ostatecznie wygrać z Heglem, którego nie bez powodu Maesschalck nazwał jego „wielkim rywalem”.

Stąd też w *de facto* zamykającej okres systemu tożsamości rozprawie *Philosophie und Religion* (1804) Schelling przyjmuje, iż zjawiska powstają poprzez odpadnięcie, oderwanie się od absolutu, pierwotnego Jedna i wszystkiego (*hen kai pan*), a więc na drodze tzw. kosmicznego upadku (kosmicznej katastrofy), jaki jest zarazem prawdziwą kosmogonią. Jednakże to rozwiązanie nie satysfakcjonuje filozofa, jako że pozostaje ono tak naprawdę w zbyt wielkim stopniu zależne od przewyciężanego idealizmu, od platońskiego wyobrażenia świata intelligibilnego, w jakim trwają niezliczone idee, w niejasny sposób osadzone w znajdującej się na szczycie świata myśli idei najwyższego Dobra. Inaczej mówiąc, jest to rozwiązanie nazbyt schematyczne i analityczne, dające formalną, lecz nie treściową odpowiedź na pytanie o to, jak powstał świat empiryczny (*scil.* kosmos). Schelling kontynuuje zatem swoje poszukiwania i w końcu znajduje poszukiwane zapośredniczenie bytu i zjawisk, swoisty „trzeci termin”, wprowa-

dzając do swojej filozofii zaczerpnięte z teozoficznych i mistycznych pism Böhme'go pojęcie podstawy (*Grund*), czyli natury w Bogu. Po raz pierwszy stosuje i definiuje ten termin w napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. Jest to dla Schellinga to, co w Bogu nie jest z nim tożsame, a co stanowi swoiste tworzywo dzieła kreacji, które Bóg musi wyłonić z siebie na samym początku procesu stwórczego (*Schöpfung*). Jest to zatem element materialny, naturalny, a więc także poniekąd empiryczny w samym absolutie, w bycie najwyższym. Wynika z tego, iż Schelling ostatecznie postanawia uzgodnić ze sobą idealną i realną część swojego systemu już w obrębie samych jego zasad, przez co tworzy koncepcję istotnie różną i konkurencyjną wobec Heglowskiego panlogizmu.

Oczywiście rodzi się tutaj pytanie, czy nie jest to sprzeczność, prawdziwa aporia tej refleksji, co zresztą zostało wychwycone przez krytyków Schellinga. Jak pisze Holz, „Stający się Bóg, który jawi się tutaj jako implikacja [powyższego], jest wprawdzie dla wielu przeciwników Schellinga wdzięcznym przedmiotem ataków; sam Schelling jednakże wypowiada się o tym z pożądaną jasnością: »Bóg nie mógł się nigdy stać, istnieje on od wieczności«¹². Otóż boskość jako taka w swoim najbardziej źródłowym i właściwym znaczeniu jest „najczystszy aktem”, *actus purus* i w tym sensie także trwa ona nieporuszona w wieczności, nie ma początku ani końca. Jednakże, jak była o tym mowa wyżej, Schelling przyjmuje istnienie podstawy w Bogu jako tego, co nie jest z nim tożsame i co stanowi tworzywo procesu stwórczego, które wyłania on z siebie. Jest to także natura w Bogu, a więc „pierwsza natura, założona jako Przeszłość”, która w tym sensie także jest odwieczną Przeszłością, to znaczy bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, tym, co przedpamiętne i co nigdy się nie stało. Jest to ten byt (*das Seyn*), który stoi w opozycji do tego, co aktualnie istniejące (*das Seyende*), jako Przeszłość wobec Teraźniejszości, Ojciec wobec Syna, nieświadomość wobec świadomości albo natura wobec tego, co dziejowe. Jak ujmuje to sam Schelling w *Weltalter*, „byt [...] jest za-

¹² H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 131 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

wsze bytem Ojca, bytem tylko oddzielnym od tego, co istniejące przez Syna, ale zawsze podtrzymywanym przez siłę ojcowską”¹³.

Tak więc, jak konstatuje ostatecznie Holz, sprzeczność jest tylko pozorna, a intencja Schellinga w odniesieniu do tego zagadnienia pozostaje wystarczająco jasna i wyraźna. „Tym, co właściwie ma się tutaj na myśli, jest specyficzna charakterystyka centralnej boskiej istoty albo boskości Boga. [...] wprowadzie w boskim rozumie byłby »system«, on sam jednakże jako on po prostu nie byłby żadnym systemem, lecz »życiem«”¹⁴. Oznacza to, iż Bóg Schellinga nie ma wiele wspólnego z Bogiem filozofów, na przykład z Heglowskim pojęciem, czyli z „bogiem, który nie uznaje sabatu”, a więc ze wszystkimi tymi wyobrażeniami, które nie wychodzą poza czysto pojęciowe rozumienie boskości, poza *logos*, który pozostaje tożsamy sam ze sobą i nic ponadto. Jest to bowiem żywy Bóg, żywa istota, w której należy w związku z tym przyjąć i założyć także element zazwyczaj niełączony z absolutem, a nawet najbardziej radykalnie mu przeciwstawiany, „a mianowicie czasowość, która została pomyślana zgodnie z wzorem fizycznej czy też może [raczej] biologicznej, psychologicznej albo (ludzko-)historycznej czasowości”¹⁵. Jest to właśnie „to, co w Bogu nie jest z nim tożsame”, a więc element empiryczny, procesualny, a w jakimś sensie zapewne także materialny, który w obrębie Schellingiańskiego absolutu dopuszcza potencjalność, stawanie się i wielość, a także sprzeczność oraz nicość i wszelkie inne tego typu atrybuty, tak odległe od idealistycznego obrazu bytu (świata intelligibilnego), jaki odnajdujemy na przykład u Platona.

¹³ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, [w:] idem, *Ausgewählte Schriften*, Band 4: *Schriften 1807–1834*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 284. W tekście powołuję się na pierwszą wersję *Weltalter* z 1811 roku, zgodnie z powyższym wydaniem. Cytaty z tego dzieła podaję we własnych przekładach, z wyjątkiem początkowych fragmentów, które cytuję w przekładzie Krystyny Krzemieniowej i które można znaleźć w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. XII: *Studia z filozofii Schellinga*, pod red. K. Krzemieniowej, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 219–237, a częściowo także w wyborze tekstów, stanowiącym aneks do książki R. Panasiuka *Schelling*, wydanej w serii *Myśli i Ludzie* (s. 224–231).

¹⁴ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 132.

¹⁵ *Ibidem*, s. 132–133.

Reasumując powyższe rozważania, należy założyć, iż już w obrębie zasad swojej filozofii Schelling przyjmuje pewne nieobecne we wczesnej refleksji, a także we wszelkich systemach proveniencji idealistycznej w ogóle zróżnicowanie. Obok Boga rozumianego na sposób pojęciowy, a więc noszącego wszelkie cechy idealistycznego *nous*, najwyższego rozumu, zakłada się tutaj także coś, co można by określić właśnie jako principium hyletyczne, i to nawet jeśli samo takie sformułowanie wydaje się wewnętrznym sprzecznym. Jest to właśnie poszukiwany „trzeci rodzaj”, to znaczy platońska przestrzeń albo *chora* z *Timajosa*, stanowiąca zarazem zapośredniczenie między absolutem a światem zjawisk. Rzecz jasna rozwiązanie takie było potencjalnie zawarte już we wczesnych koncepcjach Schellinga. Mam tutaj na myśli owo tak bardzo deprymujące Hegla pojmowanie absolutu w kategoriach źródłowej indyferencji, to znaczy niezróżnicowania sprzecznych terminów, na przykład bytu i wiedzy, tego, co idealne, i tego, co realne etc. Oznacza to bowiem, iż w owym absolutie potencjalnie zawiera się wszystko, wszelkie możliwe określenia, nawet jeśli w ten sposób on sam pozostaje właśnie nieszczególnie dobrze określony i w tym sensie według Hegla nie jest prawdziwie filozoficznym pojęciem, jako że niczego konkretnego nie oznacza i nie dostarcza w związku z tym żadnej wiedzy. W ten sposób jednakże czyni się tutaj w obrębie samych pierwszych zasad miejsce dla odwiecznej natury, materii procesu stwórczego, a więc tego, czego filozofowie pokroju Arystotelesa zazwyczaj nie kojarzyli z bytem.

Jednakże Bóg pozostaje mimo to duchem, *actus purus*, „najczystszym aktem” i nigdy do końca nie utożsamia się z tym, „co w nim samym nie jest nim”, ponieważ, jak zauważa Holz, „to, co wieczne, i to, co się staje, to pojęcia, które się wzajemnie wykluczają”. Natura w Bogu co prawda jest równie odwieczna, ale w końcu także i Schelling stawia ją na drugim miejscu jako to, co inne wobec Boga, choć czyni z niej materialną zasadę procesu kreacji, to znaczy jego tworzywo. Pod tym względem Schelling pozostaje wierny klasycznym schematom: to, co realne, koegzystuje w absolutie (w Bogu) z tym, co idealne, ale jednak jako człon drugi, podporządkowany, to znaczy na przykład jako B wobec A, a nie coś zupełnie jednorodnego z wyjściowym A. Stwarzając świat, Bóg musi wyjść na zewnątrz, opuścić źródłową czystość albo bo-

skość, wyjść poza pierwotną „wolę, która niczego nie chce”, ku czemuś, co nie ma bezpośredniego związku z samą substancjalną boskością jako taką, to znaczy ku jakiemuś naprawdę (*scil.* obiektywnie, przedmiotowo) istniejącemu bytowi. Musi on wyłonić z siebie tworzywo, materię procesu stwórczego i, stopniowo objawiając się poprzez swoje dzieło, poprzez kolejne obiektywizacje, sam staje się światem, to znaczy swoim innym. To ten inny, czyli Bóg objawiający się poprzez Księgę świata, jest właśnie owym stającym się Bogiem (*der werdende Gott*), podczas gdy Bóg jako taki istnieje odwiecznie i w związku z tym nigdy się nie stał. Jest to znowu jak najbardziej zgodne z Platonską kosmogonią z *Timajosa*, kiedy na przykład postrzeżga on powzięty przez Demiurga zamiar stworzenia świata jako „plan boga istniejącego zawsze, dotyczący boga, który miał dopiero powstać”¹⁶. To dla owego „drugiego” Boga, czyli świata, jest charakterystyczne stawanie się, procesualność, a także czasowość we właściwym tego słowa sensie, jako że czynniki te dadzą się pomyśleć tylko tam, gdzie w ten czy inny sposób włącza się element empiryczny, treściowy albo materialny. W żadnym wypadku zaś nie można ich przypisać pierwotnej boskości, owej czysto wewnętrznej „woli, która niczego nie chce” i która trwa w wieczności, porównywalnej przez interpretatorów filozofii Schellinga nawet do nicości, do całkowitego niebytu.

Tak więc stawanie się albo procesualność w istocie rzeczy wiąże się z drugim czynnikiem, czyli z podstawą albo z naturą w Bogu, z tym, co w Bogu nie jest z nim tożsame, z principium hyletycznym. Jest to zatem wszystko to, co zewnętrzne, co w kategoriach heglowskich można by rozumieć jako to, co inne Boga. Bóg, który objawia się poprzez świat i jest obecny w dziejowych wydarzeniach, a więc, inaczej mówiąc, Bóg jako stwórca działa za pośrednictwem potencji naturalnych, demiurgicznych mocy stwórczych, a w związku z tym elementem jego „zewnętrznej” działalności będą także empiria i rozmaite czynniki zjawiskowe, fizyczne, biologiczne, psychologiczne, antropologiczne, historyczne etc.

Przyjęcie principium hyletycznego jest niezbędne, jeśli chce się wyjaśnić proces kreacji, stworzenie świata, to znaczy jakiegoś

¹⁶ Platon, *op. cit.*, s. 37.

przedmiotowego, obiektywnie istniejącego bytu. Jednakże także w jego obrębie można zaobserwować pewne zróżnicowanie. Występuje tam bowiem to, co bierne i czysto potencjalne, to znaczy tworzywo procesu stwórczego albo materia we właściwym sensie, ale także potencje jako źródłowe, demiurgiczne moce stwórcze, to znaczy to, co określa się jako *natura naturans*, a więc natura niewidzialna i tworząca, utożsamiana z Mądrością z *Księgi Przysłów*.

W pewnym sensie to właśnie owa Mądrość odgrywa tutaj rolę platońskiego Demiurga, stwórcy świata albo *nous*, stwórczego rozumu Boga. Można by zatem powiedzieć, iż należy poniekąd do dwóch porządków jednocześnie, jako że wiąże się ją z tym, co materialne, a więc z podstawą, z naturą w Bogu, choć zarazem reprezentuje ona także i ucieleśnienia boski rozum, *logos*, a w tym znaczeniu byłaby raczej częścią boskości właściwej, zasady idealnej. Jest to w ogóle raczej złożony problem, co do którego sami interpretatorzy Schellingańskiej filozofii wypowiadają się bardzo niejednoznacznie. Na przykład Holz omawia to zagadnienie w rozdziale poświęconym kompleksowi potencji stwórczych, które są dla niego „principium tego, co materialne” (*Princip von Materiellem*). Ta hyletyczna zasada jest przez niego utożsamiana także z „duszą” (*Seele*), czyli po prostu z przyjmowaną we wszelkich filozofiach panteistycznych, takich jak stoicyzm albo spinozjanizm, zasadą ożywiająca, duszą powszechną. Jest to „uniwersalne principium życia”¹⁷, zasada ruchu i życia albo dusza świata, *anima mundi*. W tym znaczeniu, a więc jako zasada ożywiająca, stoicka *pneuma*, może być ona całkiem skądinąd słusznie interpretowana w kontekście filozofii nieidealistycznych, choć może niekoniecznie zaraz materialistycznych. Z kolei dla samego Schellinga istotne jest tutaj odniesienie biblijne, a konkretnie cytowana przez niego *Księga Przysłów*, z której zaczerpnął to pojęcie, co oznacza, iż on sam nie do końca utożsamiałby się z filozofią starożytną, na przykład właśnie ze stoicyzmem.

Mądrość pojawia się na początku dzieła stworzenia i jest tą siłą, która działa już tam, gdzie rozpoczyna się życie Boga jako żywej, organicznej istoty. Jest ona, podobnie jak natura w Bogu, na swój sposób odwieczna, to znaczy poprzedza stworzenie świata we właściwym te-

¹⁷ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 110.

go słowa znaczeniu, jest bowiem swego rodzaju idealnym wzorcem, zgodnie z którym świat zostaje stworzony. Jest to owa wiedza zawarta w archetypach, którą posiada Bóg przed wszelką kreacją. Oznacza to, iż na tym etapie nie dokonuje się jeszcze obiektywizacja, a więc wyjście na zewnątrz i ukonstytuowanie jakiegoś naprawdę istniejącego bytu. Nie jest to jeszcze rzeczywistość empiryczna, lecz w dalszym ciągu rzeczywistość absolutna albo intelligibilna, słowem – rzeczywistość platońskich idei. Moment, kiedy umysł Boga ogląda mający powstać świat w postaci archetypów¹⁸, stanowi prawdziwy *intellectus archetypus*, co oznacza także, iż poprzedza on kosmiczną katastrofę i odpadnięcie rzeczy skończonych od pierwotnego Jedna. Wszystko to dokonuje się bowiem wciąż we wnętrzu, jako życie owej praistoty albo swobodna gra, którą toczy ona ze sobą, nie troszcząc się wcale o mający wkrótce powstać świat.

Wydaje się, iż Starożytni dobrze znali ów powiew igrający w początkowym życiu Boga, to znaczy ci, którzy nazywali go w pełen wyrazu sposób Mądrością, nieskalanym odbiciem boskiej siły oraz (z powodu negatywnych właściwości, jakie istota przyjęła w bycie) obrazem dobroci Boga¹⁹.

Jest to etap porównywalny w jakimś sensie do rzeczywistości snu albo wyobrażenia, w którym „wszystko, co w pewnym momencie powinno stać się bytem, było zatopione w wewnętrznym oglądzie kontemplującej istoty”²⁰. Jednocześnie wszakże nie mamy tutaj do czynienia z oglądem intelektualnym w idealistycznym tego słowa sensie. Jest to raczej ogląd twórczy, pełen niepokoju, w którym „nie ma nic

¹⁸ Zob. także: „Jest to stara – jak pisze Schelling – dawno przed Platonem istniejąca nauka o ideach, którą on tylko objaśniał i która zatraciła swoje pierwotne znaczenie, ponieważ mądrość rozumiano nazbyt nadnaturalnie. Ta nauka jest dla Schellinga nieusuwalnym momentem w wyjaśnianiu powstawania wszystkich rzeczy, wszelkiego życia. Idee – pojmowane właśnie nie nadnaturalnie – nie są czystymi pojęciami boskiego intelektu, myślami Boga po prostu czy też nieruchomymi modelami. Schelling odwołuje się tutaj także do niemieckiego terminu »Gesicht«, który oznacza wedle niego nie tylko »widok«, »obraz«, ale także »to, co przesuwa się przed oczami« – w tym wypadku – Wiecznego”. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999, s. 42.

¹⁹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 242.

²⁰ *Ibidem*, s. 243.

trwałego i stałego”, lecz wszystko poddane jest nieustannemu kształtowaniu. Jest to zatem owa *natura naturans*, przyroda niewidzialna i tworząca, a więc pierwotna, nieświadoma aktywność, która doprowadza w końcu do wyłonienia się obiektywnego bytu.

Powyższa charakterystyka Mądrości, jaka zgodnie z bibliją *Księgą Przysłów* stanowi „początek mocy” Boga i siłę, która towarzyszy mu w dziele kreacji, uzasadnia opinię Holza, iż pierwotną indyferencję należy zaliczyć do naturalnych i w związku z tym także „hyletycznych” prazasad procesu stwórczego. W opisie, jaki daje Schelling, można bowiem zaobserwować pewną dwuznaczność, jaka nie pozwala mówić tutaj o czysto intelligibilnym charakterze tego pojęcia. Z jednej strony jest to wprawdzie „odwieczna wiedza, zawarta w archetypach”, jaką mógłby posiadać tylko umysł boski, to znaczy odpowiednik oglądu intelektualnego. Jednakże drugi przytoczony przeze mnie fragment stanowi niejako zaprzeczenie tej tezy, ponieważ w boskiej Mądrości Schelling odnajduje cechy przypisywane zazwyczaj empirii, a więc stawanie się, nieustanne kształtowanie oraz mrok i chaos właściwe początkom wszystkich istnień przyrodniczych i cielesnych. W *Timajosie* Platona podobne określenia powiązane zostały z przestrzenią-*chorą*, poszukiwanym trzecim rodzajem: jest to ów źródłowy chaos, niepokój i brak równowagi, jaki panuje, dopóki Demiurg nie przekształci go w kosmos, poddając elementy porządkowi i harmonii.

Także i owa zmienność jest w istocie rzeczy dwuznaczna. Z jednej strony jest to bowiem chaos, a więc czysta potencjalność tworzywa, które – podobnie jak platońską przestrzeń-*chorę* – cechuje receptywna zdolność przybierania najrozmaitszych form i kształtów. Z drugiej strony wszakże jest to kształtująca moc stwórcza, a więc aktywna *natura naturans*, w jej swobodnej grze ujawnia się zaś wewnętrzna intelligibilność przyrody tworzącej, jej zdolność do ukształtowania kosmosu. Jak pisze Holz, „Różnorodność form i postaci jest przy tym pojmowana jako rezultat niewyczerpanej »gry«, poprzez którą natura pozwala działać ukrytej w niej intelligibilności [...]. Natura jest, zarówno w całości, jak też w tym, co poszczególne, rodzajem »artystki«, która we względnej wolności, a mianowicie w wolności kombinacji w obrębie danych principiów, a także nigdy nie [w sposób] nie-

określony i nieograniczony konstytuuje kosmos widzialny i niewidzialny”²¹. W zasadzie można by powiedzieć, iż Holz używa tutaj wymienienie określeń natura i Mądrość, oczywiście przy założeniu, iż chodzi o naturę rozumianą jako potencja stwórcza, a więc o *natura naturans*, przyrodę niewidzialną i tworzącą. To ona właśnie, jak wspominałam o tym wyżej, jest platońskim Demiurgiem, *logosem*, *nous*-umysłem Boga, a w tym sensie siłą bynajmniej nie receptywną i pasywną.

Mamy tutaj do czynienia z wewnętrzną sprzecznością w obrębie samego principium materialnego, z wpisaną w nie dwuznacznością, poprzez którą uzgodniony zostaje ze sobą element empiryczny i inteligibilny. Mądrość-natura jest bowiem dla Schellinga zarazem twórczym procesem kreacji oraz zasadą aktywną i stwórczą, a w każdym razie odnajdujemy w niej obydwa te elementy. Jest to zatem coś w rodzaju zapośredniczenia bytu i zjawisk, tego, co się staje i nie jest, a więc chaosu właściwego naoczności empirycznej, oraz tego, co jest, co się nie staje i co, jako boski rozum, *nous*, wprowadza ład i harmonię elementów. Natura jest właśnie czymś pośrednim między tymi dwoma typami rzeczywistości, jest bowiem aktywna, jest zasadą i w tym sensie jest odwieczna, równa Bogu, lecz jednocześnie zawarty w niej został moment materialny *sensu stricto*, to znaczy właśnie tworzywo, chaos elementów, jakie stanowią po prostu podłoże procesu stwórczego, jego podstawę.

Co się tyczy tego ostatniego problemu, należałoby tutaj wyraźnie podkreślić, iż filozofia Schellinga nie jest idealizmem typu berkeleyowskiego, jakkolwiek niewiele ma także wspólnego z materializmem typu marksowskiego. Najogólniej mówiąc, w filozofii tej zostaje wyraźnie doceniony element empiryczny oraz fizyczny, jak też – zwłaszcza w tzw. filozofii pozytywnej albo w *Spätphilosophie* – realne i obiektywne istnienie świata stworzonego, chociaż zapewne można by bronić mocniejszej tezy, iż wartość owa zostaje przydana także samej materii, która bez wątplenia stanowi jeden z bardziej ważkich problemów refleksji Schellinga. Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do skrajnych idealistów, takich jak Berkeley, Schelling przyjmuje istnienie materii, która nie sprowadza się dla niego bynajmniej do kwestii scholastycznych, ta-

²¹ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 107–108.

kich jak substancja rozciągła Kartezjusza albo materialny substrat Locke'a. Co więcej, Schelling wcale nie musiał rozumieć tego pojęcia w kategoriach *sensu stricto* filozoficznych. Mógł je bowiem zaczerpnąć na przykład z popularnego wówczas mechanistycznego przyrodoznawstwa Newtona, do którego odwoływał się jeszcze Kant w dziełach z tzw. okresu przedkrytycznego²². Przemawia za tym na przykład tekst *Systemu idealizmu transcendentального*, gdzie dedukcja materii jest powiązana z dedukcją trzech, a właściwie czterech podstawowych procesów fizycznych, które stanowią jej swoiste momenty, odpowiadające trzem wymiarom przestrzeni. Są to zatem, kolejno, magnetyzm, elektryczność, proces chemiczny oraz galwanizm, które dopiero wspólnie składają się na ów wytwór samooglądu Ja, jaki stanowi materia.

Punkt widzenia Schellinga ulega pewnej zmianie w późniejszej filozofii. W *Epokach świata* na przykład materia, podobnie jak wcześniej Mądrość, jest do pewnego stopnia utożsamiana po prostu z podstawą, z naturą w Bogu. Zyskuje ona ponadto bez mała mistyczne cechy poszukiwanego przez alchemików kamienia filozoficznego, co Schelling zawdzięcza swojej fascynacji teozofią Böhme'go, od którego zaczerpnął wiele pojęć i sformułowań. Jest to zatem z jednej strony coś w rodzaju pierwszego naprawdę istniejącego bytu, a więc – podobnie jak w filozofii transcendentальной – efekt procesu uprzedmiotowienia, czyli byt zewnętrzny i obiektywny. Jeżeli jednak w *Systemie idealizmu transcendentального* Schelling za Hemsterhuisem nazywa materię „zakrzepłym duchem”, co zresztą pozostaje zgodne z duchem filozofii transcendentальной, to w *Epokach świata* sprawa ta nie przedstawia się już tak prosto.

Otóż to, co cielesne, i to, co duchowe, jest potencjalnie zawarte w samym absolutie i trwa w nim na zasadzie pierwotnej indyferencji także wtedy, kiedy nie nastąpiło jeszcze wyjście poza czystą wewnętrzność boskiego życia i utworzenie jakiegoś obiektywnie istniejącego

²² W pracy *Allgemeine Naturgesicht und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* z 1755 roku; w tej kwestii zob. L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001, s. 156–158.

bytu. To, co fizyczne albo naturalne, i to, co duchowe, są po prostu „dwoma aspektami tej samej istoty” i stanowią „wspólną matrycę” tego, co ostatecznie będzie przeciwstawiane sobie jako materia i duch. Pierwotne, wewnętrzne życie Boga, nawet jeśli wyszło już poza fazę „woli, która niczego nie chce”, ma charakter duchowy, a ze względu na obecny w nim pierwiastek pierwotnej natury, czyli tworzywa albo tego, co potencjalne, także poniekąd psychologiczny i w tym znaczeniu samo może być traktowane jako podstawa dalszych rozróżnień. Ta pierwotna, samowytwarzająca się „materia” bądź też „moment cielesny” nie jest przeciwstawiana duchowi, lecz sama jest „materią duchową”²³. Sugestia Schellinga idzie tutaj w zasadzie w jeszcze innym kierunku, wyróżnia on bowiem rozmaite typy materii, powiązane z różnymi stopniami i rodzajami bytu. I tak początkowo istnieje właśnie materia subtelna albo duchowa, łączona przez interpretatorów z Mądrością Boga, czyli z ową pierwotną wiedzą zawartą w archetypach. Natomiast w rzeczywistości obiektywnej albo stworzonej odnajdujemy materię organiczną i nieorganiczną. To w materii organicznej oraz we wszystkich rzeczach cielesnych Schelling zakłada obecność „wewnętrznego punktu przemienienia” (*ein innerer Verklärungspunkt*). Pojęcie to mogło zostać zaczerpnięte z terminologii mistycznej i teozoficznej i jest oznaką pokrewieństwa tych rzeczy z wyższym, duchowym rodzajem materii, to znaczy z czysto wewnętrznym, cielesno-duchowym bytem, jakim jest natura niewidzialna i tworząca, czyli *natura naturans*. Jest to coś w rodzaju mistycznego blasku, jakim emanują metale, zwłaszcza złoto, i jaki dla większości ludów stanowił przypomnienie szczęśliwej epoki pierwotnej niewinności i harmonii wszystkich bytów. Nieco dalej Schelling daje dokładniejszą charakterystykę owej zasady:

Jest to olej, którym jest nasycona zieleń roślin, eliksir życia, w którym zdrowie ma swoje źródła; jest on rozpoznawalny w przeświecaniu ciała i oczu, w owej niepodważalnej fizycznej emanacji, poprzez którą dobroczynnie, wyzwolicielsko oddziałuje na nas teraźniejszość tego, co czyste, zdrowe, powabne; [jest to] bezspornie to samo w duchowej istocie, co w najwyższym przemienieniu ludzkiego ciała promieniuje jako wdzięk²⁴.

²³ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 244.

²⁴ *Ibidem*, s. 245.

Wszystko to pozwala lepiej uchwycić, co tak naprawdę Schelling ma tutaj na myśli, mówiąc o materii. W *Systemie idealizmu transcendentnego* pojęcie to było użyte w sensie zbliżonym częściowo do paradygmatu mechanistycznego, newtonowskiego, a częściowo do rodzącej się wówczas romantycznej filozofii przyrody, zwanej także metafizyką przyrody, której Schelling był zresztą najwybitniejszym przedstawicielem²⁵. W filozofii epok świata przyjmuje ono postać presokratejskiej przasady, *arche*. Jest to podstawa albo tworzywo, z którego został utworzony kosmos, lecz, jak pisze Holz, pierwsza materia „nie jest pozbawiona wewnętrznego, istotowego związku z tym, co intelligibilne”. Chodzi tutaj o „pojęciową zasadę wszystkiego, co materialne”, ale „w istotnym związku z czymś wyższym, transmateriałnym”, duchowym²⁶. Czysta materia jest poddana powszechnemu prawu, zgodnie z którym to, co niższe musi być zawsze i koniecznie ustanawiane w relacji do tego, co wyższe w sensie duchowym. Według Holza Schellingiańska materia jest sama czymś względnie duchowym, jeśli porówna się ją z nieprzenikliwą, stanowiącą czyste podło-

²⁵ Zob. na przykład: „On [scil. Schelling jako autor *Von der Weltseele* – K.F.] jest tym geniuszem epoki, ogniskującym »ducha czasu«, on formułuje zarys nowej, konsekwentnie umacnianej filozofii przyrody, którą niemal w sposób kultowy rozwijają jego liczni zwolennicy”. L. Miodoński, *op. cit.*, s. 173–174. Do zwolenników i przedstawicieli romantycznej filozofii przyrody należeli oprócz Schellinga także na przykład Eschenmayer, Ritter, Steffens, Oken, G.H. Schubert oraz Goethe (*ibidem*, s. 177). W kwestii formowania się idei organicystycznego przyrodoznawstwa, przeciwstawiającego się rozpowszechnionemu wówczas Newtonowskiemu mechanycyzmowi oraz Kartezjańskiemu dualizmowi zob. na przykład: „Przejście od inspirowanego teorią wiedzy *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* do *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1798) wyznacza obszar wykształcania się filozofii przyrody jako specjalnej dziedziny refleksji filozoficznej. Przejście to obserwujemy na gruncie wykształcania się i precyzowania poszczególnych pojęć. I tak w *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796–1797) pojawia się szereg terminów zwiastujących ukierunkowanie ku przyrodzie, ku »rzeczywistemu światu«: materia, czas, przestrzeń, byt realny, ruch mechaniczny, które już w artykule *Über die Frage, ob eine Philosophie der Erfahrung, insbesondere ob eine Philosophie der Geschichte möglich sei* (1798) prowadzą do konceptualizacji trzech wielkich obszarów filozoficznego namysłu: filozofii przyrody, filozofii historii oraz filozofii sztuki”. *Ibidem*, s. 180.

²⁶ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 108–109.

że materią systemów „materialistycznych”, lecz nie jest duchowa w sensie „pneumatycznym”.

W takim rozumieniu tego terminu widać dość wyraźnie wpływ pism mistycznych i teozoficznych, podobnie jak koncepcja materii zawarta w systemie filozofii transcendentalnej zdradza pewną inspirację współczesnym Schellingowi, mechanistycznym przyrodoznawstwem. Zdaniem Holza można by tutaj uczynić porównanie z Leibnizjańską monadologią. To, co materialne, jest bowiem w istocie ukonstytuowane przez kompleks sił, które – dodajmy tutaj na marginesie – jako potencje procesu stwórczego same stanowią poniekąd część tego, co nazywa się naturą w Bogu, są bowiem naturą niewidzialną i tworzącą, czyli *natura naturans*. Wynika z tego, iż wewnętrzna istota materii jest duchowa w tym sensie, iż same siły są także niecielesne²⁷. Podobnie w *Systemie idealizmu transcendentalnego* materia nie stanowi bynajmniej samoistnego bytu, lecz jest produktem oglądu wytwórczego, to znaczy jest wydedukowana albo skonstruowana, podobnie jak wszystkie inne byty obiektywne, przedmiotowe. Jest to zatem wynik albo produkt współdziałania dwóch źródłowych aktywności, to znaczy aktywności niezwiązanej oraz aktywności ograniczającej, a więc sił albo zasad o dość ewidentnie nieprzedmiotowym i niematerialnym charakterze.

Tak więc widzimy tutaj, iż problem materii zarówno we wczesnej, jak też w późniejszej filozofii Schellinga jest w gruncie rzeczy dość złożony. Z jednej strony bowiem przyjmuje on istnienie materii, a w takim znaczeniu powinien być niewątpliwie traktowany jako rzecznik idealizmu obiektywnego, choć tak naprawdę być może postawy znacznie bardziej „mocnej”, dającej wręcz możliwość przyjęcia radykalnie odmiennego światopoglądu. Trzeba jednak zaznaczyć, iż sam Schelling nigdy tego nie czyni, choć – co należy bardzo wyraźnie podkreślić – w uprawianej przez niego filozofii rysuje się taka ewentualność. Jest to być może wynikiem fascynacji panteizmem Spinozy, to znaczy systemem z założenia nieidealistycznym, lecz jakkolwiek można na różne sposoby to zagadnienie interpretować, pozostaje faktem, iż w idealistycznym systemie Schellinga jest obecny element, który mógł-

²⁷ *Ibidem*, s. 109.

by go niejako od wewnątrz rozsadzić i przekształcić w dogłębnie odmienną filozofię.

Taka wielowątkowość i niejednoznaczność stanowią zresztą o wartości tej refleksji oraz ukrytej w niej głębi. Tak naprawdę tylko od samego Schellinga zależy, który z owych jakże licznych wątków doczeka się rozwinięcia, a który nigdy nie zostanie doprowadzony do swych ostatecznych konsekwencji. W przeciwieństwie do zdeklarowanych idealistów Schellinga jako filozof oryginalny i niekonwencjonalny przyjmuje istnienie materii i daje jej miejsce w swoim systemie, choć jednocześnie jest daleki od wyciągania z tego faktu wniosków o charakterze radykalnym. Materia jest tylko pochodną, efektem działania sił-praw oglądu wytwórczego. Jest ona także, w innej interpretacji, tym, co realne w absolicie, podstawą, naturą, tym, co w Bogu nie jest z nim tożsame i co stanowi tworzywo procesu kreacji. Lecz sama materia może być pojmowana także jako kompleks potencji, a więc jako stwórcze, demiurgiczne siły, działające w absolicie, co daleko odbiega od wyobrażenia nieprzenikliwej substancji, stanowiącej na przykład podłoże przemian, a może być zestawione z dialektyczną wizją Marksa.

Są to wszystko dość złożone problemy, które – trzeba tutaj dodać – nie mają wcale jakiegoś jednego poprawnego rozwiązania. Poniekąd bowiem sama materia w szczególności, a natura w ogóle posiada w filozofii Schellinga niewyczerpaną ilość określeń, podobnie jak zasada (hyletyczne principium), którą reprezentuje. Jest zarazem biernym tworzywem i aktywną siłą stwórczą, a także demiurgiczną Mądrością oraz duszą powszechną (duszą świata), to znaczy uniwersalnym principium życia oraz zasadą łączącą kosmos widzialny i niewidzialny, materialny i inteligibilny. Wydaje się, iż najbliższe intencji Schellinga w odniesieniu do tego zagadnienia zwłaszcza w owej późniejszej filozofii byłoby pojmowanie natury-materii właśnie jako jednej z zasad procesu stwórczego, to znaczy jako principium hyletycznego. Podobnie jak Platońska przestrzeń-*chora* stanowi ono coś w rodzaju poszukiwanego trzeciego terminu, który pozwala uzgodnić ze sobą absolut oraz świat odpadły, byt noumenalny i fenomenalny, co było problemem nierozwiązywalnym na etapie filozofii tożsamości. W ten sposób jednakże natura-materia zostaje tutaj tak naprawdę podciągnięta do godności pojęcia albo rozumnego prawa, czyli jednego z pryncypiów, zgodnie

z którym „całościowa struktura kosmosu jest pomyślana na wzór organizmu”²⁸. Intencja Holza jest tutaj dosyć jasna – natura-materia to w jego interpretacji rodzaj presokratejskiej prazasady, *arche*, to znaczy zarazem tego, z czego powstał wszechświat (tworzywa), oraz prawa rządzącego zmianami zachodzącymi w tym wszechświecie. Dlatego właśnie używa on określenia principium hyletyczne, jednocześnie sytuując Schellinga w kontekście greckiej filozofii przyrody. Inaczej mówiąc, Schelling byłby materialistą o tyle, o ile materialistami można by nazwać filozofów presokratejskich. Dla Holza jest bowiem oczywiste, iż to właśnie tutaj należy szukać rzeczywistych źródeł inspiracji Schellingańskiej myśli.

Kontekst ten jest o tyle właściwy i interesujący, iż wraz z określonym wyobrażeniem materialnej prazasady Schelling przejmuje także pewien presokratejski błąd albo, mówiąc bardziej dokładnie, brak precyzji pojęciowej, według Hegla charakterystyczny także dla całej koncepcji absolutu. Pojęcie *arche* należy bowiem do początków myśli filozoficznej, nie bez uzasadnionej przyczyny nazywanych niekiedy „filozofią przed filozofią”. Jest to zatem refleksja silnie zależna od wyobrażeń mitycznych, a w związku z tym także akceptująca swoisty nadmiar oraz dwuznaczność, z konieczności wpisana w myślenie do pewnego stopnia metaforyczne i obrazowe. Tak zatem *arche* jest zarazem tym, z czego coś powstało (*scil.* przyczyną albo tworzywem), oraz zasadą praktycznie wszystkich przemian zachodzących we wszechświecie, czyli uniwersalnym prawem tłumaczącym całą rzeczywistość. Jed-

²⁸ *Ibidem*, s. 110. Pojęcie organizmu jako „systemu potencji” (u Maesschalcka tzw. *l'organisme des puissances*) jest w ogóle charakterystyczne dla romantycznej filozofii przyrody, której Schelling był zarazem twórcą i najwybitniejszym przedstawicielem. Jak pisze Leon Miodoński, „kluczowym pojęciem, wokół którego tworzy się paradygmat romantycznej filozofii przyrody, było pojęcie »organizacja« [*Organisation*]. Schelling, w ślad za Kielemeyerem, w *Abhandlungen zur Erklärung des Idealismus* buduje istotną strukturę rozumienia, zmieniającą zasadniczo jego dotychczasowe ujmowanie świata – »świat jest rodzajem organizacji«, a ludzki umysł »samoorganizującą się naturą« [*sich selbst organisierende Natur*] [...] Przyroda przestaje być ujmowana jako innobyty człowieka. Filozof dostrzega w niej działanie ducha przejawiające się w najściślejszym związku tego, co idealne, absolutne, nieskończone, oraz tego, co czasowe, przemijające, skończone”. L. Miodoński, *op. cit.*, s. 181–182.

nocześnie zaś jest to jakiś element albo zbiór elementów, zaczerpnięty z widzialnego kosmosu, któremu przydana zostaje z trudnych niekiedy do pojęcia powodów ranga bytu albo substancji i który zostaje w ten sposób utożsamiony ze wszystkim, z całym wszechświatem.

Filozof, który odbyłby studia w platońskiej szkole dialektyki, mógłby wobec tego terminu zgłosić zarzut nieokreśloności i zbyt wielkiego stopnia ogólności, podobnie jak zrobił to Hegel wobec Schellingańskiej koncepcji absolutu. Zdaniem Hegla Schelling stosuje tutaj niedopuszczalną i nadużywaną metodę myślenia za pomocą analogii, przez co jego refleksja, w tym także filozofia przyrody, przekształca się w pusty formalizm, co było jedną z głównych przyczyn jej odrzucenia przez współczesnych. Inaczej mówiąc, Schelling tak naprawdę niczego w ten sposób nie dowodzi, a w każdym razie „te dowody przeprowadzane są w sposób w najwyższym stopniu formalny, tak że właściwie zawsze zakładają one [jako przesłankę] to, co ma być dowiedzione. Aksjomat z góry przyjmuje to, co stanowi rzecz zasadniczą; i w ten sposób wszystko jest już przesądzone”²⁹. Zarzut ten dotyczy głównie sposobu, w jaki Schelling charakteryzuje samą kategorię absolutu. Dla Hegla bowiem pojęcie indyferencji nie jest żadnym prawdziwym pojęciem filozoficznym, nie pozwala ono na dokonanie różniczeń i określenie tego bytu, a tylko to mogłoby uchodzić za wiedzę we właściwym tego słowa sensie. Jest to „przykładanie jednego, gotowego schematu” do wszelkiego materiału oraz tworzenie pozornych wyjaśnień, które są po prostu całkowicie „dowolnymi pomysłami na temat treści”³⁰.

Rozumowanie to można by zastosować również wobec presokratejskiego sposobu pojmowania prazasady, a także wobec Schellingańskiej koncepcji principium hyletycznego, o tyle, o ile pozostaje ona zależna od schematu filozofii przedsokratejskiej. Natura-materia, która jest zarazem podstawą, tworzywem procesu kreacji, kompleksem demiurgicznych potencji, Mądrością stwórczą, a także duszą powszech-

²⁹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 2002, s. 625.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 21.

na, a więc prawdziwym materialnym *arche* filozofii Schellinga, pozostaje bowiem, właśnie ze względu na taką wielość zaczerpniętych w gruncie rzeczy w dość dowolny sposób z rozmaitych tradycji myślowych określeń, pojęciem słabo i źle zdefiniowanym. Pod tym względem utożsamia się ona z Platońskim „trzecim terminem”, z przestrzenią-chorą z *Timajosa*, z matrycą form, która daje miejsce wszystkim bytom, choć sama nie znajduje się w żadnym miejscu i która może być traktowana jako prawdziwe „principium chaosu”. Trudność w odnalezieniu i określeniu pojęcia materii wiąże się z charakterem tego nader specyficznego „bytu”. Nie jest to bowiem byt we właściwym tego słowa sensie, jako że jest to zaledwie tworzywo, a więc czysta potencjalność, o której nie da się powiedzieć nic określonego, gdyż wszelkie formy tkwią w niej na zasadzie absolutnego nieodróżnicowania. Z konieczności zatem cechuje ją ogólność najwyższego stopnia i dopiero umysł Demiurga może z niej wydobyć jakiś porządek, nadać jej jakąś określoną formę albo formy.

Jest to zatem na przykład chaos zmysłowej naoczności, w której zjawiska zostały nagromadzone bez sensu, celu i miary, a więc prawdziwa „pierwsza epoka”, przeszłość świadomego Ja, które wprowadza ład, dokonując syntezy, a potem umieszczając zjawiska w przestrzeni, czasie i przyczynowości. W każdym przypadku chodzi o koegzystujący z Bogiem, z *nous* element empiryczny albo treściowy, który był przyczyną początkowego chaosu, przewycięzonego przez Boga w momencie przekształcenia go w kosmos. Schelling powołuje się tutaj na Platona, dla którego

świat ma w swoim składzie cielesność i pierwiastek tkwiący w jego dawnej naturze. W nim było wiele nieporządku, zanim jeszcze wszedł w skład dzisiejszego świata. [...] A co się tylko w świecie dzieje przykrego i niesprawiedliwego, to wszystko pochodzi z poprzedniego stanu [...] Dlatego też i wtedy już Bóg, który świat porządnie zbudował, widząc go w tych tarapatkach i bojąc się, żeby się świat w tej zawierusze i bezładzie nie rozpadł i nie utonął w nieokreślonym morzu tego, co odmienne, zasiada znowu u swojego steru, [...] robi porządek i stawia na nogi wszystko, robi świat nieśmiertelnym i niepodległym starości³¹.

³¹ Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1956, s. 136–137. Zob. także F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 312–313.

Ten platoński mit, zawarty w dialogu *Polityk*, powtarza więc tak naprawdę wszystkie najważniejsze wątki koncepcji Demiurga z *Timajosa*. Jest to zarazem opowieść, w której pewną rolę odgrywa element pojmowanego na sposób mityczny czasu. Istnieje tutaj zatem jakiś „stan obecny” i „stan poprzedzający”, o którym mówi się w czasie przeszłym, co dla Schellinga stanowi asumpt, aby uzgodnić te dwa terminy ze swoją własną wizją epok świata, a konkretnie z Przeszłością jako epoką Ojca oraz Teraźniejszością, czyli epoką Syna. Demiurg i jego stwórcza moc, która wprowadza ład w chaotyczne tworzywo, w nieuporządkowany przepływ zjawisk i tym samym tworzy kosmos, odpowiadałby Teraźniejszości, a więc osobie Syna, który w systemie Schellinga jest utożsamiany z samoświadomością Boga jako ten, kto „każdego dnia ogłasza na nowo zwycięstwo”³² porządku nad chaosem. W tym sensie jest On zaś właśnie stwórczym Słowem-Logosem z pism Ojców Kościoła oraz z Prologu Ewangelii wg św. Jana, przez które stał się świat i bez którego „nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3).

Tutaj ujawnia się dwuznaczny charakter Mądrości, utożsamianej przez Holza z naturą w Bogu, o czym wspominałam wyżej. Podobnie jak sama boska decyzja, może ona bowiem być pojmowana w dwojakim sensie, z jednej strony stwórczym, z drugiej zaś objawicielskim. Tylko to pierwsze znaczenie implikuje możliwość uzgodnienia jej z principium materialnym, to znaczy z naturą tworzącą, z potencjami procesu kreacji. Występuje ona wtedy jako odwieczna Mądrość Boga-Stwórcy, jako wola, która dąży do utworzenia bytu. W drugim znaczeniu, a więc jako zasada objawicielska, jako Logos *Filozofii objawienia*, stanowi ona bowiem najgłębszą jedność z boską, duchową istotą, ze źródłową czystością i boskością. Schelling przyjmuje dwa szeregi dedukcji, idealny i realny, które pozornie wyrażają tę samą źródłową tożsamość bytu i wiedzy w absolicie. Jest to jednakże tylko względna identyczność paralelnych szeregów, jako że, jak pisze Milan Sobotka, mamy tutaj do czynienia z dwiema różnymi zasadami – idealną i realną, przez co można przyjąć, iż naturę cechują w ujęciu Schellinga

³² F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 313.

pewna autonomia i autarkia³³. Dedukcja w szeregu idealnym zakłada bardziej, jeśli wolno tak nie do końca zresztą precyzyjnie powiedzieć, „prawidłową” identyzność dwóch członów zdania $A=A$, z których pierwszy oznacza to, co podmiotowe, drugi zaś wytwór, to, co przedmiotowe. W dodatku identyzność ta nie wychodzi w gruncie rzeczy poza założenia filozofii idealistycznej, a więc to, co można by określić jako tożsamość pojęcia ze sobą, jakkolwiek w zamyśle Schellinga miała ona oznaczać tożsamość pojęcia z bytem. Stąd też dla opisanego dedukcji w szeregu realnym, dokonanej w prezentacji założeń filozofii przyrody (*Naturphilosophie*), Schelling formułuje owo zdanie nieco inaczej. Nie jest to już tylko i wyłącznie $A=A$, i to nawet jeśli to drugie A miałyby występować jako potencja, na przykład jako A^2 . Jest to $A=B$, a więc podmiot, który „w samoprzyciąganiu, kiedy to staje się innym, czyni [...] siebie równym B ”³⁴, to znaczy właśnie swojemu wytworowi, a więc naturze we właściwym tego słowa znaczeniu, w sensie przedmiotowym i obiektywnym.

W tym pierwszym, to znaczy idealnym szeregu drugi człon opozycji, aczkolwiek oznacza to, co przedmiotowe, przedstawia to jednak z idealnego punktu widzenia, to znaczy w porządku pojęciowym. W odniesieniu do późnej filozofii można by powiedzieć, iż są to kolejne potencje boskości utożsamiane z kolejnymi epokami czasu jako pojęcia systemu czasów. W tym także znaczeniu szereg ten obrazuje najgłębszą jedność boskiej istoty i mówi o tym Bogu, który objawia się i wypowiada poprzez swe dzieło, o owym jednym Jahwe. Jest to, inaczej mówiąc, ten Bóg, który jako odwieczny nie mógł się nigdy stać. Dopiero drugi szereg, który, zgodnie ze sformułowaniem Milana Sobotki, ujawnia pewną autonomię albo autarkię natury, zasady materialnej, przedstawia zarazem stającego się Boga. Uwzględnia on bowiem empiryczny element, jaki wnosi ze sobą materialne principium. Jed-

³³ M. Sobotka, *Przemiany ujęcia natury w filozofii identyzności Schellinga*, przeł. J. Garewicz, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej, t. 30, PAN, Instytut Filozofii i Socjologii, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 1986, s. 76–77.

³⁴ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 409.

nocześniej jednak powinien być rozpatrywany łącznie z pierwszym i przy założeniu logicznego prymatu odwiecznego Boga. W oderwaniu od niego byłby on bowiem tylko zdaniem wyrwanym z kontekstu, jakie mogłoby wprowadzać mylne wrażenie, iż Bóg Schellinga był kiedyś niedoskonały, a dopiero u końca procesu osiągnie doskonałość, albo że był czas, kiedy w ogóle go nie było etc.

Podobne zarzuty sformułował wobec koncepcji Schellinga Eschenmayer w piśmie z 18 X 1810. Jak podsumowuje Emilio Brito w rozdziale poświęconym owej słynnej kontrowersji, „Teoria ta [scil. teoria Schellinga w interpretacji Eschenmayera – *K.F.*] twierdzi, iż to, co jest pozbawione rozumu [*Verstand*], poprzedza rozum [...]; czy można [...] stąd wnioskować, że cnota wynika z występku, zdrowie z grzechu, Bóg zaś [pochodzi od] diabła? Czy diabeł nie jawi się tutaj jako ów »ciemny fundament egzystencji Boga«?”³⁵. Podobny charakter miały sformułowane w dziele *Von den göttlichen Dingen und deren Offenbarung* z 1811 roku zarzuty Jacobiego, który oskarżył Schellinga o panteizm. Jak zauważa Brito, „według Jacobiego można mówić tylko o dwóch typach filozofów: o tych, dla których to, co doskonałe, rozwija się stopniowo, poczynawszy od tego, co niedoskonałe, oraz o tych, którzy, przeciwnie, przyjmują priorytet tego, co doskonałe, principium moralnego [*sittliches*], mądrej inteligencji – Boga stwórcy, który jest początkiem wszystkiego”³⁶. Dla Schellinga ta opozycja ma zbyt radykalny charakter. Jego zdaniem nie ma żadnej sprzeczności w przyjęciu, iż „to, co najdoskonalsze, wyłoniło się z tego, co niedoskonałe”. Podobnie na przykład człowiek dorosły był wcześniej młody oraz był dzieckiem i jako taki potencjalnie nosił w sobie pewne cechy, które teraz posiada. Jest to zatem tak naprawdę schemat bez mała scholastyczny, arystotelesowski, zgodnie z którym materię pojmuje się jako potencjalność, a w tym sensie także jako coś mniej doskonałego względem aktualnie istniejącego bytu.

Wynika z tego, iż w samym absolicie istnieje także zasada tego, co materialne, paralelna wobec zasady idealnej i stanowiąca jej swoiste dopełnienie. Byt zaś, to znaczy wytwór procesu stwórczego, jest

³⁵ E. Brito, *La création selon Schelling. Universum*, s. 182.

³⁶ *Ibidem*, s. 185.

wynikiem współgrania tych dwóch zasad, zachowania między nimi właściwej hierarchii. Oznacza to, że Schelling nie zakłada bynajmniej, iż to, co ciemne, źródłowy chaos pierwotnej materii w dosłownym znaczeniu przekształca się w Boga. Twierdzi on raczej, iż Bóg jest odwieczny i zasada materialna, to znaczy natura w Bogu, jest także odwieczna, a w każdym razie jest taka względem procesu stwórczego. Trzeba jeszcze raz wyraźnie podkreślić, że mamy tutaj do czynienia z zasadami albo źródłowymi prawami procesu stwórczego, które – jako takie – znajdują należne im miejsce w królestwie *archai*, jakie dla presokratyków były po prostu bytem. Jako potencjalność principium materialne jest tylko względnie niedoskonałe, jako że w pewnym sensie jest ono równie nieodzowne dla procesu stwórczego, jak zasada idealna, to znaczy ten Bóg, który nigdy się nie stał. Jak pisze cytowany już Emilio Brito, „Eschenmayer z góry zakłada, iż pomiędzy światłem a mrokiem istnieje taka sama zależność, jak między Bogiem i źródłowością [...] Wyobraża on sobie, że światło jako potencja czerpie swoje źródła z ciemności, to, co istniejące, z tego, co nieistniejące [...] Lecz dla Schellinga światło – i rozum, który jest jego odpowiednikiem – jest potencją niezależną od ciemności i wyniesioną ponad nią. [...] Lecz, mówiąc bardziej dokładnie, potrzebuje ona – aby się aktywnie objawić jako taka – opozycyjnego principium, ciemności. I tak samo, jak ciemność jest warunkiem albo źródłem eksterioryzacji [...] światłości, także światłość jest przyczyną bytu w sobie ciemności; jest ona principium stwórczym [*schöpferisches*], które, począwszy od tego, co nieistniejące, wzbudza coś istniejącego, stworzenie”³⁷. Inaczej mówiąc, te dwie zasady niejako wzajemnie się warunkują, a byt stworzony, natura widzialna (*natura naturata*) stanowi wynik ich współgrania, podobnie jak wytwór procesu obiektywizacji w filozofii transcendentnej jest wynikiem współgrania aktywności aktywnej, czyli niezwiązanej, oraz aktywności ograniczającej.

Oznacza to, iż koncepcja stającego się Boga (*der werdende Gott*) musi być przedstawiana niejako od razu wspólnie z tezą o odwieczności tego Boga. Jest to, wedle cytowanych przez Holza słów samego Schellinga, „stający się Bóg, który nigdy się nie stał”. Jest to zatem

³⁷ *Ibidem*, s. 182–183.

ów Jahwe-Elohim z *Filozofii objawienia*, o którym pisałam w rozdziale wstępnym, czyli ten, kto jest „wieloma Elohim, ale tylko jednym Jahwe”. Jest on jednym i odwiecznym w szeregu idealnym, jaki opisuje zdanie $A=A$. Jest natomiast wieloma oraz stającym się Bogiem w szeregu realnym, który opisuje zdanie $A=B$. Rzecz jasna obydwie te zdania, jak też obydwie szeregi należy rozpatrywać łącznie, jako wzajemnie się dopełniające, aczkolwiek w zasadzie wszyscy interpretatorzy przyznają pewien prymat zasadzie idealnej jako temu, co najbardziej źródłowe i najpierwotniejsze zarazem i od czego pochodzi wszystko pozostałe.

Niewątpliwie w takiej koncepcji Boga i absolutu zawiera się element panteizmu, który krytykował Jacobi z pozycji teistycznych. Schelling zresztą otwarcie przyznaje się w filozofii przyrody do inspiracji panteizmem Spinozy, który przekształca wszakże w duchu idealistycznym. Jest to jednakże tylko część prawdy, jako że Schelling właściwie nie jest panteistą, jak też nie jest materialistą, i to ze względu na niedający się zredukować do pojęć filozofii przyrody prymat substancji duchowej, to znaczy źródłowej wolności. Jednakże jest też faktem, iż w przyjętym tutaj określeniu absolutu zawiera się myląca dla wielu krytyków i interpretatorów dwuznaczność. Dedukcja w szeregu realnym jest bowiem jak najbardziej uprawniona z punktu widzenia całości systemu jako paralelna³⁸, komplementarna, a do pewnego stopnia wręcz tożsama z dedukcją w szeregu idealnym. Schelling wyciąga konsekwencje ze swoich własnych założeń badawczych, zgodnie z którymi przyroda nie rządzi się prawami mechanizmu, lecz właściwe jej są wewnętrzna teleologia, autonomia i autarkia. W cytowanym już przeze mnie wcześniej zdaniu z *Ideen zu einer Philosophie der Natur* pisał on: „Przyroda winna być widzialnym duchem, duch niewidzialną przyrodą”³⁹. Oznacza to na przykład, iż natura została „zorganizowana pojęciowo”, że „doświadczana przyroda jest zarazem rzeczywistością samą w sobie, zawsze już mającą rozumną strukturę”⁴⁰, nie tak odległą od Ja

³⁸ W tej kwestii zob. na przykład W. Schmied-Kowarzik, *op. cit.*, s. 53–54.

³⁹ F.W.J. Schelling, *O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody*, s. 181.

⁴⁰ W. Schmied-Kowarzik, *op. cit.*, s. 55–56.

transcendentalnego, a w jakimś sensie stanowiącą z nim u podstaw najgłębszą, założoną wręcz jako zasada całego systemu, jedność. Jest to zatem, jak chce Manfred Frank, „myślenie, które samą przyrodę pojmuje jako podmiot”, a tym samym rzeczywistość pokrewną duchowi, zasadzie idealnej, od której tylko „wyobcowuje się” ona w procesach dziejowych⁴¹. Słowem, jest to myślenie silnie nacechowane antropocentrycznie, w którym przyroda niejako zlewa się z absolutną jaźnią i przybiera wiele tradycyjnie przypisywanych jej cech, takich jak autonomia, immanentna celowość czy inteligencja⁴², a w żadnym wypadku nie stanowi „przedmiotu wobec podmiotu”.

Mimo to Jacobi nie ma racji, ponieważ system Schellinga nie jest ani panteizmem, ani spinozyzmem, przeciwko czemu on sam najostrzej protestuje w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 roku. Co więcej, to właśnie przyjęcie natury w Bogu jako nie-
tożsamej z nim podstawy ma uchronić ten system przed popadnięciem w panteizm. Jest to owa słynna „różnica między istotą jako istniejącą i istotą jako samą tylko podstawą istnienia”, którą, jak pisze Schelling, wprowadziła do nauki „dzisiejsza filozofia natury”⁴³. Tak więc zawsze pozostają tutaj dwoistość i różnica w miejscu, gdzie panteizm dokonuje pełnego utożsamienia natury i ducha, tak że mówi wręcz o jednej tylko substancji. W systemie Schellinga zaś byt jest właśnie wynikiem współgrania dwóch zasad, ich komplementarności i wzajemnego

⁴¹ W tej kwestii por. na przykład: „Myślenie, które samą przyrodę pojmuje jako podmiot, a podmiotowość jako coś przyrodniczego, wykracza poza przeciwieństwo myślenia uprzedmiotawiającego i może uczynić je zrozumiałym jako abstrakcyjną formę pojęcia, które tylko nie upewniło się jeszcze co do swojej prawdziwej naczelnej zasady. Zasadą tą nie jest już sam tylko podmiot, lecz jego tożsamość z przedmiotem”. M. Frank, *Tożsamość i podmiotowość*, [w:] idem, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Z. Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 80.

⁴² Teza Odon Marquarda, który uważa, iż w wczesnego Schellinga mamy do czynienia z „antropocentrycznym myśleniem o przyrodzie”, jakie na przykład w niektórych współczesnych interpretacjach może prowadzić wręcz do postrzegania jej jako „uciskanej klasy”. O. Marquard, *Futuryzowany antymodernizm. Uwagi na temat historiozofii przyrody*, [w:] idem, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 104 i in.

⁴³ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 58.

warunkowania się, czego nie rozumieli Jacobi i Eschenmayer, kiedy twierdzili, iż według teorii Schellinga zasada objawicielska i stwórcza czerpie swoje źródła z mroku i chaosu, diabeł zaś jest źródłem egzystencji Boga. Dwuznaczny charakter stwórczej Mądrości polega raczej na tym, iż jest ona zasadą zarazem demiurgiczną i stwórczą oraz objawicielską i rozświetlającą, a więc właśnie „stwórczym Słowem”. Decyzja stworzenia świata jest jednocześnie decyzją objawienia się Boga w świecie i poprzez świat, jakiego kresem będzie zawsze przeduchowanie pierwotnej natury, to znaczy tzw. druga natura, świat duchów. Koegzystencja tych dwóch czynników pozwala Schellingowi rozpatrywać swój system niejako na dwa sposoby zarazem, to znaczy właśnie w szeregu idealnym i w szeregu realnym. W tym pierwszym Logos, utożsamiany także w literaturze patrystycznej z Mądrością z *Księgi Przysłów*, jest po prostu Synem, to znaczy drugą Osobą Boską, jakiej odpowiada druga epoka, czyli Teraźniejszość, a w tym sensie także jednym z pojęć trynitologicznej dialektyki, jaka stanowi swoistą metodologię systemu czasów. W tym drugim szeregu natomiast jest to Logos demiurgiczny i światotwórczy, a więc, mówiąc w pewnym uproszczeniu, to „Słowo, poprzez które wszystko się stało”, a w innej interpretacji właśnie principium hyletyczne, zasada tego, co materialne, czyli *natura naturans*, natura niewidzialna i tworząca, posiadająca wewnętrzną intelligibilność i celowość, czyli cechy Ja transcendentalnego.

Myśl Schellinga w odniesieniu do tych zagadnień pozostaje mimo to nie do końca jednoznaczna i w związku z tym otwarta na różne interpretacje, i to tak odmienne, jak na przykład idealizm i materializm. Inaczej mówiąc, w samej tej filozofii zawiera się możliwość przyjęcia tak skrajnych punktów widzenia, częściowo być może z tego względu, iż pewne pojęcia nie zostały w niej precyzyjnie i jednoznacznie zdefiniowane. Na przykład Schelling używa do pewnego stopnia wymiennie terminów „natura” i „materia”, tyle tylko, iż to drugie pojęcie ma znaczenie nieco węższe i – nazwijmy to tak – szczegółowe. W jakimś bowiem sensie natura jest także materią albo materialnym, empirycznym, realnym składnikiem-principium procesu stwórczego, choć, rzecz jasna, bynajmniej się do tego ostatecznie nie sprowadza. Jest to ten czynnik, który „koegzystuje z Bogiem” i „stanowi z nim

jedno” w minionej, przeszłej jedności, to znaczy w pierwszej epoce, w Przeszłości, jaka jest zarazem podstawą wszelkiego aktualnie istniejącego bytu. Schelling nawiązuje tutaj do cytowanego przeze mnie wyżej fragmentu z *Polityka*, wyróżniając „stan miniony” oraz „stan obecny”, które są charakteryzowane poprzez opozycję chaosu i porządku albo, inaczej mówiąc, chaosu i kosmosu. Zauważa on:

Z przeduchowienia [pierwotnego bytu – *K.F.*] pochodzi wszystko to, co w obecnej, uspokojonej naturze jest rozumne, spokojne i uporządkowane; wszystko to, co surowe i sprzeczne przychodzi jednak – jak wyraził to Platon na owej nieocenionej stronie – z poprzedniego stanu, z tego, co podobne ciału, chaotyczne, z tego składnika odziedziczonego po swojej poprzedniej naturze, w której istniała wielka część tego, co nieuporządkowane, zanim osiągnęła ona wspaniałość obecnego porządku⁴⁴.

Tak więc to, co materialne albo empiryczne, jest przez Schellinga utożsamiane tutaj z pierwotnym chaosem, który koegzystuje w Bogu z zasadą przeciwną, czyli ze stwórczym rozumem, z demiurgicznym *nous*. Z kolei zasada stwórcza albo demiurgiczna sama częściowo należy do tego, co intelligibilne, częściowo zaś do tego, co naturalne. Jest to poniekąd stwórcze Słowo, poniekąd zaś *natura naturans*, której właściwa jest pewna immanentna celowość i intelligibilność. Schellingiańska koncepcja natury jest bliska wizji Kantowskiej, zaprezentowanej w *Krytyce władzy sądenia*. Jednakże pewną zbieżność z Kantem można zauważyć także w owym stopniowaniu, w nie do końca jasnej granicy między tworzywem a tym, co intelligibilne. Chodzi mi tutaj mianowicie o problem źródłowości w filozofii Kanta, a także o rolę i miejsce zmysłowości, naoczności empirycznej, to znaczy hyletycznej treści kategorii intelektu. Spróbuję teraz nieco lepiej naświetlić ten problem.

Filozofia krytyczna Kanta jest uważana za system czystego rozumu, co oznacza, iż pozostaje ona w obszarze problemowym, którego zakres wyznacza pytanie o istotę, nie zaś o jej istnienie. Otóż wydaje się, iż jest to jednak pewne uproszczenie, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę źródło inspiracji Kanta, jakim była m.in. empirystyczna filozofia Hume’a, a także treść trzeciej *Krytyki*. Właśnie tam znajdujemy bowiem rozwinięty wątek tzw. poznania ciemnego i jego roli

⁴⁴ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 312–313.

w kształtowaniu się ludzkich władz poznawczych. Trzeba jednak także pamiętać, iż wątek ów zostaje zarysowany już w *Krytyce czystego rozumu*, i to na samym początku, a mianowicie w uwagach o estetyce transcendentalnej, rozumianej przez autora właśnie jako nauka o zmysłowości. Poprzedza ona logikę transcendentalną, a więc właściwą dedukcję kategorii intelektu. Oznacza to, iż formy, w jakich umysł ludzki umieszcza strumień naoczności zmysłowej, a więc przestrzeń i czas, przynależą *de facto* do sfery percepcji, postrzeżenia, empirii, lecz to one właśnie stanowią podstawę albo podłoże, na jakim stopniowo kształtuje się sfera intelligibilna, a wraz z nią sam podmiot. Inaczej mówiąc, pojęcia intelektu stanowią swego rodzaju sito, przez które przedostaje się tylko część materiału hyletycznego. W przeciwieństwie do platońskiego idealizmu nie odzwierciedlają one zatem wcale bytu, lecz jedynie porządkują materiał empiryczny, dla którego charakterystyczny jest pewien nadmiar, a tylko jego część staje się ostatecznie treścią kategorii, przez co filozofia wikła się w błąd *pars pro toto*. Stąd też, wychodząc z takich na poły empirystycznych, a wręcz nominalistycznych założeń, Kant stwarza filozofii i traktowanym jako prawdy wieczne i niezmiennie pojęciom metafizycznym możliwość transgresji, odnalezienia własnych źródeł oraz ponownego zapośredniczenia, ale także dokonania krytyki tychże źródeł pod kątem ich przypadkowości i cząstkowości.

Kantowski zwrot ku estetyce, jak określił projekt *Krytyki władzy sądzienia* Odo Marquard⁴⁵, jest więc próbą rozwiązania pewnych za-

⁴⁵ Pojęcia „zwrot ku estetyce” Marquard używa w nietłumaczonym na język polski artykule z 1962 roku *Kant und die Wende zur Ästhetik*, na który z kolei powołuje się Jan P. Hudzik w pracy *U podstaw estetyki*. Pojęcie to przejmuje i rozwija także Wolfgang Welsch, z tym że, jak pisze Hudzik, jego zdaniem zwrot ten nastąpił w myśli Kanta już w *Krytyce czystego rozumu*, a nie dopiero, jak chciał Marquard, w *Krytyce władzy sądzienia*. W tej kwestii por. na przykład: „Kant zawiedziony bezsiłą naukowego i moralnego rozumu zostaje zmuszony – zdaniem Marquarda – do dokonania zwrotu ku estetyce. [...] Za sprawą Kanta od końca XVIII wieku estetyka rości sobie w ten sposób pretensje do bycia »urzędującą filozofią fundamentalną«. Tę obserwację potwierdza dziś Wolfgang Welsch, choć trochę inaczej niż Marquard rozumie on sens owego »zwrotu« – chce przypisać temu wydarzeniu przede wszystkim epistemologiczny charakter”. J.P. Hudzik, *U podstaw estetyki. Główne problemy Kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Lublin 1996, s. 72–73. Kwestię tzw.

gadnień teoriopoznawczych, jakich nie udało się filozofowi w sposób zgodny z własnym zamysłem przedstawić w pierwszej *Krytyce*. W tym miejscu należy zaznaczyć, iż w czasie, kiedy podejmował on swoje przedsięwzięcie, kwestia ta nie była wcale aż tak oczywista. Tak naprawdę bowiem scholastyczna metafizyka była wtedy uważana za jedyną prawdziwą filozofię, a może nawet za filozofię *kat'eksochen*. Kant natomiast poprzez swoje dzieło, to znaczy trzy kolejne *Krytyki*, wykazywał stopniowo, lecz nader konsekwentnie konieczność ponownego rozpatrzenia postulatów tak pojmowanej filozofii, o ile ma ona moc jeszcze w ogóle cokolwiek powiedzieć o świecie. Przede wszystkim więc rozróżnił w obrębie samego rozumu teoretycznego dwie władze poznawcze: intelekt (*Verstand*) oraz rozum (*Vernunft*). Od czasów Kartezjusza, ale także wcześniej, to rozum właśnie uważany był za silniejszą, a zarazem rzeczywistą władzę poznawczą. W refleksji Kanta zaś mamy do czynienia z tzw. osłabieniem rozumu (*Depotenzierung*). Czyniąc transcendentalną estetykę, a więc naukę o zmysłowości fundamentem i *conditio sine qua non* transcendentalnej logiki, a tym samym samego rozumu oraz właściwej mu struktury pojęć, przyjmuje on, iż to właśnie intelekt (*Verstand*) jest silniejszą władzą poznawczą⁴⁶. Olbrzymi obszar percepcji, jakie w paradygmacie racjonalistycznym uznawane były za zbyt mało ważne, aby w ogóle były brane pod uwagę przez metafizykę, wchodzi tutaj nagle w zakres zainteresowania filozofa, który na tej bazie może się nawet pokusić o próbę stworzenia

zwrotu ku estetyce Marquard porusza i rozwija także w swojej późniejszej filozofii, na przykład w koncepcji „nadawania zła znamionu dobra” albo „odbierania zła znamionu zła”, dzięki czemu „tradycyjnie zajmująca złą pozycję (»niższą«) [...] władza *aisthesis* – zmysłowość – awansuje od czasów narodzin estetyki w roku 1750 do rzekomo najwyższej potencji człowieczeństwa” (O. Marquard, *Odciążenia. Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, [w:] idem, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 22–23) oraz w związanej z nią koncepcji przemiany rozumu ekskluzywnego w rozum inkluzywny, dzięki której „rozum zyskuje [...] wyraźny, żywy, otwarty stosunek do tego, co mu – jak [...] przykładowe zło – nie pasuje do reszty”. O. Marquard, *Rozum jako reakcja graniczna. W sprawie przemiany rozumu za sprawą teodycei*, [w:] idem, *Szczęście w nieszczęściu*, s. 50.

⁴⁶ Zob. J.P. Hudzik, *op. cit.*, s. 37, 72 i nn.

jakiejś nowej metafizyki, nowej *theoria* albo *mathesis*, adekwatnej do treści, o jakiej pouczają go zmysły oraz intelekt.

Jest to, inaczej mówiąc, problem tzw. osłabienia rozumu albo depotencjalizacji filozofii podmiotu, jaki Schelling podejmuje w swojej filozofii za Kantem. Stanowisko to cechuje pewna odmiana estetyzmu, także w obrębie systemu transcendentального o *par excellence* racjonalistycznym charakterze. Z tego właśnie wynika upatrywanie w potencji sztuki, uznawanej przez racjonalizm teoretyczny typu heglowskiego, a także przez praktyczny racjonalizm Fichteński za najśłabszą z ostatecznych potencji ducha absolutnego organonu, zwieńczenia i postulowanego dopełnienia całego systemu. „Ukazująca się tutaj zasadnicza myśl dla całego rozwoju filozofii Schellinga najtrafniej daje się określić własnymi jego słowami jako postępująca »depotencjalizacja« [*Depotenzierung*] nowożytnego myślenia wychodzącego od podmiotu, które rozumiało przy tym podmiotowość jako nieuwarunkowaną spontaniczność, refleksyjność i ustanawianie świata. Stopniowo Schelling zrozmiał, że nie można w ogóle pomyśleć takiej podmiotowości nie odwołując się do określonych procesów, które leżą u podstaw emergentnych fenomenów świadomej Jaźni [*Ichheit*] i skierowanych ku sobie refleksji i rozumności; procesów, które nie wkraczają bezpośrednio w naszą – ludzkich jednostek – świadomość rzeczy”⁴⁷.

Wydaje się, iż jak najbardziej właściwe jest odniesienie tego rozumowania do sposobu ujęcia natury w filozofii Schellinga. Przyroda istnieje tutaj bowiem „na sposób Ja”, jako przyrodzie stwórczej, *natura naturans*, jest jej właściwa pewna intelligibilność. Jednakże jest to Ja zdepotencjalizowane, a więc podmiot, który, wedle słów samego Schellinga, zszedł „w głębie przyrody tylko po to, by stamtąd wzbic się do wyżyn ducha”⁴⁸. Można by nie do końca precyzyjnie powiedzieć, iż dedukcja w szeregu realnym odpowiadałaby Kantowskiemu intelektowi (*Verstand*), dedukcja zaś w szeregu idealnym reprezentowałaby podmiot we właściwym tego słowa sensie, to znaczy Kantowski ro-

⁴⁷ R. Adolphi, *Depotencjalizacja filozofii podmiotu w późnej twórczości Schellinga*, przeł. B. Paluszkie wicz, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. IV, Białystok 1991, s. 100.

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 415.

zum (*Vernunft*). Jednakże, podobnie jak w krytycznej filozofii Kanta, dopiero uzgodnienie tych dwóch dedukcji oraz dwóch szeregów daje w efekcie cały system i oddaje trafnie myśl samego Schellinga, a więc projekt stworzenia swego rodzaju organicznej *mathesis universalis*, która pozwoliłaby połączyć ze sobą takie ekstrema, jak „przedustanowiona harmonia Leibniza oraz system grawitacyjny Newtona”, czyli przedustanowioną harmonię (system świata duchowego) oraz powszechną równowagę sił (system świata materialnego)⁴⁹. Stąd też Schelling zwraca się w swoich poszukiwaniach punktu zapośredniczenia tych dwóch typów refleksji, to znaczy materializmu oraz idealizmu, do Spinozy, przez co zostaje posądzony przez teistyczną krytykę (np. Jacobi) o panteizm. Zarzut ten nie jest do końca słuszny, co starałam się pokazać wyżej, choć ma pewne uzasadnienie i punkt zaczepienia, jakim jest swoista dwuznaczność wpisana w schellingiańskie rozumienie natury. Z konieczności bowiem Schelling musi przyznać naturze immanentną teleologię, a więc pewną intelligibilność, jeśli w ogóle chce dokonać dedukcji w szeregu realnym. Jest to jednak mylące dla interpretatorów, jako że kłóci się z przyjętym przez tradycję rozumieniem tego, co treściowe, albo tworzywa jako czystej potencjalności, chaosu, braku organizacji.

Stąd też natura-materia Schellinga oraz, mówiąc ogólniej, cała zmysłowość nie są tylko i wyłącznie chaosem, bezjakościowością i brakiem jakiegokolwiek określenia. Schelling przyjmuje po prostu zupełnie inną niż dotychczas definicję tego, co potencjalne. Wprowadza do swojej filozofii pojęcie potencji, które stanowią wewnętrzne określenia absolutu i, przynajmniej częściowo, przynależą do tego, co w owym absolutie jest realne, a więc do zasady materialnej. To właśnie owe potencje są najbliższe temu, co można rozumieć przez naturę niewidzialną i tworzącą, *natura naturans*. Są to demiurgiczne, kosmiczne, prymarne moce stwórcze, swoiste *archai*, bardzo pod tym względem bliskie koncepcjom presokratejskim. Cechuje je aktywizm, witalizm i dynamizm, jako że stanowią one swoiste principium życia i wszystko, co aktualnie istnieje, zostało stworzone przy ich współ-

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *O problemach, które powinna rozwiązać filozofia przyrody*, s. 178.

udziale. Jak pisze cytowany już wcześniej Harald Holz, dla Schellinga potencje „nigdy nie oznaczają wyłącznie czystej, obiektywnej możliwości w sensie tego, co w ogóle da się pomyśleć, ale zawsze także możliwość działania w sensie realnego dokonywania czegoś”⁵⁰. W ten sposób Schellingiański absolut jest, wedle określenia tegoż autora, „powszechną, wieczną potencjalnością”, to znaczy wieczną, niewyczerpaną możliwością kreacji, matrycą wszelkich form, mającą zarazem zdolność urzeczywistnienia ich. Tak zatem to absolut jako potencjalność, a więc obecna w nim zasada materialna, jest Platońskim „trzecim terminem”, przestrzenią-*chorą*, w której uzgodnione zostaje ze sobą to, co empiryczne, i to, co intelligibilne. Owo zapośredniczenie dokonuje się tutaj już w samym absolutcie, nie zaś dopiero w dziele kreacji. Jest to w każdym razie jedno z określeń tegoż bytu, jakiego nie potrafił zaakceptować Jacobi, „teistyczna »piękna dusza«” (Brito), zbyt zależny od dogmatycznych i metafizycznych wyobrażeń o naturze najwyższego bytu.

Bóg Schellinga zawiera w sobie niewątpliwie wszelką dającą się pomyśleć doskonałość, z którą utożsamia się jako absolut. Jednakże właśnie jako absolut, a więc byt najwyższy, zawiera w sobie po prostu wszystko, co da się pomyśleć, a więc także principium tego, co materialne, zasadę wszelkiego stawania się, a w związku z tym także principium chaosu oraz źródłową tęsknotę i nieuporządkowany ruch zjawisk, który musi dopiero zostać przekształcony w kosmos przez zasadę rozumną. Z tego właśnie powodu potencje stwórcze działają w pewien określony przez rozumną naturę absolutu sposób, którego efektem jest świat stworzony. Zasada materialna istnieje w absolutcie, choć musi być poddana temu, co intelligibilne, jeżeli w ogóle cokolwiek ma powstać. Sama w sobie jest ona bowiem raczej principium chaosu, które jako takie nigdy nie doprowadziłoby do stworzenia świata. To dlatego sama zasada stwórcza jest Słowem, a więc tym, co demiurgiczne oraz rozumne, objawicielskie zarazem. Także natura, o tyle, o ile jest naturą tworzącą, *natura naturans*, zawiera w sobie wewnętrzną celowość, czyli element intelligibilny, a więc „istnieje na sposób Ja transcendentalnego”, co było powodem oskarżenia Schellinga o panteizm

⁵⁰ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 98–99.

przez tych filozofów, którzy radykalnie oddzielali to, co intelligibilne, od tego, co empiryczne.

Schelling dąży do tego, aby ująć absolut w jego totalności, co dokonuje się poprzez wprowadzenie trzech określeń, utożsamianych z trzema potencjami. Są to tzw. dynamiczne określenia absolutu, dzięki którym zostaje ukazany proces postępujący od wiecznego początku (to, co pierwsze) do wiecznego końca (to, co trzecie). Ten wieczny proces jednakże, w jakim ujęta zostaje relacja absolutu do samego siebie oraz relacje w obrębie absolutu, rzeczywiście zachodzi. Jest to ruch, lecz zarazem wytwarzanie, którego nie należy jednakże pojmować w kategoriach jakiegoś następstwa czasowego ani też pierwszeństwa istoty. Zdaniem Holza najlepszą możliwością wyrażenia istoty tego procesu daje metafora „cykliczności”⁵¹. Jest to bowiem ruch po kole, nie ma w nim żadnej sprzeczności, to zaś, co pierwsze, to, co drugie, i to, co trzecie, występują razem i współtworzą całość, wzajemnie się ustanawiają.

Są to, inaczej mówiąc, trzy praprinzipia (*Urprinzipien*), trzy źródłowe moce albo momenty, które „tylko razem tworzą pełne pojęcie boskości”. Jak pisze Holz, „z każdym z owych podstawowych określeń są istotnie i koniecznie współzałożone obydwie pozostałe”⁵². Są one konieczne, to znaczy mają zdolność ustanowienia obiektywnego, przedmiotowego bytu tylko jako całość. Dla siebie, to znaczy w izolacji, nie ustanawiają żadnej konieczności ani żadnego podporządkowania. Potencje jako określenia absolutu wzajemnie się wyłączają. Na przykład byt i to, co aktualnie istniejące, to znaczy Bóg i świat empiryczny, są wzajemnie dla siebie nicością. Z punktu widzenia empirii nicością jest rzeczywistość absolutna, z punktu widzenia absolutu zaś to świat zjawisk nie istnieje. Jednakże, z drugiej strony, wszystkie owe określenia są „absolutnym działaniem”, a więc ruchem albo aktywnością, jaką Schelling nazywa życiem absolutu albo absolutnym życiem. Tak zatem wszystkim trzem potencjom przysługuje przynajmniej względna niezależność oraz prawo do istnienia (do bycia) na równi z absolutem.

⁵¹ *Ibidem*, s. 92.

⁵² *Ibidem*, s. 100.

„To, co potencjalne – pisze Holz – posiada dwojaki sens: nie tylko umożliwia powstanie świata, lecz również ukazuje podstawę [*Grund*] absolutu w sobie”⁵³. Tak więc absolutna jest zarówno źródłowa identyeczność tego, co idealne, i tego, co realne, wiedzy i bytu, jak też podstawa wszelkiego bytu. Stąd można mówić o absolicie jako o „powszechnej, wiecznej potencjalności”, a więc niewyczerpanej mocy stwórczej. Jest to coś, co Holz – rzecznik tzw. strukturalnej teorii absolutu – nazywa „powszechną strukturą początku” (*die allgemeine Anfangsstruktur*), to znaczy początku wszelkiego bytu. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o to samo, co Maesschalck określił jako filozofię podstawy, a więc o problem mistycznych źródeł. Owa źródłowość zawiera bowiem w sobie zmienność, potencjalność, nicność, chaos, a także wszelkiego rodzaju negatywność oraz stwórczą tęsknotę (*Sehnsucht*), która dopiero musi zostać przezwyciężona przez wolę kreacji, stwórcze Słowo.

Pierwszym momentem procesu jest tzw. ruch rotacyjny, jaki do pewnego stopnia można by zapewne utożsamić z odwieczną cyklicznością trzech momentów-potencji. Wszystkie one jako całość konstytuują koło bytu zgodnie z prawami odwiecznej natury, do której przynależą. W dalszej kolejności efektem ich działalności jest kosmos niewidzialny i widzialny. Są zatem prawdziwymi *archai* filozofii Schellinga, a zbieżność z koncepcjami presokratejskimi jest tym większa, iż należą one do odwiecznej natury w Bogu, przez co określone zostały zarazem jako prawa procesu stwórczego oraz jako zasady materialne, to znaczy jako przyroda. Konstytucja bytu dokonuje się w sposób procesualny, co oznacza, iż w stworzonej rzeczywistości (zarówno widzialnej, jak też niewidzialnej) należy założyć ilościowe oraz jakościowe stopniowanie bytu. Potencje wzajemnie się wyłączają, ale także w jakiś sposób różnicują. Jak pisze Holz, „wewnątrz konstytutywnego oddziaływania wszystkich trzech potencji każdorazowo jedna z nich stanowi jeden moment w całości”⁵⁴. Równocześnie jednak każdorazowo jedna potencja zyskuje względny prymat w całym kompleksie, pozostałe zaś zajmują wobec niej drugie i trzecie miejsce. Są

⁵³ *Ibidem*, s. 103.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 106.

to odwieczne prawa, jakimi rządzi się odwieczna natura i jakie znajdują się u źródeł procesu stwórczego, a także określają cały jego przebieg. Są to zatem najbardziej źródłowe „prawa” niewidzialnej, tworzącej przyrody, jakim można by zapewne przyznać pewną intelligibilność, to znaczy, jak chce Holz, istnienie na sposób absolutu oraz na równi z absolutem.

Charakter i status potencji jako źródłowych, prymarnych mocy stwórczych są rozpatrywane także przez innych badaczy filozofii Schellinga. Generalnie można powiedzieć, iż zazwyczaj podtrzymują oni przynajmniej w pewnym stopniu ów pogląd, zgodnie z którym potencjom przysługuje jakiś rodzaj intelligibilności. Na przykład Barbara Loer, analizując *Weltalter* i przyjętą w tym dziele charakterystykę źródeł i początków bytu oraz rzeczywistości zjawisk, rozróżnia w samym absolutie niejako dwa obszary. Jeden z nich, jakiemu w „obrazowej” terminologii Schellinga odpowiadają źródłowa czystość, boskość, wola, która niczego nie chce, jest absolutem w najbardziej właściwym tego słowa znaczeniu, poprzedzającym nie tylko wszelkie stawanie się, ale także wszelki byt, wszelki podział, a więc także źródłowe niezróżnicowanie opozycyjnych pierwiastków – tego, co realne, i tego, co idealne, podmiotu i przedmiotu etc. W tym sensie zaś absolut ten znajduje się ponad wszelkim początkiem i poza wszelkim, także wiecznym czasem. Tak pojmowany absolut „pozostaje [...] nieknięty przez wszelką tworzącą rzeczywistość dwoistość w Bogu”⁵⁵, co oznacza, iż poprzedza on także potencjalizację, jaka w koncepcji Schellinga wiąże się nieodmiennie ze stwórczą działalnością Boga. Absolut ten istnieje bowiem przed i ponad naturą, ponad podstawą, to znaczy tworzywem, jakie wyłania z siebie Bóg, aby proces kreacji stał się w ogóle możliwy, i odpowiada temu, co Maesschalck określił jako absolutną wolność, substancję filozofii Schellinga. Na tym etapie nie wchodzi ona jednakże w opozycję z koniecznością, jako że jest to ten moment, w którym w Bogu nie powstała jeszcze żadna dwoistość,

⁵⁵ B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1974, s. 202 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

a więc także żadna indyferencja. Ten absolut, to znaczy wola, która niczego nie chce, pozostaje równy samemu sobie, jednakże oznacza to także, iż jest całkowicie niezdolny do działania, iż nie da się w nim pomyśleć żadnego czynu albo ruchu⁵⁶.

W tym sensie potencje nie mogą być, rzecz jasna, równe absolutowi, jako że tak pojętemu absolutowi nie jest równe nic z wyjątkiem niego samego. Stąd też wspominałam, iż w wypadku potencji można mówić tylko o pewnym rodzaju intelligibilności, którą należałoby dopiero jakoś określić czy zdefiniować. W zasadzie najbliższe i najbardziej trafne jest tutaj przywoływane już wyżej presokratejskie pojęcie zasady, *arche*. Takiego poglądu broni nie tylko cytowany wcześniej Holz, ale także Tilliette. Jego zdaniem potencje powinny być rozważane w związku z bytem i w zależności od niego, jako elementy noetyczne, coś w rodzaju kategorii Arystotelesa, lecz jednocześnie jako byt niepełny i zależny. Inaczej mówiąc, z punktu widzenia tego, co absolutne, są one bytem zaledwie względnym, potencjalnym, nacechowanym brakiem, jakkolwiek uczestniczą w *nous*, najwyższym rozumie, jaki przejawia się w ich działaniu. Jak pisze Tilliette, „ich eminentna jakość prowadzi w efekcie do tego, iż są one PIERWSZYMI [...] różnicami i opozycjami bytu, *αρχαι*. »Elementy intelligibilne« i czysto noetyczne bytu są rzeczami, nie zaś predykatami”⁵⁷. Nie są zatem atrybutami we właściwym tego słowa znaczeniu, to znaczy tym, co się orzeka o bycie, lecz mają autonomiczne, niezależne istnienie jako moce stwórcze, prymarne pierwiastki samej natury, najprostsze elementy, jakie znajdujemy u samych źródeł.

Są one zatem częściami bytu, który jednakże nie stanowi bytu w rozumieniu platońskim, idealistycznym, lecz „wołą, rozważaną jako byt pierwotny”. Należałoby tutaj wrócić do analiz Barbary Loer i dokonanego przez nią rozróżnienia dwóch obszarów w samym absolutie. Ontologia Schellinga zawiera bowiem niewątpliwie element niemości, co oznacza, iż nie jest ontologią idealistyczną, która nieodmien-

⁵⁶ *Ibidem*, s. 202–203.

⁵⁷ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 2: *La dernière philosophie (1821–1854)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 293 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

nie pojmuje byt jako coś istniejącego *kat'eksochen*, jako jakość jednoznacznie pozytywną, którą należy opisać, ująć w ramy systemu, postawić na szczycie hierarchii etc. Kategoria absolutu nie jest bynajmniej tożsama z kategorią bytu, którą w sobie zawiera, podobnie zresztą jak wszelkie inne kategorie i opozycje Schellingiańskiej ontologii, prawa procesu stwórczego etc. Inaczej mówiąc, Schellingowi chodzi nie tylko o to, aby pojąć byt. Jak pisze Tilliette: „Ponieważ spojrzenie filozofa próbuje odwołać się do źródeł bytu, [do tego, co] przed bytem, napotyka ono [...] potencje. Są one, co Schelling powtarza aż do znudzenia, *natura anceps*, diadą, ambiwalencją, nieczystością, ekwiwokacją, bytem hybrydycznym i nieprawdziwym, w którym byt i niebyt mieszają się ze sobą”⁵⁸. Jest to zatem ten moment, w którym – zgodnie z interpretacją przyjętą przez Loer – pojawia się w absolicie, określonym jako „wola, która niczego nie chce”, możliwość początku, to znaczy inna, faktyczna, działająca siła, która zostaje wytworzona przez absolut i ostatecznie prowadzi do wyłonienia się rzeczywistości empirycznej, czyli inicjuje proces stwórczy. To principium faktyczności (*tätige Prinzip*) musi być przy tym wyraźnie odróżnione od absolutu jako pozbawionego woli działania. Jednakże, co ciekawe, zasada ta działa w obrębie i w odniesieniu do pierwotnej, źródłowo czystej i boskiej woli i tylko wspólnie z nią tworzy jakąś wolę rzeczywistości czy egzystencji. Musi zatem być źródłowo założona wraz z pierwotną wolą jako przeciwstawna wobec niej. Stąd też „absolutna wolność oraz wola egzystencji pomimo ich różnorodności muszą »ustanawiać egzystencję jednej istoty«”⁵⁹. To wraz z ową wolą rzeczywistości w absolicie pojawia się pierwszy, czysty dualizm, indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne, podmiotu i przedmiotu. W woli egzystencji „manifestuje się możliwość początków”, aczkolwiek wola ta nie ustanawia bezpośrednio jakiegoś bytu, lecz raczej samą podstawę owego bytu, to znaczy wprowadza do absolutu element realny i przedmiotowy, nieobecny w samej źródłowej wolności, jaka stanowi dążenie czy-

⁵⁸ X. Tilliette, *Du dieu qui vient avant l'idée*, [w:] idem, *L'Absolu et la philosophie*, s. 231.

⁵⁹ B. Loer, *op. cit.*, s. 204.

sto subiektywne, wewnętrzne, tożsame z aktywnością aktywną i niezwiązaną z systemu filozofii transcendentalnej. Inaczej mówiąc, dopiero wraz z tą wolą pojawia się możliwość rozpatrywania absolutu jako czegoś w rodzaju „organizmu mocy źródłowych” (Maesschalck). Dopiero tutaj bowiem można zacząć mówić o potencjach absolutu, lecz także w ich aspekcie czysto – jeśli wolno tak powiedzieć – możliwościowym, to znaczy jako zdolność do ustanowienia bytu, a tym samym jako siły, które poprzedzają wszelki aktualnie istniejący byt. Tak więc, aczkolwiek nie są one częścią absolutnej wolności, woli, która niczego nie chce, a w tym sensie nie mogą być porównywane z absolutem, stanowią mimo to część woli rzeczywistości albo woli egzystencji, która konstytuuje się w odniesieniu do owej pierwotnej woli i jest wprawdzie źródłowo założona jako jej przeciwieństwo, lecz dopiero wraz z nią jest przyczyną rzeczywistego bytu. W tym znaczeniu potencje owe niewątpliwie stanowią część schellingiańskiej rzeczywistości intelligibilnej, pojmowanej w *Weltalter* jako wola, jakkolwiek jest to owa druga, niejako podporządkowana część, pierwiastek tego, co realne i przedmiotowe w absolutie. Jest to zatem byt, to, co intelligibilne, choć jednocześnie nie owa najgłębsza i zarazem najbardziej prawdziwa, najbardziej substancjalna rzeczywistość, którą należy od owego elementu bardzo jednoznacznie i bardzo radykalnie oddzielić i która się z nim nigdy do końca nie utożsamia. Inaczej mówiąc, suma owych potencji, źródłowych mocy bytu, a nawet połączenie tego, co idealne i tego, co realne, podmiotu i przedmiotu nie daje w efekcie absolutu pojmowanego jako źródłowa wolność, i to chociażby z tego względu, iż ten jest wyłącznie – jeśli wolno tak powiedzieć – idealnym, a w związku z tym subiektywnym dążeniem.

Problem zasady realnej, principium hyletycznego dotyczy tego, co źródłowe i co stanowi *prius* albo zasadę filozofii Schellinga. W niniejszym rozdziale omówiłam zagadnienia tzw. zasady materialnej, czyli natury w Bogu, które stają się lepiej zrozumiałe zwłaszcza w późnej refleksji Schellinga. Teraz przechodzę do kwestii absolutu pojmowanego jako indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne. Oznacza to, iż powyższa problematyka zostanie w dalszych częściach pracy przedstawiona w szerszym kontekście i skonfrontowana z pojęciem bytu

(*scil.* absolutu). W związku z tym także i koncepcja zasady realnej, rozumianej jako materia procesu stwórczego (przyrodniczego), musi zostać ostatecznie przeddefiniowana i odniesiona do problemu idei jako tworzywa mitologicznej opowieści. To pozwoli pojąć złożoność tego zagadnienia i jego właściwą rolę w Schellingiańskiej filozofii.

ROZDZIAŁ II

PROBLEM ABSOLUTU W FILOZOFII SCHELLINGA

Przechodzę teraz do zasadniczej części niniejszego tekstu, to znaczy do omówienia problematyki absolutu w filozofii Schellinga. Jest to zagadnienie w jakimś sensie kluczowe dla całej tej filozofii, któremu badacze o bardzo rozmaitych orientacjach poświęcili olbrzymią liczbę prac. Wynika to zapewne z faktu, iż stanowisko Schellinga od samego początku cechuje nastawienie metafizyczne, stojące w dość radykalnej opozycji do nurtu refleksji transcendentalnej, który filozof ten zresztą współtworzył wraz z Kantem i Fichtem. Wydaje się, iż jest to sprzeczność, lecz w rzeczywistości ma ona pozorny charakter. Zajmowanie stanowiska metafizycznego nie przeszkodziło bowiem wcale Schellingowi w uprawianiu filozofii transcendentalnej, zamkniętej w ramy idealistycznego systemu. Jednakże – co bardzo znamienne – po napisaniu w 1800 roku *Systemu idealizmu transcendentalnego* Schelling właściwie całkowicie zrywa z filozofią transcendentalną, czego nie można powiedzieć o jego poprzednikach, Kancie i Fichtem. Mogło to być podyktowane immanentną logiką tej refleksji, a w związku z tym mogło być efektem przyjęcia metafizycznego, a więc na polu tylko krytycznego sposobu myślenia już na samym początku.

Problem ten jest o tyle skomplikowany, iż po 1800 roku Schelling nie uprawia już wprawdzie filozofii transcendentalnej we właściwym tego słowa sensie, lecz nie oznacza to, iż pewne wątki myślowe, metodologia, sposób rozumowania etc. nie będą się już w ogóle pojawiać w jego refleksji. W zasadzie można by powiedzieć, iż późna filozofia Schellinga niezwykle wiele zawdzięcza owemu wczesnemu, transcendentalnemu etapowi, który zamyka się w latach 1794–1800, a więc należy całkowicie do młodzieńczych dokonań filozofa. Większość ważnych zagadnień, z jakimi mogą zetknąć się czytelnicy dzieł zaliczanych do tzw. filozofii identyczności, a także do późnej refleksji, filozofii epok świata etc., można znaleźć już w najwcześniejszych tekstach

Schellinga. Chodzi tutaj na przykład o problem mitu i mitologii, historii, sztuki oraz poznania poprzez sztukę, oglądu intelektualnego, lecz także o – mówiąc najogólniej – sposób albo schemat myślenia, jaki tak naprawdę pozostaje we wszystkich owych pismach bardzo podobny. Jest to myślenie w kategoriach całościowych, a zarazem procesualnych oraz systemowych. Schelling przedstawia swoim czytelnikom kolejne wersje jakiegoś uniwersalnego systemu wiedzy, który dedukuje albo wyjaśnia, poczynawszy od tego, co najbardziej źródłowe, nieuwarunkowane i co gra rolę zasady tej filozofii.

Inaczej mówiąc, rozumowanie Schellinga jest zawsze przeprowadzane z absolutnego punktu widzenia, w czym wyraża się owa wspomniana już wyżej skłonność do myślenia w kategoriach metafizycznych. Stąd też tak ważna jest tutaj problematyka absolutu, to znaczy po prostu najwyższej rzeczywistości, która stanowi właściwy punkt odniesienia dla wszelkich pozostałych wątków tej filozofii i w której zostają niejako pogodzone wszystkie istniejące i dające się pomyśleć sprzeczności. Jest to zatem na przykład źródłowa, substancjalna wolność, jaka manifestuje się w rozmaitych formach istnienia, instytucjach społecznych etc. oraz – jako wola absolutna – „wypowiada się poprzez Księgę świata” (Maesschalck). Jest to po prostu najwyższa duchowa rzeczywistość, a w tym sensie także to, co nieuwarunkowane i co warunkuje wszelkie inne byty.

Schelling nie jest zresztą wcale odosobniony, kiedy zakłada istnienie takiego bytu i tworzy jego filozoficzną charakterystykę. Istnienie tego bytu postulował także Kant w swoim systemie czystego rozumu, a *de facto* otwarcie przyjmował Fichte w swojej koncepcji najwyższego, samoustanawiającego się aktu woli. Wreszcie – *last but not least* – zakładał je także Hegel w systemie ducha absolutnego. Wokół pojęcia absolutu osnuta jest na przykład słynna polemika Schellinga i Hegla, zainicjowana przez zarzuty tego ostatniego, sformułowane w *Przedmowie do Fenomenologii ducha*. Można by powiedzieć, iż w owych romantycznych, idealistycznych filozofiach mianem absolutu określono ten rodzaj rzeczywistości, wobec którego filozofowie aż do czasów Kanta używali terminu „Bóg”. Terminy te zresztą także i obecnie mają to samo znaczenie i bywają niekiedy stosowane wymiennie. Różnica polega na tym, iż słowo „absolut” funkcjonuje ra-

czej w dyskursie filozoficznym *sensu stricto*, podczas gdy słowo „Bóg” oznacza to samo, lecz w dyskursie teologicznym¹. W filozofii Schellinga zaś obydwa te odniesienia są o tyle poprawne, iż zwłaszcza w późnej filozofii (tzw. *Spätphilosophie*) mamy do czynienia z przejściem w obszar teologii. Na przykład Holz rozważa wolność jako „pojęcie graniczne między filozofią a teologią”. Wolność jest utożsamiana z najczystszyim aktem (*actus purissimus*), a więc z samym Bogiem, a jest to o tyle teologiczny punkt widzenia, iż nie chodzi tutaj wyłącznie o czyste pojęcie, lecz o faktyczny, naprawdę istniejący byt². Wolność jest więc tutaj pojmowana, podobnie jak u Maesschalcka, jako substancja, najwyższe pojęcie tej refleksji, lecz zarazem także w najwyższym stopniu faktyczna rzeczywistość ducha, a więc to, co nieuwarunkowane.

Problematyka absolutu jest w ogóle kluczowa dla tej refleksji, ponieważ łączy wczesną i późną filozofię. Można tutaj wymienić schellingoznawców należących do różnych pokoleń, którzy podejmowali to zagadnienie, na przykład Kaspara, Habermasa, a także cytowanych już Haralda Holza oraz Barbarę Loer. Zwłaszcza ta ostatnia koncepcja jest o tyle ciekawa, iż autorka przedstawia rozwój problematyki absolutu w filozofii Schellinga poprzez trzy kolejne fazy albo formy, odpowiadające niejako trzem epokom jego filozofii, to znaczy wczesnemu, średniemu i późnemu okresowi. Są to zatem, kolejno, absolut rozumowy (filozofia transcendentálna oraz system identyczności do 1804 roku), absolut historyczny oraz zamykająca analizę figura Boga jako „pana bytu” (*Gott als „Herr des Seyns”*).

Prace Holza oraz Loer należą do tzw. analitycznej szkoły badań schellingoznawczych, której celem jest tzw. strukturalna teoria absolutu. Z kolei Habermas w swojej dysertacji także rozważa problem absolutu i historii oraz związanego z połączeniem tych dwóch pojęć „rozdwojenia” w myśli Schellinga, lecz nacisk pada tutaj raczej na

¹ W tej kwestii zob. R. Maciołek, *Czy rzeczywiście istnieje kryzys Absolutu w filozofii współczesnej? (Uwagi metodologiczne o filozofii posttranscendentalnej)*, [w:] *Racjonalność i sprawiedliwość*, pod red. K. Kalka, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Bydgoszcz 1995, s. 18.

² H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 438.

antropologię oraz problem wolności Boga i człowieka (ducha absolutnego oraz ducha skończonego). Jego zdaniem Schelling rozważa problem wolności niejako na dwóch poziomach. W filozofii identyczności chodzi o wolność absolutną, to znaczy wolność ducha, natomiast w późnej filozofii to samo zagadnienie zostaje przeniesione na „historyczny” obszar skończonego ducha i powiązane z procesem stwórczym. Habermas zauważa, iż kwestię tę najlepiej przedstawia teozoficzny schemat, zakładający relację mikrokosmosu (tego, co ludzkie, antropologii, wolności ducha skończonego) oraz makrokosmosu (tego, co boskie, kosmologii i teologii). Linie te krzyżują się ze sobą w taki sposób, iż „wertikalny jest rozwój zasad w Bogu oraz objawienie Boga w naturze i historii ogólnie, horyzontalne są relacje zasad w historii ludzkiej istoty jako ludzkiej wolności”³. Same potencje rozważa on także dwojako – jako byt, a więc podobnie jak idee absolutu w filozofii identyczności, przed procesem stwórczym, oraz jako potencje w procesie kreacji, a więc po nastąpieniu rozłamu, kosmicznego upadku, który stał się przyczyną teogonii. Jest to właśnie owo wspomniane w tytule dysertacji „rozdwojenie” w filozofii Schellinga, jakie inni schellingoznawcy postrzegają w kategoriach kresu idealizmu albo przejścia od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej. Na przykład w strukturalnej teorii absolutu Barbary Loer będzie to przejście od absolutu rozumowego do absolutu historycznego. Habermasowi chodzi jednakże o ukazanie, jaka jest wzajemna relacja tych dwóch obszarów, to znaczy ducha absolutnego (wolności absolutnej) oraz ducha skończonego (wolności ludzkiej), które w związku z tym rozważa on konsekwentnie jako komplementarne i współwystępujące. Tak więc stanowisko Habermasa w odniesieniu do tej problematyki można by określić jako dialektyczną teorię absolutu, której osią i centralnym punktem jest filozofia wolności.

Istnieją także polskie analizy problemu absolutu w filozofii Schellinga. Mam tutaj na myśli głównie prace Piotra Dehnela dotyczące fi-

³ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertation der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philosophische Fakultät, Bonn 1954, tekst w maszynopisie, s. 248–249 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

lozofii transcendentalnej (*Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*) oraz tzw. późnej filozofii. Pierwsze z wymienionych przeze mnie dzieł ma charakter monograficzny. Autor porównuje i zestawia Schellingiańską koncepcję absolutu z filozofią Fichtego, pokazując ponadto metafizyczny charakter transcendentalizmu Schellinga. Z kolei w pracach dotyczących późnej filozofii wychodzi on od stanowiącego podstawę całej filozofii pozytywnej rozróżnienia pojęcia (*Was?*) i faktu istnienia, tego, że coś istnieje (*Daß*), i podejmuje próbę filozoficznego wyjaśnienia przejścia od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej, to znaczy pokazuje, w jaki sposób Schelling rozwiązuje ostatecznie problem relacji między absolutem a światem skończonym (odpadłym).

1. METAFIZYCZNY TRANSCENDENTALIZM SCHELLINGA

Jak pisałam o tym w uwagach wstępnych do niniejszego rozdziału, stanowisko Schellinga cechuje od samego początku silnie zaznaczona tendencja do myślenia w kategoriach metafizycznych. Jest to swego rodzaju punkt wyjścia wszystkich tworzonych przez filozofa systemów, dla których najwłaściwszym punktem odniesienia pozostaje problematyka absolutu. To właśnie absolut jest tym, co źródłowe w tej refleksji, przez co staje się on prawdziwą zasadą myśli Schellinga, wokół której osnuł on wszystkie kolejne, tak różniące się od siebie systemy wiedzy, tworzone w poszukiwaniu jednej, prawdziwej filozofii.

Źródłowość ta może być jednak pojmowana na różne sposoby. Przede wszystkim zatem schellingoznawcy zwracają uwagę na różnicę między wczesną, metafizyczną koncepcją absolutu z lat 1794–1804 oraz późną, „historyczną” wizją, w której Schelling wykorzystuje wątki teozoficzne i rozwija tzw. teorię potencji i której pierwszy, jeszcze niepełny wykład daje w napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. Stąd też na przykład cytowana już Barbara Loer używa w swojej pracy poświęconej temu problemowi określeń, kolejno: „absolut rozumowy” (*das vernünftige Absolute*) oraz „absolut historyczny” (*das geschichtliche Absolute*). Synteza

tych dwóch form albo też ostateczną formą-figurą absolutu ma być Bóg jako „pan bytu” (*Gott als „Herr des Seyns”*) z późnej, pozytywnej filozofii.

W części pierwszej niniejszego rozdziału będę omawiała zagadnienia dotyczące absolutu rozumowego. Chodzi tutaj o koncepcję absolutu z okresu filozofii transcendentalnej (1794–1800) oraz filozofii tożsamości (1800–1804). Obydwa wyżej wymienione systemy należą do paradygmatu idealistycznego, platońsko-kantowskiego, w którym wielkie znaczenie odgrywa rozróżnienie na świat intelligibilny oraz świat zjawisk. W związku z tym także wyobrażenie najwyższej rzeczywistości pozostaje silnie zależne od idealistycznych koncepcji bytu. Jest to rzeczywistość intelligibilna *kat'eksochen*, która poprzedza wszelki podział na podmiot i przedmiot, to, co idealne, i to, co realne, i która ponadto w relacji do świata zjawisk odgrywa rolę przyczyny ostatecznej albo najwyższego Dobra, *summum bonum* etc. Schelling używa także określenia „to, co nieuwarunkowane” (*das Unbedingte*). Chodzi tutaj o byt rzeczywiście najwyższy, dla którego nie można podać żadnej – ani skończonej, empirycznej, ani też nieskończonej, intelligibilnej przyczyny. Byt taki jest więc także całkowicie niepoznawalny dla umysłu posługującego się racjonalną, lecz w końcu czysto podmiotową, subiektywną logiką, a tym bardziej dla umysłu postrzegającego świat w empirycznej, zmysłowej naoczności. Najbardziej adekwatnym sposobem poznania tej rzeczywistości byłby raczej na poły mistyczny ogląd idei Dobra, znajdującej się na szczycie świata myśli, który Platon w swoich dialogach stawia ponad samą dialektyką i który stanowi dla niego jej zwieńczenie i tym samym także cel filozofii. Chodzi tutaj, inaczej mówiąc, o koncepcję oglądu intelektualnego, czyli o ten typ poznania, który zdaniem Kanta przekracza możliwości skończonego intelektu i mógłby być dany tylko intelektowi boskiemu, czystemu, tzw. *intellectus archetypus*. Jak pisze Kant, oglądanie zmysłowe nie jest pierwotne, „lecz zależy od istnienia przedmiotu, a więc jest tylko dzięki temu możliwe, że przedmiot pobudza zdolność przedstawiania [sobie czegoś], [którą posiada] podmiot”. Kant wyróżnia tutaj dwie władze, to znaczy oglądanie pochodne, wtórne, zmysłowe, tzw. *intuitus derivativus*, jaki utożsamia z tym, co określa mianem naoczności, oraz tzw. *intuitus originarius*, to znaczy oglądanie pierwotne, intelektualne, „tzn.

take, przez które dane jest nawet istnienie przedmiotu oglądania (a które, o ile mamy w to wgląd, może przysługiwać tylko praistocie)⁴.

Metafizyczny charakter stanowiska Schellinga – w odróżnieniu od krytycznego stanowiska Kantowskiego – wyrażałby się w tym, iż, mówiąc w pewnym uproszczeniu, filozof ten dążył do odtworzenia i ujęcia takiego „oglądu, który może przysługiwać tylko praistocie”. Dążenie to zresztą można odnaleźć w całej jego filozofii, to znaczy na przykład także, a może przede wszystkim w systemie epok świata oraz w późniejszych pismach. W okresie transcendentnym (1794–1800) wyraża się ono w koncepcji oglądu intelektualnego, w której Schelling nawiązuje nie tylko do Kanta, ale także do Spinozy oraz do Fichtego.

Wystarczy przywołać tutaj choćby sposób, w jaki Schelling rozpatruje kategorię oglądu w *Listach o dogmatyzmie i krytycyzmie* z 1795 roku, a konkretnie w *Liście VIII*. Jest to ogląd bytu bliski platońskiemu oglądowi najwyższego Dobra, niewyraźalny w słowach, preintelektualny albo wręcz mistyczny, co zbliża refleksję Schellinga do podobnych pomysłów Schleiermachera, opisanych na przykład w jego słynnych *Mowach o religii*. Jest to zarazem ujęcie dalekie zarówno od Kantowskiej zmysłowej naoczności, jak też od stosowanej przez samego Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentnego* (1800) kategorii oglądu wytwórczego, bardziej zgodnej z duchem rozumienia tego pojęcia w filozofii transcendentnej. Ów intuicyjny ogląd absolutu, omawiany przez Schellinga we wspomnianym już *Liście VIII*, jest przez niego określany wprost jako „powrót do boskości, praźródła wszelkiej egzystencji, zjednoczenie z absolutem, unicestwienie samego siebie”. Ogląd ów jest czysto intelektualnym, „najbardziej wewnętrznym, najbardziej własnym doświadczeniem, od którego zależy wszystko, co wiemy o ponadzmysłowym świecie i w co wierzymy. Ten ogląd przekonuje nas przede wszystkim, że coś jest we właściwym sensie, podczas gdy wszystko inne, na co przenosimy tamto słowo, tylko się przejawia”. Jest on ponadto różny „od wszelkiej zmysłowej naoczności” i w tym sensie może być traktowany jako rodzaj bezpośredniego doświadczenia samego siebie, a więc doświadczenia „wyłonionego samo-

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 1, s. 136.

dzielnie i niezależnego od wszelkiej obiektywnej przyczynowości”⁵, czegoś w rodzaju Kartezjańskiego *prius*, utożsamianego przez Schellinga także z Fichteańskim aktem jaźniotwórczym, w którym *ego* ustanawia samo siebie mocą własnej wolności. Ogląd ów, stanowiący zatem niejako kwintesencję absolutnej wolności, przenosi nas po prostu poza przyczynowość empiryczną, a wobec tego umożliwia filozofowi nie dający się zmediatyzować w języku wgląd w przyczynowość absolutną, intuicyjny obraz samego bytu, w którym zatracają się logiczne przeciwieństwa właściwe światu zmysłowemu i który może być traktowany jako wobec tych przeciwieństw indyferentny albo też po prostu jako ich niezróżnicowanie, czyli indyferencja. Jest to zarazem indyferencja treściowa i formalna (także indyferencja treści i formy): wolności i konieczności, dobra i zła, dogmatyzmu i krytycyzmu, przedmiotu i podmiotu. Schelling powołuje się tutaj na myśl Spinozy, którego *Etykę* uważa za wyraz takiego właśnie zobiektywizowanego oglądu samego siebie. Wedle tej wykładni „ogładające bycie sobą jest tożsame z byciem oglądanym [...] Nie my jesteśmy zagubieni w oglądzie obiektywnego świata, ale on ztraca się w naszym oglądzie”⁶. W ten sposób empiryczne, jak też transcendentalne *ego* filozofa ztraca się w oglądzie absolutu, który jest też oglądem uniwersum – filozof staje się tutaj zaledwie medium albo przekąźnikiem treści o nadprzyrodzonym, mistycznym charakterze, niedostępnej zwyczajnemu, empirycznemu poznaniu, zamkniętemu w ramach kategorii czasu i przestrzeni, w schemacie podmiot-przedmiot. Gdybyśmy użyli tutaj terminologii Schopenhauera, moglibyśmy powiedzieć, iż w oglądzie takim owo empiryczne *ego* niejako transcenduje samo siebie, stając się tożsame z jakimś absolutnym podmiotem, który przed-stawia sobie jakiś absolutny przedmiot-korelat, a więc świat, choć idąc za panteistyczną intuicją Spinozy, Schelling nie wyciąga takiego wniosku. Zauważa on natomiast, iż u Spinozy przeważa moment obiektywny, czyli przedmiotowy, a więc oglądający staje się tożsamy z absolutem, czyli oglądanym przez siebie absolutnym przedmiotem, choć można by też sobie wyobrazić sy-

⁵ F.W.J. Schelling, [*Ogląd intelektualny i absolut*], przeł. K. Krzemieniowa, [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, s. 160–161.

⁶ *Ibidem*, s. 162.

tuację, w której to absolut stawałby się tożsamy z oglądającym podmiotem, a co za tym idzie, doznawałby pełnej subiektywizacji. Sam Schelling, o czym już wyżej wspominałam, postuluje natomiast zniesienie kategorii podmiot-przedmiot w odniesieniu do takiego absolutnego bytu, a także do doświadczenia oglądu owego bytu. Postulat ów rozwinięty później w powstałym w 1801 roku systemie tożsamości, którego jedną z podstawowych inspiracji pozostaje właśnie panteistyczna filozofia Spinozy. Można by tutaj powiedzieć, iż w filozofii tożsamości w odniesieniu do kategorii oglądu Schelling uzgadnia niejako pewne aspekty swego stanowiska z *Listów filozoficznych* (1795) oraz z zamykającego okres transcendentalny *Systemu idealizmu transcendentalnego* (1800). Zachowana bowiem zostaje obecna w dziele systemowym hierarchia bytów, ale filozof zrywa tutaj z wszelkimi próbami opisu procesu stawania się świata – czy to na drodze reakcyjnej (woluntarystycznej), czy też deterministycznej (emanatystycznej). Byty są i są traktowane jako dane, podobnie zresztą absolut, którego są one przejawem w świecie empirycznym (tzn. odbitym). Schelling wyróżnia zatem dwa porządki ontologiczne – autonomiczny porządek bytu absolutnego oraz zależny od niego na mocy partycypacji i przejawiania się porządek bytów empirycznych, co zbliża tę koncepcję do tradycyjnie pojmowanego platonizmu, aczkolwiek pewne jej aspekty daje się zaobserwować także i wcześniej, na przykład w cytowanym przeze mnie powyżej fragmencie *Listu VIII*, gdzie próbując oddać istotę doświadczenia zwanego oglądem intelektualnym, filozof zauważa: „Ten ogląd przekonuje nas przede wszystkim, że coś jest we właściwym sensie, podczas gdy wszystko inne, na co przenosimy tamto słowo, tylko się przejawia”⁷. Principium albo zasadą systemu jest, jak pisze Ryszard Panasiuk, „dany podmiotowi filozofującemu w intuicji intelektualnej [*intellektuelle Anschauung*] absolut jako jedyny byt samoistny, istniejący z konieczności, byt tożsamy ze sobą, pozaczasowy (wieczny), nieskończony”⁸, wszakże ów filozofujący podmiot w konstrukcji

⁷ *Op. cit.*, s. 161.

⁸ R. Panasiuk, *Spinoza redivivus. Schellinga próba zbudowania metafizyki absolutu*, [w:] idem, *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII–XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 81.

tej pozostaje zaledwie – niejako w zgodzie z perspektywą zarysowaną w *Liście VIII* – medium, poprzez które manifestuje się absolut albo byt.

Ogląd intelektualny jest wglądem w samą najgłębszą istotę absolutnej rzeczywistości, która – przynajmniej w pierwszym okresie Schellingiańskiej refleksji, jaki zamyka rozprawa *Philosophie und Religion* z 1804 roku – ma względnie „racjonalny” charakter. Oznacza to, iż powinna być ona rozważana jako rzeczywistość intelligibilna w platońskim tego słowa sensie, jako coś w rodzaju principium systemu wiedzy, to znaczy na przykład poprzez odniesienie do samoustanawiającej się jaźni Fichtego. Począwszy od napisanej w 1795 roku rozprawy *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* Schelling używa terminu „absolutne Ja” na określenie zasady swego systemu. Nie jest ono jednak bynajmniej tożsame z podmiotem transcendentalnym, jako że samo jest raczej jakimś bytem, absolutną identycznością formy i treści, principium zarówno bytu, jak też myślenia.

Inaczej mówiąc, mamy tutaj do czynienia nie tyle z absolutnym podmiotem, ile z indyferencją podmiotu i przedmiotu. Oznacza to, iż zasada Schellingiańskiego systemu zawiera potencjalnie wszystko, całą rzeczywistość, cały byt, jakkolwiek jako czystą możliwość, którą musi się dopiero zaktualizować i którą można z niej stopniowo wyprowadzić. Zasada ta zatem nie jest tak naprawdę tym samym, co byt, lecz czymś innym i czymś więcej niż jakikolwiek dający się pomyśleć byt. Przede wszystkim jako to, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*), poprzedza ona i warunkuje wszelkie określenia, które pozwalają nazwać coś bytem albo wyróżnić coś jako byt. Jest to więc raczej – zgodnie z terminologią samego Schellinga – absolut, a więc jakiś rodzaj najwyższej rzeczywistości, pod pewnymi względami dającej się niewątpliwie uzgodnić z bytem, o ile przez pojęcie to rozumie się na przykład „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane”, albo jakieś najszersze odniesienie, jakąś najwyższą, niedającą się już do niczego zredukować zasadę etc. W istocie rzeczy jest to pytanie o absolutną wolność jako o substancję systemu Schellinga. Przez to zaś problem absolutu powinien być rozumiany w kontekście pojęcia absolutnego ducha jako swego rodzaju principium całej filozofii transcendentalnej. Absolutne Ja nie jest tożsame z podmiotem transcenden-

talnym, ponieważ jest ono czymś więcej niż podmiot – jest bowiem jaźnią, to znaczy duchem. W tym zaś sensie nie tylko poprzedza ono wszelki byt, lecz także zawiera w sobie niewątpliwie element czegoś, co z punktu widzenia dowolnego rzeczywiście istniejącego bytu jest nicością. Stąd też „ostateczna podstawa jego myślenia polega na faktycznej otchłani, na braku podstawy. Dlatego wychodzi on od absolutnej faktyczności: »istnieje Bóg«. To ujęcie polega jednak na założeniu: skoro istnieje byt”⁹.

Problem nicości w odniesieniu do absolutu można rozpatrywać w dwojaki sposób. Z jednej strony, biorąc pod uwagę podział na absolut i to, co skończone (*scil.* świat zjawisk), trzeba powiedzieć, iż z punktu widzenia absolutu rzeczywistość fenomenalna jest czystą nicością. Jednakże z punktu widzenia owej rzeczywistości to absolut z kolei jest taką właśnie nicością. Te dwa obszary dzieli zatem przepaść, którą Schelling chce ominąć za pomocą teorii oglądu intelektualnego. Jeśli bowiem dla dowolnego ja empirycznego absolut jest nicością, to w jaki sposób ma się dokonać jego poznanie, do którego dąży filozof? Zważywszy, iż jest to przejście z porządku konieczności i tego, co uwarunkowane, co poznajemy w czasie, przestrzeni i przyczynowości, do tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*) i co stanowi całkowite zaprzeczenie jakiegokolwiek znanego porządku, a w tym sensie także negację całej zjawiskowej rzeczywistości, poznanie takie może się dokonać jedynie na drodze *quasi*-mistycznej, to znaczy na przykład poprzez ogląd.

Z drugiej strony element nicości jest w jakimś stopniu częścią samej najgłębszej struktury absolutu. Schelling powie, że tym, co najbardziej źródłowe i co poprzedza wszelki byt, jest duchowa wolność, jaka stanowi coś w rodzaju – jak chce Marc Maesschalck – substancji tej filozofii. Wolność ta jest zawsze czymś innym niż wszelkie jej potencjalne albo aktualne określenia. Jest to zatem wolność absolutna,

⁹ J. Yorikawa, „Dlaczego nie istnieje nicość?” *Konfrontacja filozofii Schellinga z rozumieniem „nicości” w filozofii japońskiej*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. IX: *Schelling a filozofia japońska*, Zakład Teorii Poznania. Filia Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1997, s. 108.

a w tym znaczeniu nie utożsamia się ani z żadnym bytem, ani z podmiotem albo przedmiotem, ani też nawet z indyferencją tych określeń. W *Systemie idealizmu transcendentального* z 1800 roku Schelling wprowadzi rozróżnienie dwóch typów aktywności jako swego rodzaju najbardziej źródłowych założeń dedukcji transcendentальной. Są to 1) aktywność realna, przedmiotowa, podlegająca ograniczeniu oraz 2) aktywność idealna, podmiotowa, nie dająca się ograniczać i utożsamiana z „tendencją do oglądania siebie”, to znaczy swojego własnego dążenia¹⁰. Pierwotnie obydwie ustanowione są jako „jednakowo nieskończone”. Jednakże aktywność realna stopniowo całkowicie przechodzi w przedmiot (oglądu), a tym samym pozostaje w nim związana, tak że *de facto* przestaje być aktywnością. Aktywność idealna natomiast jest przez Schellinga definiowana jako dążność z istoty swej niedająca się ograniczać, a więc wolna, jako nieskończone dążenie, pod jakimś względem stanowiące jedno z substancjalną, absolutną wolnością. Wynika z tego, iż to, co najbardziej źródłowe w Schellingiańskiej refleksji, nie jest bytem, ponieważ nie ma charakteru obiektywnego, przedmiotowego. Jest to najbardziej zgodne z podstawowymi założeniami metodologii transcendentальной Schellinga, przedstawionymi w dziele systemowym z 1800 roku. Owa źródłowa aktywność musi się dopiero zobiektywizować, ograniczyć, inaczej mówiąc – wyłonić z siebie jakiś byt na drodze tzw. oglądu wytwórczego. Oznacza to, iż w punkcie wyjścia jest ona raczej czystą dążnością albo układem sił, lecz przez to także nie jest niczym określonym, a tym samym poniekąd właśnie nie jest niczym. Nie należy z tego wyciągać wniosku, iż jest nicością, lecz bez wątpienia można przyjąć nieco bardziej umiarkowany wniosek, iż zawiera element nicości albo niebytu. Byt ma dopiero powstać, sama zaś źródłowa, absolutna wolność to czyste dążenie w nieskończoność, w którym znajdujemy zbyt wiele pierwiastków nieokreśloności i potencjalności, aby można było o niej myśleć w kategoriach bytu, który niejako *ex definitione* jest czymś – w domyśle: określonym, tym, a nie innym etc.

Mamy tutaj w istocie rzeczy do czynienia z pewnym paradoksem, ponieważ źródłowa wolność jako substancja Schellingiańskiej filozofii

¹⁰ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 83.

fii stanowi nie tylko najwłaściwszy punkt odniesienia dla całego wyłonionego na drodze oglądu wytwórczego, aktualnie istniejącego bytu, ale sama poniekąd jest tym, co istnieje w najwłaściwszym tego słowa sensie. To, co intelligibilne, ma tutaj jednakże nader specyficzny charakter, jakże odmienny od najwyższego Dobra albo Jedna Platona oraz poglądów znamienych dla wszelkiego typu idealizmu. Przede wszystkim zatem jest to dążenie, aktywność, a więc coś z istoty rzeczy nieokreślonego i nieuchwytnego, czego tak naprawdę nie można nawet kontemplować w żadnym oglądzie, gdyż wymyka się ono wszelkiemu pojmowaniu. Jest to zatem podmiotowość albo subiektywność w stanie czystym, poprzedzająca wszelkie atrybuty i predykaty i wobec tego niezwiązana żadnym określeniem. Platońska idea najwyższego Dobra posiada najwięcej bytu, wszelkie zaś pozostałe byty istnieją poprzez partycypację w niej. Podobnie Jedno Plotyna udziela się albo emanuje, dzięki czemu może istnieć wyłoniona z niego i całkowicie od niego zależna rzeczywistość. Tymczasem źródłowa wolność Schellinga, aczkolwiek zajmuje w tym systemie to miejsce, które w klasycznym idealizmie przysługiwało jakiemuś, mówiąc najogólniej, *summum bonum*, jest niejako zaprzeczeniem takiego „jednego, pełnego, sytego i wiekuistego” bytu, to znaczy tego, co skłonni jesteśmy postrzegać jako byt. Jest to bowiem coś, co istnieje nie istniejąc, będąc w ciągłym ruchu, uciekając od jakiegokolwiek stałości czy stabilności, a także określoności i nadmiaru albo udzielającej się pełni kojarzonych zazwyczaj z najwyższą, prawdziwą rzeczywistością.

Jest to zatem tak naprawdę kwintesencja romantycznego poglądu na świat, w którym inteligencja oraz myśl zyskują przewagę nad hierarchią, porządkiem i stabilnością starego świata. Inspiracja Schellinga jest tutaj całkowicie – mówiąc w kategoriach politycznych – liberalna, wolnościowa, być może nawet libertariańska i anarchistyczna. Ów absolutny podmiot to po prostu „osobowość w kosmicznej ekspansji”, a więc byt, który w istocie rzeczy niewiele ma wspólnego z jakimś dobrze osadzonym i dobrze zdefiniowanym najwyższym Dobrem ani też z Bogiem jako *summum bonum* albo „to, ponad co nic większego nie może być pomyślane” i o czym można mówić tylko w samych superlatywach etc. Już samo definiowanie substancji-źródłowości jako absolutnej wolności wprowadza pewnego rodzaju nihilizm, jako że – wzięwszy pod uwagę

charakter punktu wyjścia albo principium systemu – byt, który ostatecznie powstaje, mógłby równie dobrze nie zostać wyłoniony. Absolutna wolność wszystkiego dokonuje bowiem na zasadzie całkowitego braku determinacji. Byt jest, świat istnieje, lecz mogłoby go nie być, ponieważ u źródeł jego istnienia tkwi nie konieczność, lecz wolność, która zdecydowała o jego powstaniu¹¹. W omawianym w niniejszym rozdziale okresie transcendentálním Schelling przyjmuje w odniesieniu do tego problemu rozwiązania Fichteańskie, z tym, że – jak pisze Piotr Dehnel – „idzie dalej niż Fichte”, przekraczając transcendentálną teorię świadomości w kierunku swoistej transcendentálnej ontologii. Inaczej mówiąc, absolutna wolność nie jest dla niego wyłącznie prafaktem, pierwszą czynnością samoustanawiającej się samowiedzy, lecz jakimś rodzajem substancji albo bytu. „W schellingiańskiej konstrukcji filozoficznej »nie-skończone Ja« nabiera od samego początku charakteru transrefleksyjnej tożsamości jako absolutnego źródła samowiedzy i świata. Absolut staje się więc bytem leżącym ponad relacją przedmiotowo-podmiotową”¹². Stąd też, jak pisze Barbara Loer, „nieuwarunkowana jedność absolutu jest dana przed wszelkim podziałem na dające się warunkować podmioty i uwarunkowane przedmioty”¹³. Jednakże jedność ta – przynajmniej w okresie filozofii transcendentálnej – ma za podstawę i swoistą praformę Fichteańską jedność samowiedzy, co oznacza, iż zgodnie z najlepszymi wzorcami romantycznego idealizmu ciąży ku jakiemuś wyobrażeniu absolutnej subiektywności, która miałaby stanowić substancję całej rzeczywistości. Jest to jednakże jaźń absolutna, której nie należy mylić z dowolnym Ja empirycznym.

Barbara Loer oraz Piotr Dehnel wskazują dość jednoznacznie na dużą zależność schellingiańskiej koncepcji od filozofii Fichtego. Ab-

¹¹ Jest to teza, która staje się dobrze widoczna zwłaszcza w późnej filozofii Schellinga. Na przykład w wykładach z *Filozofii objawienia* Schelling bardzo silnie podkreśla, iż filozof powinien zachować swobodę w stosunku do przyszłego bytu, to znaczy pomyśleć go jako przyszły i „uchronić przed ślepym przejściem w byt” etc. F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 60.

¹² P. Dehnel, *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 26, 31.

¹³ B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, s. 152.

solutne Ja jest ustanawiane jako absolutna identyczność przed wszelkim podziałem na to, co subiektywne, i to, co obiektywne jako to, co nieuwarunkowane, to znaczy jako to, co intelligibilne i co pozostaje oddzielone od obszaru tego, co uwarunkowane, do którego należą zarówno empiryczne podmioty, jak też wszystko to, co skończone. Zostaje tutaj zatem zachowany Fichteński schemat samoustanawiającej się jaźni, która jest zarazem aktem samowiedzy, choć punkt widzenia Schellinga od samego początku cechuje tendencja w większym stopniu – jeśli wolno tak powiedzieć – metafizyczna. Ja jest bowiem wprawdzie absolutną subiektywnością, lecz jest jednocześnie Ja absolutnym, to znaczy bytem, którego absolutność wyraża zdanie „Ja jestem Ja”. Musi być ono zatem od razu ustanowione jako źródłowa indyferencja oraz identyczność podmiotu i przedmiotu, aktywności idealnej oraz aktywności realnej, i to nawet jeśli założymy pewien prymat tego, co idealne, co nigdy nie może być związane w żadnym przedmiocie. W ten sposób zaś Schelling nie tylko wyraźnie oddziela obszar tego, co intelligibilne, jak czyni to Fichte w swojej Teorii Wiedzy, lecz przyjmuje także pewien rodzaj opisowej i – jeśli wolno tak powiedzieć – niekrytycznej metafizyki, w której zakłada istnienie absolutnego bytu, a ponadto jest też przeświadczony, iż może ten byt przynajmniej w jakimś stopniu poznać. Oznacza to, iż Schelling przyjmuje tutaj krytyczny punkt widzenia jako kontynuator transcendentalizmu Kanta i Fichtego, lecz jego refleksja nie jest wcale filozofią krytyczną, jakkolwiek wykorzystuje niewątpliwie jej elementy.

Stąd też schellingiańskie Ja absolutne nie sprowadza się na przykład – jak u Fichtego – do czystego samostanowienia, w którym wyraża się absolutna wolność. Jaźń ta ma niewątpliwie charakter intelligibilny, jest tym, co nie uwarunkowane (*das Unbedingte*), lecz jest to byt, który Schelling nieodmiennie postrzega w kategoriach niezróżnicowania opozycyjnych pierwiastków, na przykład tego, co idealne, i tego, co realne. Tak więc jest to subiektywność bardzo szczególnego rodzaju, zawsze występująca w indyferencji z tym, co przedmiotowe, a w związku z tym łącząca w sobie wolność i konieczność, i to nawet jeśli wolność (aktywność niezwiązana) ma tutaj pewien prymat. Inaczej mówiąc, nie jest to owo całkowicie idealistycznie pojmowane Ja Fichtego, któremu przeciwstawione zostaje Nie-Ja, czyli przedmiot al-

bo wszystko to, co się z Ja nie utożsamia, nie godzi, nie zawiera się w pojęciu podmiotu, jakie tworzy filozofia. Schelling uczynił zasadą systemu źródłową indyferencję $Ja=Ja$, a więc podmiot bardzo specyficznego typu, pozostający w najbardziej istotnym związku z przedmiotem, reprezentowanym w przytoczonej formule przez drugi człon zdania. Jest to podmiot wzmocniony, spotencjalizowany, podmiot, który ma tendencję do tego, aby utożsamiać się z całą przedmiotową rzeczywistością i traktować ją jako coś najbardziej zgodnego z jaźnią, już źródłowo w niej zawartego, bynajmniej zaś nie definiowanego w kategoriach innobytu. Inaczej mówiąc, jest to to, co inne, to znaczy przedmiot, ale owa inność *ex definitione* oznacza tożsamość, daje się sprowadzić do jednej zasady, która wyczerpująco opisuje całą rzeczywistość. Jak zauważa Manfred Frank, „dla Schellinga przyroda [*scil.* to, co realne – *K.F.*] nie jest czymś, co jest inne od ducha [*das Andere des Geistes*] – jeśli przez ducha rozumie się absolutną tożsamość tego, co realne, i tego, co idealne – lecz tylko czymś Innym [*das Andere*] [w] pewnej w z g l ę d n e j różnicy wobec podmiotu, która zawsze już jest przeniknięta przez a b s o l u t n ą tożsamość”¹⁴.

W ten sposób osiąga się jednocześnie dwie rzeczy. Z jednej strony bowiem idealistyczny punkt widzenia zostaje niejako wzmocniony, jako że cały ciężar bytu spada na owo Ja, w którym zawiera się tak naprawdę wszystko, całość obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Z drugiej strony wszakże Ja, które przyjęto jako zasadę idealistycznego systemu, traci w ten sposób czysto idealny charakter i musi ową rzeczywistość podjąć i zaakceptować, nie zaś uciekać od niej, jak to dzieje się u Fichtego. Musi ono na przykład włączyć w obręb siebie także i to, co w tradycyjnej definicji podmiotowości uważano za obce noumenowi, to znaczy konieczność i granicę. Inaczej mówiąc, musi uczynić to, co jest mu przeciwne, to, w czym znajduje swój kres i śmierć, częścią samego siebie.

Należy teraz dokonać pewnego rozróżnienia, które jest niezbędne dla właściwego zrozumienia koncepcji Schellinga. Chodzi mi mianowicie o kwestię wolności i konieczności w absoulucie oraz w świecie zja-

¹⁴ M. Frank, *Tożsamość i podmiotowość*, [w:] idem, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, s. 86.

wisk. Zagadnienie to podkreśla w swojej interpretacji wczesnej filozofii Schellinga Barbara Loer. Otóż pojęcia te mają, rzecz jasna, pewien jednoznaczny sens w całym systemie filozofii transcendentальной, zbieżny z ich pojmowaniem w idealizmie niemieckim, na przykład u Kanta i Fichtego. Tak zatem przyrodę cechuje konieczność, natomiast duch albo jaźń, jako obszar tego, co noumenalne, jest dla Schellinga wolna. Jednakże – zgodnie z interpretacją Loer – czym innym są wolność i konieczność w samym absolutie, a co innego oznaczają w świecie zjawisk. Problem ten zdaniem wspomnianej autorki pozostaje zależny od pytania o to, w jaki sposób można wywieść z absolutu rzeczy skończone oraz partykularne inteligencje. Wkraczamy tutaj na obszar czegoś, co nazywa ona przekształceniem teoretycznego pytania o strukturę absolutu jako takiego w praktyczny postulat autonomii działających podmiotów. Tak naprawdę zatem kwestia wywiedzenia rzeczy skończonych z absolutu jest zredukowana do problemu wolności naszej istoty, a więc z jednej strony zostaje przekształcona w pytanie o to, w jaki sposób „my występujemy z absolutu”, z drugiej strony zaś w pytanie o „absolutną wolność naszej istoty, a więc o siłę, zgodnie z którą Ja w nas nie może stać się rzeczą, wobec której możliwe jest tylko czyisto przedmiotowe określenie”¹⁵.

Loer zauważa, iż wstępne ujmowanie absolutu w kategoriach źródłowego niezróżnicowania wolności i konieczności odnosi się tylko do samego absolutnego bytu. Inaczej mówiąc, absolutna wolność i absolutna konieczność są tym samym, ale tylko „w sferze, w której nie została założona żadna świadomość ani też jedność świadomości, czyli osobowość”¹⁶. Wynika z tego, iż absolut w sobie oraz jego właściwe Ja musi dopiero zostać urzeczywistnione drogą kolejnych ograniczeń (obiektywizacji) pierwotnej aktywności. Mamy tutaj zatem do czynienia z bardzo w gruncie rzeczy heglowskim schematem rozumowania, jakkolwiek przedstawiona interpretacja dotyczy dzieła, które zostało napisane dwanaście lat wcześniej niż *Fenomenologia ducha*. Chodzi mianowicie o *Listy o dogmatyzmie i krytycyzmie* z 1795 roku, na które powołuje się sama Loer. Inaczej mówiąc, w owych wczesnych

¹⁵ B. Loer, *op. cit.*, s. 156.

¹⁶ *Ibidem*, s. 157.

pracach z okresu transcendentalnego Schelling – podobnie jak uczyni to później Hegel – kładzie większy nacisk na procesualne pojmowanie bytu. Absolut jako taki, to znaczy źródłowe niezróżnicowanie opozycyjnych pierwiastków, jest tutaj traktowany jako coś w rodzaju punktu wyjścia procesu, do którego wszakże nie sprowadza się wcale rzeczywistość ani też prawda, jaka ma się dopiero zrealizować poprzez obiektywizację absolutnego Ja, następującą stopniowo i mającą kolejne fazy-etapy (epoki). Jest to w istocie rzeczy bardzo racjonalistyczny punkt widzenia, jaki nie ogranicza się do przyznawania statusu rzeczywistości absolutnemu bytowi, lecz domaga się rozpatrywania owego bytu łącznie z jego przedmiotowymi, zewnętrznymi manifestacjami, w których także wyraża się jego istota i poprzez które ujawniają się zawarte w nim potencjalnie cechy i wartości. Pogląd ten wszakże w wypadku Schellinga nie ma charakteru tak radykalnego, jak w idealizmie typu heglowskiego, jako że absolut pozostaje zawsze bytem na swój sposób odłączonym, poznawalnym jako taki tylko na drodze oglądu intelektualnego i do pewnego stopnia – jako to, co nieuwarunkowane – całkowicie niezależnym od swoich manifestacji.

Stąd też, jak pisze Loer powołując się na wspomniany wyżej tekst Schellinga, absolutna identyczność „jest raczej wolnością”, ponieważ absolut działa mocą „wewnętrznej konieczności własnej istoty”, to znaczy „założeń własnego bytu” i jako taki jest „nieuwarunkowanym samoustanawianiem się”. W tym zaś sensie nie ma on nic wspólnego z koniecznością albo przyczynowością empiryczną, a tym bardziej nie jest tej przyczynowości poddany. Oznacza to, iż absolutna konieczność jest tożsama z własną, immanentną przyczynowością, a w tym sensie jest także najwyższą wolnością, to znaczy zdolnością do określania albo determinowania siebie. Wszystko to dotyczy jednakże bytu pojmowanego w najbardziej intelligibilnym sensie oraz rządzących nim praw, jakie wszakże niewiele mają wspólnego z tym, co nazywamy prawem moralnym. Inaczej mówiąc, absolutne Ja nie jest podmiotem w kantowskim znaczeniu tego słowa. Tutaj właśnie lepiej niż gdzie indziej ujawnia się jego charakter jako bytu albo, jak pisze Piotr Dehnel, „»absolutnej siły«, która nie zna prawa moralnego”¹⁷. Jest to bowiem siła

¹⁷ P. Dehnel, *op. cit.*, s. 35.

kosmiczna i stwórcza, która powołała do istnienia świat oraz człowieka i której Schelling nie sprowadza bynajmniej, wzorem swoich poprzedników-idealistów, ani do postrzeżenia, jak Berkeley, ani nawet do czystej woli, jak Fichte. Inaczej mówiąc, idealizm transcendentalny Schellinga ma charakter w większym stopniu dogmatyczny, co ujawnia się już od samego początku na przykład w fascynacji filozofią przyrody i w dążeniu do przedstawienia własnego systemu w porządku pojęciowym (tzw. dedukcja w szeregu idealnym) oraz rzeczywistym (tzw. dedukcja w szeregu realnym). Stąd też także i zasada tego systemu (principium dedukcji) nie sprowadza się bynajmniej do pojęcia. Jest to, jak pisałam o tym wyżej, Ja absolutne, to znaczy tożsamość $Ja=Ja$, źródłowa indyferencja wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne.

Wynika z tego, iż w samym sformułowaniu zasady dedukcji systemu zawarty został element, który jest czymś więcej niż każde dowolne, dające się pomyśleć pojęcie i który przesuwa uwagę czytelnika-interpretatora w kierunku bytu-absolutu, jakiego reprezentantem jest owa zasada. Tak więc, jakkolwiek pozornie zachowany zostaje tutaj idealistyczny schemat myślowy, to znaczy wzorzec dedukcji transcendentalnej wywodzący się od Kanta oraz Fichteańskiej Teorii Wiedzy, w rzeczywistości Schelling umieszcza w centrum swego rozumowania nie pojęcie, lecz byt, wobec którego nie sposób stosować dialektycznej metodologii, słusznej jedynie w obrębie filozofii czysto negatywnej i krytycznej. Dlatego właśnie Piotr Dehnel, cytując Schellinga, podkreśla, iż absolutem rządzi „prawo bytu”, jakie sam filozof utożsamia raczej z prawem natury niż z przyczynowością wolności¹⁸. Rzecz jasna, owa naturalna konieczność powinna być rozważana w odniesieniu do samego bytu, nie zaś do świata zjawisk, to znaczy do tego, co uwarunkowane i co rozgrywa się w czasie i przestrzeni. Trzeba tutaj zatem wziąć pod uwagę tezę Barbary Loer, o której pisałam wyżej, iż co innego oznaczają wolność i konieczność w rzeczywistości empirycznej, a czym innym są one w absolicie.

Jest to cała złożona koncepcja, częściowo już omówiona przeze mnie wcześniej. Absolut oraz rządzące nim prawa nie mogą być w żadnym wypadku rozpatrywane w sensie czysto racjonalnym albo

¹⁸ *Ibidem.*

podmiotowym. Jest to bowiem byt w najmocniejszym tego słowa sensie, to znaczy indyferencja podmiotu i przedmiotu, tego, co idealne, i tego, co realne, wolności i konieczności. Jednakże wszystkie owe wartości w samym absolutie także mają absolutny charakter i powinny być rozważane tylko i wyłącznie w odniesieniu do najwyższego bytu. Inaczej mówiąc, zarówno wolność, jak też konieczność, a także natura mają tutaj dogłębnie odmienne znaczenie niż w świecie zjawisk, gdzie występują w czasowo-przestrzennych uwarunkowaniach i przysługują poszczególnym, partykularnym bytom. Podobnie jak Ja absolutne nie utożsamia się bynajmniej z żadnym ja empirycznym, także i absolutna wolność oraz absolutna konieczność nie są tożsame na przykład z wolnością jednostki w świecie zjawisk ani też z koniecznością empiryczną, której jednostka ta jest w owym świecie poddana. Także i prawo natury albo prawo bytu odnosi się tutaj raczej do całego bytu, nie zaś do praw rządzących przemianami przyrody widzialnej. Inaczej mówiąc, takie prawo jako w najwyższym stopniu intelligibilne nie mogłoby zainteresować na przykład biologa albo fizyka. Podobnie natura w absolutie (*scil.* to, co absolutnie realne) nie redukuje się do takiej koncepcji rzeczywistości, jaką przyjmują nauki empiryczne.

Schellingowi, który posiadał także wykształcenie w zakresie nauk przyrodniczych, chodzi bowiem raczej o metafizyczne pojęcie natury. Jest to zatem w większym stopniu przyroda niewidzialna i tworząca (*natura naturans*), o jakiej pisałam szerzej w pierwszym rozdziale, a więc niewidzialne siły stwórcze, jakie powołały do istnienia wszechświat i stanowią najgłębszą istotę całej rzeczywistości empirycznej. W tym właśnie sensie są one prawami bytu, przedmiotowej, obiektywnie istniejącej rzeczywistości. Ja jako zasada filozofii transcendentalnej Schellinga jest zgodnie z przytoczonym wyżej określeniem Dehnela „absolutną siłą, która nie zna prawa moralnego”, albo „prawem bytu”, utożsamianym z „prawem natury”. W istocie rzeczy chodzi tutaj o absolutne Ja w jego aspekcie kosmicznym i stwórczym, to znaczy o prawa procesu kreacji, jakie w *Systemie idealizmu transcendentalnego* przedstawione zostały w koncepcji tzw. oglądu wytwórczego.

Ja absolutne w procesie obiektywizacji, to znaczy stawania się światem, pozostaje jednocześnie najdoskonalej wolne, lecz zarazem

jest to proces w najwyższym stopniu konieczny, rządzący się swoimi własnymi, immanentnymi prawami. Tak więc zarówno w samym absolutie, jak też w przebiegu całego procesu mamy do czynienia ze swoistym połączeniem albo, jak pisze Schelling, z indyferencją wolności i konieczności. O ile jednak w samym absolutie jest to zupełne niezróżnicowanie opozycyjnych pierwiastków, o tyle w przebiegu procesu występują one aktualnie, to znaczy rzeczywiście i zostają tym samym wyróżnione ze źródłowego niezróżnicowania, określając i warunkując się wzajemnie. Tak zatem Schelling przyjmuje, iż „historia jest nigdy nie dochodzącym do końca objawieniem [...] absolutu”¹⁹, lecz jednocześnie zakłada, iż zostaje w niej uzgodniona najwyższa (*scil.* absolutna) wolność z najwyższą (*scil.* absolutną) koniecznością, i to w takim sensie, iż „Wolność ma być koniecznością, konieczność wolnością”²⁰. Jest to sprzeczność, jakkolwiek – biorąc pod uwagę założenie filozofii Schellinga – tylko z pozoru, to znaczy dla kogoś, kto uwzględnia wyłącznie czysto empiryczny, jednostkowy oraz ludzki punkt widzenia. Takie pojmowanie tego zagadnienia byłoby nie do przyjęcia na przykład dla Kanta, który bardzo radykalnie oddziela sferę zjawisk i to, co noumenalne, umieszczając państwo celów (państwo wolnych duchów) w świecie intelligibilnym. Schellingowi chodzi jednakże o coś innego. Przede wszystkim jego filozofia nie ma, jak była o tym mowa wyżej, czysto krytycznego charakteru, lecz zakłada uzgodnienie ze sobą krytycznego i dogmatycznego punktu widzenia oraz – co bardzo istotne – jest systemem dość jednoznacznie metafizycznym, przyjmującym jako pewniki i aksjomaty określone założenia dotyczące absolutnego bytu. Przez to zaś zmienia się także wyobrażenie samego świata intelligibilnego, a więc tego, co noumenalne. Schelling przyjmuje – jeśli wolno tak powiedzieć – nieco bardziej ogólny punkt widzenia, jako że szuka odpowiedzi na zgoła inne pytania niż Kant. Nie chodzi mu bowiem bynajmniej o krytykę ludzkich władz poznawczych, co pozwala mu przyjąć principium, które nie ma charakteru czysto podmiotowego. Mówiąc najogólniej, Schelling chce zrozumieć i wytłumaczyć rzeczywistość jako taką, na przykład istnienie świata, a także – co jest

¹⁹ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 337.

²⁰ *Ibidem*, s. 325.

jednym z ważniejszych zagadnień tej filozofii – to, w jaki sposób wywieść rzeczywistość skończoną z absolutu. Są to zatem pytania, które z konieczności wymagają od filozofa wyjścia poza czysto podmiotowy punkt widzenia i szukania odpowiedzi o charakterze przynajmniej w jakimś stopniu – jeśli wolno tak powiedzieć – obiektywnym, to znaczy ważnym nie tylko powszechnie, ale także przedmiotowo. Chce on bowiem zrozumieć i wyjaśnić rzeczywistość przedmiotową, to znaczy to, w czym zobiektywizował się duch absolutny, a więc naturę, dzieje oraz sztukę. Jeśli zaś to, co przedmiotowe, to znaczy świat zjawisk jest tylko wyrazem, uzewnętrznieniem albo obiektywizacją nieskończonego dążenia absolutnego Ja, to w obydwóch tych obszarach powinniśmy odnaleźć te same albo podobne zasady i typy aktywności.

System Schellinga ma charakter do pewnego stopnia panteistyczny i jest to jedna z głównych i podstawowych rozbieżności z Kantem. Inspiracją dla Schellinga była niewątpliwie filozofia Spinozy, z której zaczerpnął pojęcia źródłowej tożsamości bytu i wiedzy, natury i ducha. Taka tożsamość byłaby tak naprawdę nie do pomyślenia w systemie typu kantowskiego, w którym te dwa obszary rozróżnia się w najbardziej radykalny sposób. Schelling zaś przyjmuje dwa typy zasad oraz dwa typy aktywności już w obrębie samego absolutu, gdzie trwają one w pierwotnej indyferencji. Podobnie także proces obiektywizacji Ja absolutnego jest wynikiem współgrania tych dwóch aktywności, co oznacza, iż wszelki byt powstaje poprzez ich współdziałanie. W tym zaś sensie ten, kto chciałby zrozumieć prawa rządzące samym bytem, sposób, w jaki byt ten się kształtuje, musi uwzględnić ową dwoistość pierwiastków, a nie wychodzić z czysto idealistycznego i podmiotowego punktu widzenia. To dlatego właśnie Schelling przyjmuje, iż w historii, a do pewnego stopnia także w naturze „wolność jest koniecznością, konieczność wolnością”. Chodzi tutaj bowiem o owo połączenie dwóch dążeń, dwóch aktywności, jakiego wynikiem jest przyroda i dzieje, to znaczy po prostu rzeczywistość. Inspiracją Schellinga jest wprawdzie panteizm Spinozy, jednakże jego filozofia nie jest – co podkreślałam w innym miejscu – panteistyczna. Oznacza to, iż Schelling nie jest tak radykalny jak Spinoza i zapewne byłby daleki od przyjęcia, iż wolność jest „uświadomioną koniecznością”. Wolność pozostaje tożsama z koniecznością tylko w procesie stwórczym i tylko

w odniesieniu do tego, co wiąże się z owym procesem. Inaczej mówiąc, owo utożsamienie i połączenie dwóch aktywności zachodzi tam, gdzie następuje kształtowanie czegoś, gdzie w grę wchodzi element materialny, nieodłącznie związany z tworzeniem jakiegoś obiektywnego bytu. W odniesieniu do dziejów ów sąd, który tak ściśle zespała ze sobą absolutną wolność oraz absolutną konieczność, jest słuszny tylko tam, gdzie rozważa się całość historii albo na przykład historię jako wypowiedź, która stanowi rodzaj dzieła sztuki, to znaczy – jak czyni to Schelling w *Systemie idealizmu transcendentального* – przyjmuje się, iż dzieje są dramatem, poprzez który wypowiada się duch, demiurg-poeta. Jeżeli bowiem pominie się ów stwórczy aspekt oraz zrezygnuje się z dążenia do wyjaśnienia, w jaki sposób powstała rzeczywistość, należałoby raczej przyjąć bezwzględny prymat wolności w filozofii Schellinga, i to do tego stopnia, iż staje się ona substancją tego systemu, co oznacza, iż jest w ogóle tym, co pierwsze, albo po prostu samym duchem etc.

Tak zatem, zgodnie z przywołaną wyżej tezą Barbary Loer, absolutna wolność oraz absolutna konieczność są identyczne, lecz tylko tam, gdzie „nie została założona żadna świadomość ani też jedność świadomości, czyli osobowość”²¹, to znaczy na przykład w Ja absolutnym lub też w procesie kreacji jako w procesie ponadjednostkowym, przekraczającym partykularną inteligencję, a w związku z tym także wszelkie wybory czy decyzje o charakterze moralnym albo etycznym. Jest to bowiem siła kreacji, moc stwórcza, to znaczy owa „absolutna siła, która nie zna prawa moralnego” i która manifestuje się w oglądzie wytwórczym jako konieczna i wolna zarazem, ponieważ działa mocą swojej własnej, immanentnej konieczności, a tym samym nie podlega żadnej konieczności narzuconej z zewnątrz. Czym innym będą wolność i konieczność w obrębie świata zjawisk. Zasady te, aczkolwiek nadal połączone w procesie dziejowym oraz przyrodniczym, w jednostce i w zjawisku ulegają rozdzieleniu. Tak więc każde zjawisko stanowi część łańcucha przyczyn i skutków, co poddaje je konieczności empirycznej, jednostka zaś albo poszczególna świadomość oraz wola pozostaje wolna, przez co może być traktowana jako kantowska

²¹ B. Loer, *op. cit.*, s. 157.

rzecz sama w sobie, sfera tego, co intelligibilne albo noumenalne. W odniesieniu do ja empirycznego oraz partykularnych zjawisk-bytów Schelling zakłada zatem klasyczny podział na to, co noumenalne, i to, co fenomenalne, zaczerpnięty z filozofii transcendentalnej Kanta i Fichtego. Zgodnie z interpretacją przyjętą przez Barbarę Loer mamy tutaj do czynienia z „relatywnym upodmiotowieniem się absolutu”, w wyniku którego z absolutu zostaje wyróżniony skończony podmiot. Jest to właśnie podmiot we właściwym tego słowa sensie, to znaczy ja autonomiczne i działające, świadome siebie oraz mające możliwość odtworzenia w systemie wiedzy całego dotychczasowego procesu obiektywizacji, który dokonywał się nieświadomie, a więc zgodnie z prawami samego bytu, procesu kreacji, porównywanymi przez Schellinga do praw natury.

W owym skończonym podmiocie ujawnia się to, co intelligibilne, „czysta, absolutna wieczność” w swoim aspekcie podmiotowym albo wolnościowym. Jest ona sama „ograniczana przez spór ludzkiej wolności z mocą obiektywnego świata”²² i jako to, co wewnętrzne, przeciwstawiana temu, co zewnętrzne. Jak pisze Barbara Loer, „przedstawienie obiektywnej rzeczywistości w skończonym podmiocie napotyka te same przeszkody, które oddzielają absolut od ja empirycznego, i ich przewyciężenie jest »przedmiotem nieskończonego zadania« działających podmiotów”²³. Trzeba zwrócić tutaj uwagę na dwa zagadnienia. Po pierwsze, chodzi o problem wolności i konieczności w świecie zjawisk, który wyłania się z absolutu na drodze oglądu wytwórczego. Po drugie zaś, pojawia się kwestia samej granicy, związana z procesem obiektywizacji, uprzedmiotowienia absolutnego Ja. Co się tyczy pierwszego zagadnienia, zostało ono przeze mnie przynajmniej częściowo wyżej omówione. Schelling nie jest tutaj szczególnie oryginalny, w przeciwieństwie do koncepcji tożsamości wolności i konieczności w samym absolutie, to znaczy tam, gdzie w grę wchodzi prawa procesu stwórczego. W świecie zjawisk przyjmuje on bowiem tak naprawdę klasyczne rozwiązanie tej kwestii, zaproponowane przez Kanta i Fichtego. Świat zewnętrzny, to znaczy natura, zakłada pełne

²² *Ibidem*, s. 158.

²³ *Ibidem*.

podporządkowanie wszystkich fenomenów konieczności przyrodniczej. Oznacza to, iż w takim stopniu, w jakim są one zjawiskami, a więc częścią rzeczywistości empirycznej, są całkowicie zdeterminowane i wpisane w łańcuch przyczyn i skutków, jakie może przewidzieć badacz, który odkrywa prawa rządzące owymi zjawiskami. Na obszarze jaźni i świadomości konieczność ta jednakże już nie obowiązuje, jako że mamy tutaj do czynienia z tym, co noumenalne i co poddane jest prawom wolności, to znaczy na przykład w wypadku Kanta prawu moralnemu.

Tak zatem zasadniczy schemat rozumowania Schelling przejął od swoich poprzedników, od których zaczerpnął także samą metodologię transcendentálną. Różnica polega więc raczej na szczegółowych rozstrzygnięciach, przyjmowanych przez filozofa w dedukcji własnego systemu wiedzy. Otóż rozważania poświęcone wolności jednostek w świecie zjawisk są u Schellinga częścią większej całości, jaka – odmiennie niż u Kanta – przekracza ramy krytyki ludzkich władz poznawczych oraz zdolności działania. Ta całość jest bowiem osadzona w określonej teorii bytu i w związku z tym powinna być traktowana *de facto* jako swoista idealistyczna metafizyka. Ludzka wolność, a także konieczność, jakiej poddane są zjawiska, nie stanowi głównego ani jedyne go przedmiotu zainteresowań Schellinga. Jest to raczej za ledwie szczególnie przypadek wolności manifestującej się w świecie zjawisk poprzez medium jednostkowej świadomości albo inteligencji. Ta wolność jest jednakże zakotwiczona w absolutnej wolności, przysługującej absolutnej jaźni i stanowiącej ponadto także swego rodzaju zdolność twórczą.

Zgodnie z przywołaną przeze mnie wyżej interpretacją Barbary Loer Schelling przyjmuje w odniesieniu do tego zagadnienia bardzo – jeśli wolno tak powiedzieć – fichteński punkt widzenia. Uwaga ta dotyczy wczesnych rozpraw z tzw. okresu transcendentálnego, gdzie poruszony zostaje problem wywiedzenia rzeczy skończonych z absolutu. Otóż absolutne Ja jest przez Schellinga traktowane jako absolutny fakt, czysta faktyczność oraz *actus purus*, zgodnie z koncepcją Fichtego, dla którego to, co intelligibilne albo duchowe, było właśnie takim samoustanawiającym się aktem albo faktem, czyli działającą jaźnią. Aktywność tej jaźni w wypadku odznaczającej się pewną oryginalnością my-

śli transcendentalnej Schellinga polega na oglądaniu i wytwarzaniu zarazem. Skończony podmiot zostaje wyłoniony w procesie obiektywizacji absolutnego Ja i w związku z tym pozostaje z nim w swoistej kongruencji. Oznacza to, iż o tyle, o ile on sam jest jaźnią, powtarza się w nim ten sam rodzaj aktywności, jaki charakterystyczny jest dla Ja absolutnego. Jak pisze Loer: „Jako działający podmiot, skończone ja posiada wywodzącą się ze swojej kongruencji z absolutem zdolność »oglądania wieczności w formie niezmienności«; taki ogląd wszakże »jest tym, co najwyższe w ludzkim duchu, tym, z czego wszystkie nasze poszczególne poznania zapożyczają swoją wartość i realność”²⁴. W tym właśnie oglądzie działa źródłowa, duchowa zdolność ustanawiania własnej faktyczności (*Selbstthätigkeit*)²⁵, która powtarza się także na poziomie jednostkowym, tyle tylko, iż zostaje uzupełniona świadomością, pojmowaną tutaj jako „moment integrujący” skończoną jaźń i odróżniający ją od działającego nieświadomie albo preświadomie (to znaczy na zasadzie praw bytu albo praw natury) Ja absolutnego. W przypadku skończonej, poszczególnej jaźni mamy zatem do czynienia z oglądem wytwórczym, uzupełnionym elementem świadomości, zdolnością do abstrakcji, rozumianą jako wynikająca z samoustanawiającej się faktyczności absolutu zdolność skończonego podmiotu, aby „źródłowy sposób działania (ducha) powtórzyć w sposób wolny w oglądzie”²⁶. Schelling powtarza tutaj schemat fichteński, z tym że dostosowuje go do wymagań własnego systemu. Aktywność jaźni, to znaczy to, co intelligibilne, jest bowiem dla niego samoustanawiającą się faktycznością absolutnego Ja, lecz jednocześnie ma ona charakter oglądu wytwórczego i do momentu wyłonienia się partykularnych podmiotów działa, podobnie jak przyroda, całkowicie nieświadomie. Dopiero ogląd, jaki mają poszczególne wole, dołącza do swojej aktywności element świadomości i wolności. To dlatego tylko w jednostkowym oglądzie owo pierwotnie ślepe dążenie może zyskać świadomość siebie. Wydaje się, iż – co jest szczególnie dobrze widoczne w interpretacji Barbary Loer – zwłaszcza w owych wczesnych pismach z tzw.

²⁴ *Ibidem*, s. 159.

²⁵ *Ibidem*, s. 159–160.

²⁶ *Ibidem*, s. 160.

okresu transcendentального praźródłowa aktywność jaźni, a więc to, co najbardziej pierwotne, było dla Schellinga wyrazem jakiegoś źródłowego aktu woli, który zarazem zakotwiczał w absolicie dualizm pryncypiów, ujawniający się w oglądzie wytwórczym. Ów akt woli jest więc – i tutaj ujawnia się wpływ Fichtego na wczesne pisma Schellinga – niejako tym, co najbardziej pierwotne, uprzednie także wobec całego procesu oglądania-wytwarzania, w jakim mamy do czynienia ze stopniowym samouprzedmiotowaniem się absolutu. Jest to bowiem swoisty czynnik integrujący aktywność owego bytu, ustanawiający w nim, „w jednej, praźródłowej woli” syntezę ducha i wolności, władz teoretycznych oraz praktycznych²⁷.

Tutaj ujawnia się także to, co Barbara Loer postrzega jako prymat drugiej władzy, to znaczy Kantowskiego rozumu praktycznego, a mówiąc bardziej dokładnie, samoustanawiającej się woli. Jest to być może nieco kontrowersyjna interpretacja zagadnienia, w którym inni badacze skłonni są raczej doszukiwać się estetyzującej tendencji schellingianizmu, a więc czegoś dokładnie przeciwnego niż to, co sugeruje Loer. Chodzi mianowicie o problem przedmiotowości w systemie Schellinga, a w dalszej perspektywie o kwestię tzw. utopii estetycznej z VI rozdziału *Systemu idealizmu transcendentального*, o pojęcie tzw. powszechnej przedmiotowości, jaką dla filozofa była sztuka. Otóż, jak była o tym mowa wyżej, w absolutnej woli zostaje założona jedność tego, co teoretyczne, oraz tego, co praktyczne. To z tej jedności czerpie swoją legitymizację filozofia teoretyczna, która w skończonej świadomości „okazuje rzeczywistość ludzkiej wiedzy”. Jest ona możliwa tylko w obrębie skończoności, ponieważ tylko tam możliwa jest sama świadomość, występująca wtedy, kiedy następuje względne rozdzielenie wolności i konieczności, w absolicie trwających na zasadzie źródłowego niezróżnicowania, pierwotnej indyferencji. Jednakże, ponieważ „w wyniku wywiedzenia skończonych bytów z absolutu »filozofia teoretyczna i praktyczna źródłowo nie są przecież rozdzielone«,” to także i w obszarze skończoności wiedza teoretyczna powinna w jakiś sposób koegzystować z bytem, a więc z samą obiektywną rzeczywistością. To współwystępowanie jest założone już

²⁷ *Ibidem*.

w samej zasadzie dedukcji systemu, a mianowicie w źródłowej indyferencji $Ja=Ja$, która przyjmuje tożsamość wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne. Stąd też, jak pisze Loer, filozofia praktyczna ma za zadanie „przywieść rzeczywistość prawdy do jej przedmiotu”²⁸ i tylko w wyniku połączenia owych dwóch odpowiedzi mamy do czynienia z prawdziwym systemem wiedzy. Jest to ten sam postulat, o którym była już mowa wyżej, to znaczy „dążenie do przekształcenia czysto teoretycznego poznania w praktyczne żądanie wolności ludzkiej istoty”, co ujawnia się szczególnie dobrze w przypadku problemu wywiedzenia rzeczy skończonych z absolutu. Jest to kwestia, wobec której poznanie czysto teoretyczne pozostaje bezradne, lecz odpowiedź staje się możliwa, jeśli przekształcimy owo teoretyczne zagadnienie w pytanie o to, w jaki sposób „my występujemy z absolutu”, to znaczy w postulat wolności naszej istoty, zgodnie z którym „Ja w nas nie może stać się rzeczą”²⁹. Inaczej mówiąc, odpowiedź jest tutaj udzielona poprzez czyn, poprzez akt wolnego stanowienia, dzięki któremu jednostka każdorazowo potwierdza swoją przynależność do tego, co inteligibilne, swoje pochodzenie z prazródłowej, boskiej woli. Podobnie dzieje się w wypadku Schellingiańskiej utopii estetycznej, to znaczy powszechnej przedmiotowości, dzięki której „rzeczywistość prawdy” zostaje „przywiedziona do swojego przedmiotu”. Jest to także tzw. postulowane dopełnienie, to znaczy ostatnie ogniwo, ostatnie pojęcie systemu filozofii transcendentalnej Schellinga, w którym prawda objawia się niejako sama, w sposób przedmiotowy, obiektywny albo, mówiąc bardziej precyzyjnie, zobiektywizowany. Zostają tutaj także ponownie połączone wolność i konieczność, które były rozdzielone w historii. Jednakże oznacza to, iż na tym etapie ponownie zatracona zostaje świadomość, w wyniku czego odpowiedź teoretyczna nie jest już ani możliwa, ani potrzebna. Przez to właśnie uważa się, iż jest to dopełnienie tylko postulowane, a więc mające jawnie i otwarcie utopijny charakter, jako że przekracza ono ramy każdego systemu wiedzy. Ponadto zatracone są tutaj także sama wolność i zdolność do samostanowienia. Wszystko to, razem wzięwszy, sprawia, iż wobec tego

²⁸ *Ibidem*, s. 161.

²⁹ *Ibidem*, s. 157.

typu odpowiedzi należy zachować pewną ostrożność. Wydaje się z jednej strony, iż o to właśnie chodzi Loer, kiedy pisze o „filozofii praktycznej, która ma za zadanie przywieść rzeczywistość prawdy do jej przedmiotu”. Z drugiej strony wszakże nie dostrzega ona aporetycznego charakteru takiej praktycznej filozofii i wszelkich paradoksów, które w związku z nią powstają. Przyjęta przez tę autorkę interpretacja owej praktycznej odpowiedzi w duchu fichteańskim oraz racjonalistycznym nie jest szczególnie słuszna, jeśli weźmie się pod uwagę estetyzm Schellinga i ostatni rozdział dzieła systemowego, w którym zostaje on silnie wyeksponowany.

Drugim problemem, o którym należy wspomnieć w związku z procesem obiektywizacji Ja absolutnego, jest zagadnienie granicy i ograniczenia (określenia), stanowiące niejako centralny punkt Schellingiańskiej metodologii dedukcji transcendentальной. Jest to bowiem droga, na której zostaje wytworzony przedmiot czy też, mówiąc bardziej dokładnie, samo Ja stopniowo przekształca się w przedmiot, jednakże nigdy w sposób całkowicie skończony. Pierwotna aktywność jaźni ma bowiem charakter 1) całkowicie wewnętrzny; 2) nieskończony i w związku z tym absolutny we właściwym tego słowa sensie, to znaczy całkowicie nieokreślony, będący wszystkim i niczym zarazem. Ogląd wytwórczy zaś jest przez Schellinga nazywany także oglądem zewnętrznym, co oznacza, iż jest on skierowany na zewnątrz, jego celem jest eksterioryzacja samej jaźni, a co za tym idzie, jej uprzedmiotowienie oraz określenie. Tym samym pierwotnie nieskończona aktywność zostaje niejako związana, a więc ograniczona w skończonych, określonych bytach, istniejących obiektywnie i rzeczywiście. Są to tak zwane wytwory Ja absolutnego, jakie wszakże wyłaniają się stopniowo i następują po sobie w taki sposób, iż poprzedni stanowi podstawę następnego. Tym samym proces ów zakłada coś w rodzaju postępującego uprzedmiotowienia, to znaczy każdy kolejny wytwór zwiększa obszar tego, co obiektywne. Nie oznacza to jednak, iż aktywność oglądająca albo niezwiązana w pewnym momencie całkowicie stanie się przedmiotem. Jest to bowiem czysta inteligencja, substancjalna wolność, która nie może nigdy całkowicie zagubić się w swoich obiektywizacjach. Już z tego względu można by poddać krytyce projekt tzw. utopii estetycznej Schellinga, a więc panowania tzw. powszechnej

przedmiotowości, w której zatracona zostaje na powrót świadomość i która miałaby sens tylko przy założeniu, iż jest to „samoogląd w najwyższej potencji”³⁰, a tym samym powrót do źródłowej aktywności absolutnego Ja, jaka rządzi się prawami własnej wewnętrznej konieczności i jest z tego powodu tyleż wolna, co konieczna. W ten sposób dałoby się bowiem pogodzić panowanie powszechnej przedmiotowości oraz źródłowej aktywności jaźni, która nic nie traci ze swojej wolności i pozostaje czystym, być może właśnie nawet najczystszy oglądaniem, to znaczy czynnością, dążnością, a więc jest nietożsama z przedmiotem.

Jeśli chodzi o założenia tzw. oglądu wytwórczego, trzeba powiedzieć, iż zasadniczo potwierdza się tutaj teza Barbary Loer dotycząca konieczności uzgodnienia teoretycznej odpowiedzi oraz praktycznego, to jest przedmiotowego postulatu. Otóż absolutne Ja obiektywizuje się stopniowo w taki sposób, iż każdy uprzedni termin zawiera podstawę określenia (ograniczenia) terminu następnego. Jak pisze Schelling: „Jeśli A zostało raz ustanowione, musi być również w ten a nie inny sposób ustanowione B. A zawiera bowiem podstawę jego określonej ograniczoności”³¹. Aktywność Ja polega na nieustannym ustanawianiu granicy, to znaczy jakiegoś konkretnego wytworu-określenia, dzięki któremu może zyskać ono świadomość „swojej szczególnej ograniczoności” w danym wytworze, oraz na każdorazowym wykraczaniu poza ustanowioną przez siebie w poprzednim momencie granicę w celu wyłonienia kolejnego określenia-ograniczenia. Mówiąc bardziej precyzyjnie, sama aktywność jaźni zawiera niejako jednocześnie dwa powiązane ze sobą momenty, odpowiadające temu, co w źródłowej indyferencji $Ja=Ja$ określa się jako byt i wiedzę, to, co realne, i to, co idealne. Są to zatem, z jednej strony, aktywność niezwiązana i oglądająca, jaka nigdy nie może zostać całkowicie przekształcona w przedmiot, z drugiej strony zaś to, co ograniczone, oglądane, to znaczy dążenie uprzedmiotowione, w którym oglądanie staje się przedmiotem, czymś biernym i receptywnym. Tym, co wykracza poza ograniczenie,

³⁰ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 373.

³¹ *Ibidem*, s. 165.

jest tylko pierwszy typ aktywności, to znaczy dążenie nieskończone, niezwiązane. To, co zostało związane w jakimś przedmiocie-wytworze, stanowi bowiem – jeśli wolno tak powiedzieć – ogląd całkowicie unieruchomiony, z którego aktywność wytwórcza ucieka w stronę innych, kolejnych określeń. Inaczej mówiąc, z chwilą wytworzenia jakiegoś przedmiotu i jego dojścia do świadomości aktywność oglądająca wycofuje się z niego. Jak uważa Schelling, „skoro więc Ja musi uznać granicę jako granicę, musi więc, oczywiście, poza tę granicę wykroczyć i podstawy jej szukać w czymś, co teraz już do świadomości nie wchodzi”³². Rzecz jasna, proces ten ma charakter uporządkowany i stopniowy, co oznacza, iż zostaje ustanowiona następna granica, po niej zaś kolejna, przez co powiększa się obszar tego, co określone, przedmiotowe, co jest oglądane jako jakiś konkretny wytwór.

Widać tutaj dość wyraźnie owo pogodzenie teoretycznej odpowiedzi oraz praktycznego postulatu, o jakim pisała Barbara Loer. Otóż zgodnie z założeniami Schellingiańskiej metody dedukcji transcendentnej wszelki byt może dojść do świadomości tylko i wyłącznie poprzez uprzedmiotowienie absolutnego Ja. Staje się on bowiem wtedy przedmiotem oglądu, to znaczy jest oglądany jako ten właśnie, a nie inny, jako jakiś byt, wyróżniony z pierwotnej, nieokreślonej i dążącej w nieskończoność aktywności poprzez ograniczenie, wydzielenie jej części. Inaczej mówiąc, już w samych założeniach wiedza jest tutaj najściślej połączona z wytwarzaniem, jako iż nie ma wiedzy poza oglądem wytwórczym. Ja absolutne wytwarza swój przedmiot i jednocześnie w tym samym momencie go poznaje, co oznacza, iż wytwarzanie i poznawanie to tylko dwie strony jednego procesu, nie zaś dwa zupełnie odrębne typy aktywności. W ten sposób byt jest najściślej związany z pojęciem, a sam wytworzony przedmiot jest poniekąd także odpowiedzią na pytanie. Metodologia ta pozostaje w największej zgodności z charakterem tego, co źródłowe, to znaczy pierwszej zasady owej dedukcji, którą jest indyferencja bytu i wiedzy, tożsamość Ja=Ja. Jest to zagadnienie, które Barbara Loer zinterpretowała w kategoriach fichteańskich jako odpowiedź, której wola udziela poprzez

³² *Ibidem*, s. 164.

czyn, akt ustanowienia suwerennej jaźni, fakt istnienia etc. Wydaje się jednak, iż bardziej poprawne i zgodne z duchem także późnej filozofii Schellinga jest postrzeganie tego problemu nie tyle w kategoriach jedności postulatów teoretycznego oraz praktycznego, ile raczej w kontekście utopii estetycznej z VI rozdziału dzieła systemowego i przedstawionej tam koncepcji sztuki jako organonu filozofii. Jest to tym bardziej uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę system epok świata oraz filozofię pozytywną. Schelling przedstawia tam koncepcję tzw. żywego systemu, z której nigdy się tak naprawdę do końca nie wycofuje, jakkolwiek – ze względu na zawarte w niej nierozwiązywalne aporie – jest zmuszony przynajmniej częściowo ją odrzucić. Założenia tego systemu stanowią jednakże dość czytelne nawiązanie do filozofii transcendentalnej oraz filozofii tożsamości i do principium, jakim jest źródłowa tożsamość $Ja=Ja$, indyferencja bytu i wiedzy. Tak więc zarówno boska Mądrość z *Weltalter*, to znaczy źródłowa wiedza zawarta w ideach-archetypach, trwających w absolicie, jak też poszukiwanie pojęcia, które ujmowałoby sam fakt istnienia rzeczy i byłoby pojęciem tego, że coś (*Daß*) istnieje, stanowią wyraz tej samej myśli i dążenia do stworzenia systemu, jaki byłby w najwyższym stopniu tożsamy z rzeczywistością.

Przesłanki takiego myślenia można znaleźć już w owych pierwszych tekstach z okresu transcendentalnego (1794–1800), jakich ważności dla zrozumienia późniejszych pomysłów Schellinga nie sposób wręcz ocenić. Błędnie interpretowana bywa zwłaszcza szalenie istotna, a także niezwykle interesująca dla interpretatorów koncepcja utopii estetycznej. Chciałam tutaj zaznaczyć, iż moim zdaniem stanowi ona klucz do interpretacji całej filozofii Schellinga jako takiej, lecz tylko o tyle, o ile potrafimy ją właściwie, a zarazem twórczo zrozumieć. Przyjęta przez Schellinga metodologia, jakkolwiek niewątpliwie wpisuje się w nurt filozofii Kanta i Fichtego, jest bowiem na swój sposób niezwykle oryginalna i staje się o wiele bardziej czytelna w zestawieniu z innymi tekstami filozofa, które powstały w różnych okresach jego twórczości. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj po prostu o koncepcję swego rodzaju wiedzy wytwórczej albo poetyckiej, w której pojęcie stapia się z rzeczywistością i dla której niedoścignionym wzorcem jest mitologia. W świetle tej interpretacji bardziej klarowna staje się także

teza o metafizycznym charakterze schellingiańskiego transcendentalizmu. Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do swoich poprzedników, Kanta i Fichtego, Schelling od samego początku przejawia tendencję do połączenia refleksji z bytem już w samych założeniach swojego systemu. Z tego powodu przyjęta przez niego metoda transcendentalna stanowi swoiste połączenie stanowiska dogmatycznego i krytycznego, przez co zresztą do pewnego stopnia zrywa z wyobrażeniem transcendentalizmu jako filozofii krytycznej. Inaczej mówiąc, Schelling jawi się jako rzecznik stanowiska najmniej krytycznego w stosunku do swoich poprzedników, czego najlepszym wyrazem jest przejście od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej, jakie obserwujemy w jego późnej refleksji. Schelling nie jest Kantem-formalistą, ale nie jest także Fichtem z jego eskapistycznym dążeniem do odnalezienia takiej zasady refleksji, której nie można by już niczego przeciwstawić i do niczego jej zredukować. W miejsce owego na poły nihilistycznego przeciwstawienia Ja i Nie-Ja, to znaczy podmiotu i przedmiotu, Schelling przyjmuje bowiem ich najdoskonalszą, wywodzącą się od samych źródeł tożsamość, to znaczy indyferencję $Ja=Ja$.

Przez to właśnie zarówno podmiot, jak też przedmiot stają się w świetle tej metodologii tym samym, są to bowiem tylko dwie strony jednej aktywności, która w tym, co podmiotowe, wyraża się wprost, w tym zaś, co przedmiotowe, zostaje związana i ograniczona. Inaczej mówiąc, to nie przedmiot przeciwstawia się jaźni, lecz to sama jaźń przeciwstawia się sobie w tym przedmiocie i ogląda się w nim jako w ten właśnie sposób określona albo ograniczona. Jak pisze Schelling: „Stwierdzenie: W tej części przestrzeni znajduje się sześcian – nie znaczy nic innego jak tylko, że w tej części przestrzeni mój ogląd może być aktywny tylko w formie sześcianu”. W tym kontekście bardziej jasna staje się definicja samej granicy jako tego, co „ma służyć ograniczeniu aktywności rzeczy”³³. Owo ograniczenie jest zarazem określeniem pierwotnej nieskończonej, idealnej aktywności, wyróżnieniem z tego, co nieuwarunkowane, jakiegoś określonego bytu. Schelling używa tutaj zamiennie pojęć określenie-ograniczenie, w czym także wyraża się zespolenie wytwarzania i poznawania, wiedzy i bytu, tego,

³³ *Ibidem*, s. 96, 164.

co teoretyczne, i praktycznego postulatu, na które zwracała uwagę Barbara Loer.

Ta opisana przeze mnie wyżej transcendentálna metodologia Schellinga jest dla wielu interpretatorów kluczem do zrozumienia tak¿e pó¿nej jego filozofii. Inaczej mówiac, chodzi o znamienny i interesujacy fakt, i¿ teoretyczne rozwi¿azania stosowane przez filozofa w tzw. okresie transcendentálnym pozostaj¿ w mniejszym b¿d¿ wi¿kszym stopniu istotn¿ cz¿e¿ci¿ tej refleksji nawet po ostatecznym zerwaniu z idealizmem, jakie dokonuje si¿ w latach 1804–1809. Oznaczałoby to, i¿ idealizm w ukrytej postaci przetrwał w my¿li Schellinga tak¿e w tzw. filozofii pozytywnej. Zwraca na to uwag¿ na przykł¿ad Maesschalck, który swoje analizy zawarte w dziele pod tytułem *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling* opiera na przyj¿ciu prymatu wolno¿ci, jaka – b¿d¿ac swego rodzaju Źródłowym prafaktem – stanowi substancj¿ tej filozofii. Ta wolno¿c, b¿d¿aca swoistym odpowiednikiem aktywno¿ci niezwi¿zanej, czystej inteligencji z *Systemu idealizmu transcendentálnego*, wypowiada si¿ poprzez kosmiczn¿ narracj¿, ustanawiaj¿ac okre¿lone struktury polityczne (np. paŃstwa albo instytucje społeczne) oraz religijne (Ko¿ciół), w których mo¿e realizowaç si¿ jednostkowa wolno¿c. Co prawda nie czyni ona tego bezpo¿rednio, lecz za po¿rednictwem tzw. organizmu mocy Źródłowych (*l'organisme des puissances*), cz¿e¿ciowo zapewne ze wzgl¿du na fakt, i¿ tak specyficzna forma wypowiedzi, jak¿ jest narracja albo dramat dziejów, wr¿cz domaga si¿ takiego rozczłonkowania absolutnej woli i wielo¿ci podmiotów, które uzasadniaj¿ przebieg fabuły, zwroty akcji, zawi¿zanie i rozwi¿zanie intrygi etc. Wszystko to nie zmienia jednak¿e przyj¿tego tutaj, podstawowego załó¿enia metodologicznego, zgodnie z którym obiektywna rzeczywisto¿c jest uprzedmiotowion¿ subiektywno¿ci¿ czy te¿ podmiotowo¿ci¿, i¿ powstaje ona poprzez okre¿lenie albo ograniczenie pierwotnej, swobodnej, niezwi¿zanej aktywno¿ci ja¿ni.

Nawi¿zuj¿ac do pó¿nej filozofii Schellinga, Maesschalck odr¿nia tutaj wolno¿c w znaczeniu transcendentálnym, eidetycznym albo egzystencjalnym od wolno¿ci jednostkowej, która wyraża si¿ w relacjach społecznych w obr¿bie konkretnych struktur egzystencji. Ta pierwsza jest to¿sama z ow¿ Źródłow¿, substancjaln¿ wola, która – jako moc kre-

acji, wola stwórcza, absolutna i prawodawcza zarazem – powołała do istnienia wszechświat. Ta druga zaś odnosi się raczej do tzw. antropologii pozytywnej i może się realizować jedynie w istniejących już instytucjach, jakie są zewnętrzną granicą dla jej autonomicznej, wewnętrznej aktywności i szalenie często utożsamiają się z aparatem kolektywnego przymusu, który zabija i niszczy wolność.

Ta pierwsza, źródłowa wola jest w zasadzie czystym duchem, absolutnym *prius*, bez którego nic w ogóle by nie istniało, swoistym *a priori*, do którego musi być zrelatywizowana cała rzeczywistość, jeśli ma ona zostać właściwie zrozumiana. Maeschalck podkreśla tutaj, iż podobnie jak w filozofii transcendentalnej wszystkie poszczególne akty świadomości muszą zostać odniesione do regulatywnej idei aktu uniwersalnego, także i cała rzeczywistość we wszystkich swoich pozytywnych i obiektywnych przejawach powinna zostać odniesiona do ducha jako uniwersalnej idei całości, jaka – co bardzo ważne – poprzedza i warunkuje także czysto racjonalne principium transcendentalizmu. W ten sposób Schelling wpisuje się w rozległy kontekst filozofii idealistycznej, dla której kluczowa jest kategoria ducha, jakkolwiek w systemie filozofii pozytywnej idzie on dalej niż Hegel, jako że w przeciwieństwie do swego genialnego adwersarza daje myślową podstawę, pozwalającą uzasadnić faktyczne istnienie cielesnej, materialnej rzeczywistości bez popadania w znamieny dla Hegla panlogizm. Stąd też w swoich analizach problemu źródłowości Schelling uwzględnia także nieredukowalny do czystego pojęcia element cielesności i materialności, faktycznego istnienia świata, które wszakże tłumaczy on jako wynik obiektywizacji i autoafirmacji źródłowej woli stwórczej. Dlatego właśnie zwłaszcza późną filozofię Schellinga należałoby zdaniem Maeschalcka rozpatrywać w kategoriach antropologii pozytywnej. Przedmiotem tej myśli nie jest bowiem bynajmniej wyłącznie czysty podmiot albo czysty akt świadomości czy też samoustanawiającego się rozumu, lecz także człowiek w jego relacjach ze światem zewnętrznym, to znaczy właśnie ta wolność, która może odbierać instytucjonalne struktury, w jakich egzystuje jako przymus, zniewolenie i ograniczenie swojej autonomii.

U podstaw tej rzeczywistości leży jednakże absolutna, źródłowa wolność, wola stwórcza, która się w niej manifestuje. Jawi się ona jako „największa zagadka” całego tego wydarzenia, którym jest świat.

Rozpoznamy ją wszędzie, „na łonie niesprawiedliwości i nędzy, w strumieniu tego, co negatywne”³⁴. Świat jest więc prawdziwą „drogą wolności”, podobnie jak historia w ujęciu Hegla powinna być traktowana jako odyseja ducha. Maesschalck nawiązuje tutaj świadomie do egzystencjalizmu wolności Sartre’a, łącząc w ten sposób, podobnie jak Schelling w swojej późnej filozofii, perspektywę idealistyczną i esencjalistyczną oraz egzystencjalną i materialistyczną. Powodem odwołania się do Sartre’a może być także absolutny charakter wolności w ujęciu tego filozofa, i to nawet jeśli koncentruje się on na tym, co Maesschalck określa mianem antropologii pozytywnej, to znaczy na wolności ludzkiej w relacjach ze światem zewnętrznym. Rzecz jasna Schelling jako przedstawiciel filozofii refleksji nie może poprzestać na takim pierwotnym, powierzchownym i w gruncie rzeczy empirycznym ujęciu kluczowego dla siebie zagadnienia. Dla niego zarówno to, co wewnętrzne, nie-uwarunkowane i wolne, jak też to, co zewnętrzne, uwarunkowane i poddane konieczności, stanowią tylko pochodną jakiegoś źródłowego aktu woli albo jaźni, jaki manifestuje się i objawia w świecie jako w swoim dziele. Stąd też Maesschalck może napisać, iż „wolność nie istnieje poza albo ponad naturą. Wynurza się ona z jej melancholii i pozostaje tam głęboko zakorzeniona”³⁵. Z tego punktu widzenia Schelling, w przeciwieństwie do Hegla, byłby zwolennikiem całościowej wizji rzeczywistości, w której nie można pominąć także tego, co negatywne, źródłowego chaosu albo materii dzieła kreacji. To, co dla Hegla jest pierwotną nocą ducha czy też po prostu nicością, według Schellinga stanowi raczej przejaw zasady realnej w obrębie absolutu, przez co samo zyskuje status tego, co absolutne (*scil.* tego, co absolutnie realne), a więc także tego, co intelligibilne. Jak zauważa Maesschalck, „w efekcie dla Schellinga jest niedorzecznością rozwijać logikę wolności *ad intra*, bez jednoczesnego poszukiwania [możliwości] rozpoznania drogi, którą ta wolność musiała sobie utorować w nocy ducha, w nieświadomej przeszłości swojej naturalnej historii”³⁶.

³⁴ M. Maesschalck, *L’anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. XIV–XV.

³⁵ *Ibidem*, s. XVI.

³⁶ *Ibidem*, s. XX.

Wszystko to nie zmienia jednak przeświadczenia o prymacie źródłowej wolności względem wszystkich jej obiektywizacji, jak też względem tego, co w samym absolutie realne. „Wolność nie podtrzymuje się inaczej, jak tylko starając się rozświetlić swoją przyrodzoną ciemność, konstytutywny fundament swojej mocy”³⁷. Inaczej mówiąc, wolność podobnie jak akt świadomości jest tym, co się ustanawia względem i wobec owego tworzywa, które jest materia dzieła kreacji. To właśnie akt transcendentalnej świadomości pozwala przekroczyć niemożliwą do pokonania na obszarze samej empirii opozycję duch–materia, wewnątrz–to, co zewnętrzne. Maesschalck analizuje akt transcendentalnej świadomości jako prototyp albo wzorzec całościowego aktu ducha. Z tej perspektywy jednakże filozofia transcendentalna, jak też sam idealizm jawią się jako pewien rodzaj „racjonalności tego, co możliwe”, a więc swoista logika możliwych światów. Jak pisze Maesschalck, „siła pojęcia leży nie tyle w określeniu tego, co aktualne, ile raczej we wzglądzie na serię ewentualności, którym może dać początek ta aktualność. Wynosząc pytanie o relację podmiot–przedmiot do problemu wolności, idealizm rozwija racjonalność tego, co możliwe: jego logika chce połączyć się z [samym] ruchem wolności, która się odkrywa albo po prostu poszukuje się”³⁸. Stąd też filozofia Schellinga jest prawdziwym systemem wolności, ponieważ bardzo wyraźnie podkreśla on, iż obiektywizacja źródłowej woli leży całkowicie w gestii ducha, który jest absolutnym *prius*, przez co nie dokonuje się ona, jak u Hegla, z logiczną koniecznością, lecz sama ma charakter czegoś całkowicie niezdeterminowanego. Przejście od absolutu do aktualnie istniejącego bytu dokonuje się w najwyższej wolności, duch zachowuje względem owego pomyślanego jako przyszły bytu całkowitą swobodę³⁹. W ten sposób założenia transcendentalnej metodologii zostają rozwinięte, uzupełnione i stają się częścią późnej filozofii, to znaczy dialektyki filozofii pozytywnej, dla której właściwe jest myślenie w kategoriach niekrytycznych, a zarazem całościowych, choć jednocześnie

³⁷ *Ibidem*, s. XVI.

³⁸ *Ibidem*, s. XVIII.

³⁹ W tej kwestii zob. na przykład F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 60.

– co trzeba bardzo wyraźnie podkreślić – źródłowych i przynależnych do filozofii refleksji (*scil.* filozofii ducha). Źródłowa indyferencja podmiotu i przedmiotu, która stanowi zasadę dedukcji w filozofii transcendentalnej, zostaje tutaj określona jako jedność albo tożsamość ducha i natury, duszy i ciała, stając się załącznikiem nowej, całościowej antropologii. Ta jedność, która w świecie empirycznym poddana jest temu, co cielesne, musi sama zostać stopniowo w dziejowym procesie objawiania się ducha poprzez Księgę świata przeduchowiona i poddana temu, co duchowe. Inaczej mówiąc, ma ona stać się nowym stworzeniem, nową, wyższą, duchową jednością, która jest jednym z tzw. celów ostatecznych i powinna być pojmowana jako postulowane dopełnienie procesu kreacji.

Z tego punktu widzenia transcendentalna metodologia stanowi ważną część większej całości, w której kontekście powinna być interpretowana, jeśli chce się właściwie zrozumieć myśl Schellinga. Stąd też przechodzę teraz ponownie do problemu tzw. zasady realnej w absolutie, którą będę chciała na nowo zdefiniować, odwołując się do estetycznych wątków refleksji Schellinga, to znaczy do *Systemu idealizmu transcendentalnego* oraz do wykładów z *Filozofii sztuki*.

2. NOWE OKREŚLENIE ZASADY REALNEJ. MUTACJA SYSTEMU. PLURALIZM ONTOLOGICZNY SCHELLINGA

Zgodnie z interpretacją przyjętą przez Barbarę Loer w myśli Schellinga można, jak pisałam o tym wyżej, wyróżnić dwie, a w zasadzie trzy główne, następujące po sobie koncepcje absolutu. Mamy zatem, kolejno, absolut rozumowy (*das vernünftige Absolute*), absolut historyczny (*das geschichtliche Absolute*) oraz syntezę powyższych określeń, czyli figurę Boga jako „pana bytu” (*Gott als „Herr des Seyns”*). Pojęcie absolutu historycznego oraz Boga jako „pana bytu” odnosi się do późnej, pozytywnej refleksji Schellinga, natomiast pojęcie absolutu rozumowego odnosi się w zasadzie do całej tzw. filozofii negatywnej, to znaczy zarówno do filozofii transcendentalnej, jak też do systemu tożsamości. Ostatnim dziełem, które Loer omawia w związku z koncep-

cją absolutu rozumowego, jest napisana w 1804 roku rozprawa *Philosophie und Religion*. Z kolei rozdział poświęcony absolutowi historycznemu otwierają rozważania poświęcone *Filozoficznym badaniom nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 roku.

Jest to jedna z możliwych kategoryzacji problematyki absolutu, która zdaniem wielu badaczy stanowi kluczowe zagadnienie całej filozofii Schellinga. Aczkolwiek ta koncepcja interpretacyjna wydaje się mieć dobre uzasadnienie, wzięwszy pod uwagę przywołane przez Loer teksty Schellinga, nie jest to wcale jedyna możliwa interpretacja. W niniejszym rozdziale chciałabym odnieść się zwłaszcza do kategorii absolutu rozumowego, jaką Loer wiąże z filozofią transcendentalną oraz z systemem tożsamości. Jak wspominałam o tym wyżej, Loer opiera swoją kategoryzację na przeciwstawieniu wczesnej, negatywnej filozofii, dla której kluczowe jest myślenie w ramach systemu o charakterze czysto pojęciowym, oraz tzw. późnej, pozytywnej myśli, jaka powinna być rozumiana w kategoriach żywego systemu. Jednakże można także przyjąć, iż obydwie te wątki są obecne w myśli Schellinga *de facto* już od samego początku, choć w pierwszym okresie, to znaczy we wczesnej filozofii, rzeczywiście przeważa element krytyczny i pojęciowy. To założenie prowadziłoby zaś do wniosku, iż figura absolutu rozumowego nie musi być postrzegana jako pojęciowy monolit. Inaczej mówiąc, absolut rozumowy nie sprowadza się wcale do elementu czysto pojęciowego, na przykład do pojęcia Ja albo do czystej jaźni jako zasady dedukcji transcendentalnej. Zresztą sam Schelling bardzo wyraźnie na to wskazuje, kiedy principium dedukcji czyni źródłową indyferencję bytu i wiedzy, to znaczy tożsamość $Ja=Ja$.

Inaczej mówiąc, chciałabym zaproponować wobec owej wczesnej refleksji Schellinga możliwość rozpatrywania samej zasady systemu w dwojaki sposób. Z jednej strony byłoby to pojęcie Ja, to znaczy zasada rozumowa we właściwym tego słowa sensie, z drugiej strony zaś zbiorowa podświadomość, której w źródłowej tożsamości $Ja=Ja$ odpowiadałby raczej pierwiastek realny, a więc byt. Co więcej, chciałabym tutaj bardzo mocno podkreślić, iż taka interpretacja ma dobre uzasadnienie w samych tekstach Schellinga, o którym nie bez przyczyny Harald Holz napisał, iż jest to pewien szczególny typ myśliciela, dla którego poważne źródło inspiracji stanowi Platon i na poły mityczna

koncepcja demiurgicznej wyobraźni, przedstawiona w *Timajosie*. Tak więc w filozofii tej od samego początku można zaobserwować niemające wiele wspólnego ani z krytyczną myślą Kanta, ani też z Teorią Wiedzy Fichtego zainteresowanie mitami i mitologią, a także filozofią przyrody. W napisanej w 1793 roku rozprawie *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* Schelling rozważa na przykład problem tzw. mitycznej historii, jaką wiąże z dzieciństwem ludzkości i jaka sięga czasów najstarszych, ustnych przekazów. Zauważa on, iż najstarsze dokumenty wszystkich ludów są przekazami o charakterze mitologicznym, stąd też w owych najwcześniejszych epokach mamy do czynienia także z mityczną filozofią, w jakiej zarówno prawda, jak też moralność stanowią wartości wynikające z tzw. tradycji ojców i w związku z tym mają charakter dość jednoznacznie sakralny. Dopiero w późniejszym okresie zarówno historia, jak też filozofia zostają oddzielone od mitologicznej opowieści, z którą stanowiły pierwotnie jedność, i mogą zostać poddane krytycznej analizie.

Otóż według Schellinga ta najstarsza, mityczna wiedza wszystkich ludów jest „córką uszu i opowieści” (*Töchter des Ohrs und der Erzählung*)⁴⁰, co oznacza, iż opiera się ona całkowicie na przekazie ustnym. Jest to ponadto opowieść, którą ojcowie opowiadają synom, powtarzają ją tak często, jak to możliwe, najchętniej w dni świąteczne, w świętych miejscach etc. Co więcej, w tych czasach dzieciństwa ludzkości ludzie pozostają jeszcze w swoistej jedności z naturą, są, jak zauważa Schelling, „synami natury”, a w związku z tym egzystują w pierwotnej, przedrefleksyjnej, poprzedzającej podział, który wprowadza nauka jedności tego, co duchowe, i tego, co cielesne. W tej wczesnej, pochodzącej z okresu studiów w Instytucie Tybińskim rozprawie Schelling kreśli barwny, poetycki obraz ludzkości całkowicie zanurzonej w prawdziwym oceanie mitu, w źródłowej, mitycznej jedności utopijnego złotego wieku. Taka przedrefleksyjna, organiczna jedność duszy i ciała odzwierciedla się także w sposobie myślenia, wła-

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, [w:] idem, *Sämmtliche Werke*, Erster Band: 1792–1797, (J.F.) Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856, s. 44 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

ściwym dla człowieka tej epoki. Otóż wszystko, co dzieje się w duszy tych ludzi, natychmiast wyraża się także poprzez ich ciało. Wszystko, co opowiada człowiek tej kultury, „naśladuje on samo w sobie poprzez gesty i ruchy swego ciała i stawia to współsłuchaczom żywo przed oczami”⁴¹. W ten sposób manifestuje się duch dzieciństwa, najstarszego świata, kiedy to wiedza posiada jeszcze stosunkowo mało przedmiotów, kiedy pamięć nie jest tak obciążona i kiedy mogą w związku z tym zostać zachowane więź i jedność z przyrodą.

Trzeba zauważyć, iż Schelling nie jest tutaj bynajmniej odosobniony w swoim wyobrażeniu mitycznego początku dziejów. Jest to wizja wspólna całemu niemieckiemu romantyzmowi i idealizmowi. Podobnej koncepcji broni na przykład Novalis w poemacie *Uczniowie z Sais*, gdzie wprowadza pojęcie pierwotnej, żywej natury, rozczłonkowanej i zagubionej przez nowożytną naukę. Wiedza o owej źródłowej jedności zachowała się już tylko w misteriach i jest dostępna dla wtajemniczonych. Podobnie na przykład Fryderyk Schlegel w wykładach z *Filozofii życia*, rozważając relację życia i sztuki, wspomina o czasie, w którym prawo moralne było jeszcze wyryte bezpośrednio w ludzkich sercach: „serce i sumienie człowieka czytało je na każdym punkcie stworzenia w literach pełnych życia, iskrzących się jasnością niebieskiego światła”⁴². Widać tutaj uderzającą paralelę z poglądami samego Schellinga, wyrażonymi w zakończeniu *Systemu idealizmu transcendentального* (1800) oraz *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności* (1809). Píše on tam na przykład, iż „to, co nazywamy przyrodą, jest poematem zaszyfrowanym w piśmie tajemnym i cudownym”⁴³, a także, iż natura jest najstarszym, nigdy niespisanym i nie-

⁴¹ *Ibidem*, s. 45.

⁴² F. Schlegel, *Filozofia życia*, przeł. J. Dębiński S.P., Wilno 1840, s. 124. Dalej zauważa on, iż „ta bezpośrednia znajomość przyrodzenia różni się w swej istocie od naszych przyrodzonych umiejętności, które są tylko systematem cząstkowych, sztuką ludzką zlepionych poznań [...] Wcale inaczej się działo z umiejętnością pierwszego człowieka; jego wzrok, przenikając bezpośrednio i widząc niejako Boga w przyrodzeniu, rozważał razem przyrodzenie w Bogu i [...] to wzniosłe poznanie [...] głęboko przenikało najskrytsze tajniki sumienia, gdzie się natychmiast przetwarzało w żyjącego i czynnego działacza”. *Ibidem*, s. 125–126.

⁴³ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 367.

objaśnionym objawieniem⁴⁴ etc. Chodzi tutaj w każdym razie o jakiś rodzaj utopijnej, utraconej jedności i harmonii, kiedy to wiedza jest tożsama z samą rzeczywistością, myśli natychmiast przekształcają się w czyny albo znajdują odzwierciedlenie w gestach, człowiek zaś, przeniknięty duchem mitycznej opowieści, wręcz nie może skłamać, ponieważ czyta bezpośrednio w samej Księdze stworzenia.

Jest to załączek koncepcji tzw. żywego systemu, który Schelling będzie próbował stworzyć po zerwaniu z filozofią transcendentalną i który stanowi treść *Weltalter*. Jednakże, co bardzo ważne, ta myśl, którą można by nazwać prawdziwą schellingiańską *idée fixe*, stanowi swoistą wypadkową czysto filozoficznej koncepcji absolutu i jego relacji ze światem empirycznym oraz zainteresowania mitem, mitologią i najstarszymi dziejami ludzkości, jakie filozof postrzega w kategoriach tzw. opowieści oralnej⁴⁵. Wynika z tego, iż refleksja Schellinga ma tutaj charakter do pewnego stopnia estetyczny oraz kulturoznawczy, co jest zresztą zestawieniem dość znamienne dla całej jego epoki. Z mojego punktu widzenia najbardziej interesujący jest ów tak wyraźnie zaznaczony wątek kultury mitycznej, która nie zna jeszcze pisma i w związku z tym zachowuje ciągłość za sprawą przekazywanej z pokolenia na pokolenie, uświęconej tradycją opowieści, jaka jest dla niej konstytutywna i kształtuje ją jako taką.

Problem ten w nieco zmienionej wersji powraca na przykład także w przywołanej wyżej rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku, we wstępie do której czytamy:

⁴⁴ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 128.

⁴⁵ Podane przez Schellinga w cytowanej rozprawie cechy mitycznej historii wykazują pewną zbieżność z tym, co we współczesnych pracach kulturoznawczych określa się mianem kultury albo opowieści oralnej, opartej całkowicie na przekazie ustnym. Chodzi mi tutaj mianowicie o konieczność powtarzania historii w celu utrwalenia jej, o zachowanie chronologii (następstwa pokoleń), o emocjonalny, pozbawiony dystansu do swojego przedmiotu, zaangażowany charakter takiego przekazu, tradycyjny, bezpośrednie odniesienie do określonej rzeczywistości wspólnotowej etc. W tej kwestii zob. na przykład W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

Był czas, kiedy religia, oddzielona od wierzeń ludowych z równie świętym zapalem została zachowana w misteriach, filozofia zaś posiadała z nią wspólną świętość. Powszechna mądrość dawnych czasów mianowała najwcześniejszą filozofię twórcą misteriów, gdy najświetniejszy między dawnymi, [a więc] przede wszystkim Platon, tak chętnie wywodził z nich swoje boskie nauki⁴⁶.

Ten sam wątek odnajdujemy także w koncepcji utopii estetycznej, zawartej w VI rozdziale *Systemu idealizmu transcendentального*. Mam tutaj na myśli zwłaszcza problem jedności wszystkich dyskursów, która rzekomo miała istnieć w jakimś mitycznym okresie złotego wieku, dzieciństwa ludzkości oraz silnie podkreślanego ich późniejszego rozdzielania. Schelling stosuje tutaj nawet – zamiast być może bardziej właściwej w systemie wiedzy kategorii filozoficznej – metaforę, to znaczy kategorię obrazową i poetycką. Jest to zresztą zgodne z myślą, która stanowi treść owego zamykającego całą dedukcję ostatniego rozdziału, gdzie jest mowa o tzw. powszechnej przedmiotowości oraz o sztuce jako postulowanym dopełnieniu i organonie filozofii. Tak zatem pisze on:

Filozofia – w dzieciństwie nauk zrodzona i karmiona przez poezję – a wraz z nią te wszystkie nauki, które wiodła ku doskonałości, osiągnąwszy ją licznymi oddzielnymi nurtami, spłyną na powrót w powszechny ocean poezji, z którego wzięły początek⁴⁷.

Myśl ta jest niejako aporetyczna w samych swoich założeniach, jako że jej prostą konsekwencją jest negacja samej filozofii jako takiej, czego Schelling wydaje się nie zauważać. Inaczej mówiąc, jest to myśl, jakiej tak na dobrą sprawę nie można pomyśleć, gdyż jest w niej zawarty postulat kresu myślenia. Być może z tego właśnie powodu Schelling – wbrew całej dotychczasowej, prowadzonej w jakże analityczny sposób dedukcji – wybiera tutaj dyskurs metaforyczny oraz obrazowy, to znaczy język opowieści, jaki odnajdujemy w całym VI rozdziale dzieła systemowego. Jednakże jest to nader ryzykowne w odniesieniu do systemu wiedzy, jako że filozofia z konieczności posługuje się pojęciami abstrakcyjnymi, ogólnymi oraz oderwanymi, a w związku

⁴⁶ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, s. 42.

⁴⁷ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 368.

z tym także to ostatnie pojęcie powinno pod tym względem być podobne do pozostałych. Inaczej mówiąc, system Schellinga, także jako całość, powinien zachować uniwersalizm właściwy myśleniu dyskursywnemu. Tymczasem – jeżeli potraktować serio intencję, jaka przyświecała autorowi – należałoby właściwie powiedzieć, iż z chwilą wydedukowania tego ostatniego pojęcia także i sam system kończy się i wyczerpuje, stając się częścią powszechnego oceanu poezji. Oznacza to, iż dzieło Schellinga stanowi tak naprawdę zabawę jakiegoś pięknego umysłu, ewentualnie pięknej duszy, która narcystycznie syci się własną doskonałością oraz wspomnianą w końcowym fragmencie „pełnią swojego rozwoju”, w jakiej pokonane zostały wszystkie sprzeczności. Oznacza to jednak również, iż czytelnik tego dzieła nie może się cofnąć, jako że przeczytawszy ów ostatni rozdział, nie tylko przezwyciężył już wraz z autorem wszelkie dylematy omawiane w rozdziałach poprzednich, ale także osiągnął wszystko, co z punktu widzenia rozwoju myślowego w ogóle może być osiągnięte.

W ten zaś sposób Schelling w założenia o transcendentálním systemie wiedzy przemycza tak naprawdę coś, co niewiele ma wspólnego z myślą systemową i co wyprowadza nieoczekiwanie czytelnika na obszar refleksji o na poły religijnym, mądrościowym oraz artystycznym charakterze. Oto bowiem odbiorca może zacząć myśleć, iż filozofia ma za zadanie nie tyle dostarczać wiedzy albo poznania, ile na przykład prowadzić człowieka ku doskonałości. W tej sytuacji zaś sama filozofia jako taka znika z pola widzenia i staje się wręcz zbędna. Nie mamy tutaj bowiem wcale do czynienia z filozofią, lecz raczej z jakimś całościowym procesem rozwoju „osobowości w kosmicznej ekspansji”, którego część, choć niekoniecznie cel, stanowi także filozofia. Stanowisko takie byłoby nie do przyjęcia na przykład dla Kanta, dla którego zarówno uniwersalność pojęć, jak też prymat zasad mają charakter niekwestionowany. W wypadku Schellinga jednakże jest to właśnie sama zasada refleksji, jaką odnajdujemy już u źródeł, w założeniach systemu. W ten sposób wiedza filozoficzna, którą dedukuje on z tak pojętych zasad, nigdy nie będzie wiedzą w analitycznym tego słowa znaczeniu. Jest ona bowiem już od samego początku utożsamiana z oglądem wytwórczym, to znaczy z wytwarzaniem, a tym samym także z bytem, co zostało zaznaczone w sformułowaniu $Ja=Ja$, z których

pierwsze Ja odpowiada temu, co w absolicie idealne, drugie zaś odnosi się do tego, co w absolicie realne.

W ten sposób koncepcja utopii estetycznej prowadzi w konsekwencji z powrotem do źródeł, czyli do wyobrażenia absolicu, najwyższego bytu. Tylko bowiem w konfrontacji z założeniami samego systemu może ona być właściwie zrozumiana. W założeniach tych zaś znajdujemy coś, co z pozoru może wyglądać na jawną sprzeczność. Schelling dedukuje swój system ze źródłowej indyferencji wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne, to znaczy jako principium swojej filozofii przyjmuje pojęcie zmieszane, łączące w sobie dwa tak na dobrą sprawę sprzeczne pierwiastki, jakie mogłyby stać się podstawą dedukcji dwóch systemów. Zresztą w filozofii Schellinga z tego okresu można zaobserwować takie zróżnicowanie na przykład w postaci dwóch uzupełniających się dedukcji, to znaczy dedukcji w szeregu realnym oraz dedukcji w szeregu idealnym, którym odpowiada podział na filozofię przyrody oraz filozofię transcendentálną. W ten sposób w pojęciu absolicu rozumowego zawiera się tak naprawdę pewien – nazwijmy to tak – dualizm, który pozwala rozważać tę kategorię bądź to w sensie pojęciowym albo formalnym, to znaczy jako pojęcie Ja, bądź też w sensie – jeśli wolno tak powiedzieć – treściowym, a więc jako zbiorową podświadomość albo „powszechny ocean poezji”, w którym znajduje się intuicyjnie przeczuwana, mityczna i poetycka, czyli „właściwa” treść wszystkich dyskursów.

To właśnie ten drugi, „treściowy” absolic jest przedmiotem moich obecnych zainteresowań. Trzeba tutaj jeszcze raz bardzo wyraźnie podkreślić, iż możliwość takiej interpretacji od samego początku znajduje mocne uzasadnienie w tekstach Schellinga. Jest to, inaczej mówiąc, interpretacja dobrze osadzona w dziele tego filozofa, w tak znamienne dla tej refleksji estetyzmie, jakiego przejawy stanowi zainteresowanie mitem, mitologią, sztuką oraz – *last but not least* – filozofią przyrody, a więc, inaczej mówiąc, tym, co zostało określone raczej poprzez jakąś konkretną treść i co nie mogłoby stać się przedmiotem badań kogoś, kto dążyłby do stworzenia czysto rozumowego systemu wiedzy. Potwierdza to przyjmowana przez Schellinga teza, zgodnie z którą mitologia stanowi ogniwo pośrednie między przyrodą a historią, a w związku z tym sama powinna być traktowana ja-

ko wyższa potencja przyrody, to znaczy jako proces wytwórczy, którym rządzi konieczność podobna do przyrodniczej. Inaczej mówiąc, mitologia stanowiłaby tak naprawdę w myśl tej interpretacji przedłużenie samego procesu przyrodniczego, które dokonuje się już w obrębie jaźni, jaka jednakże nie stała się jeszcze we właściwym tego słowa sensie wolna. Poprzez wprowadzenie takiego pośredniego ogniwa w postaci mitologii Schelling zrywa tutaj z radykalnym przeciwstawieniem natury i ducha oraz wynikającym z niego przeciwstawieniem natury i historii, tak znamionym dla całego idealizmu niemieckiego. Dzięki temu może on także przeddefiniować oraz przewartościować pojęcia wolności i konieczności. W przeciwieństwie do swoich poprzedników, Kanta i Fichtego, Schelling myśli bowiem – co zaznaczałam w I rozdziale – w kategoriach metafizycznych, nie zaś krytycznych i negatywnych, pojęciowych. Stąd też właściwym punktem odniesienia dla tej filozofii jest raczej idea pewnego całościowego procesu wytwórczego albo procesu kreacji, a poszczególne elementy rzeczywistości stanowiłyby po prostu kolejne jego etapy. To z przyjęcia takich właśnie założeń, z podporządkowania wszystkich obszarów rzeczywistości owemu całościowemu procesowi wynika także swoisty brak szacunku filozofa dla racji świadomości i dokonywanych przez nią rozsądkowych oraz rozumowych analiz. Świadomość jest bowiem także tylko etapem tego procesu i ostatecznie zostaje przewyciężona w przedmiotowym oglądzie, określanym przez badaczy jako „cud sztuki”. Wynika z tego, iż w idealistycznym systemie Schellinga już od samego początku uprzywilejowane zostają inne racje. Wiąże się to z określoną koncepcją pierwszej zasady, pojmowanej jako indyferencja wiedzy i bytu, podmiotu i przedmiotu. Wiedza, to, co idealne i podmiotowe, ma swoją reprezentację w systemie w postaci dedukcji pojęciowej, lecz nie oznacza to wcale jakiegoś lekceważenia tego, co przedmiotowe. Przeciwnie, wydaje się, iż w całej dedukcji mamy raczej do czynienia z czymś w rodzaju wymieszania owych pierwiastków, przez co punkt dojścia systemu jest dobrze osadzony w założeniach procesu i stanowi jego logiczną konsekwencję. Schelling bardzo jednoznacznie i wyraźnie podkreśla owo zmieszanie pierwiastka idealnego i pierwiastka realnego w całej rzeczywistości. Jak pisze, „nig-

dzie, w żadnej sferze nie ma nic czysto podmiotowego bądź czysto przedmiotowego, ale zawsze jedność ich obydwu”⁴⁸.

Schelling myśli w kategoriach całościowych, metafizycznych oraz ponadjednostkowych. Także zasada dedukcji – Ja absolutne – powinna być pojmowana jako byt, jako jaźń ponadjednostkowa, w której to, co podmiotowe, i to, co przedmiotowe, zostało uzgodnione na zasadzie indyferencji. Jeśli rozpatruje się ją od strony podmiotowej, można mówić o pojęciu Ja albo o źródłowej indyferencji $Ja=Ja$. Z kolei jeśli rozpatruje się ją od strony przedmiotowej, można mówić na przykład o tym, co realne w absolicie, to znaczy o naturze w Bogu. Jednakże w *Systemie idealizmu transcendentálnego* Schelling nie stosuje jeszcze tego określenia, które pojawia się dopiero na etapie *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności* (1809), a więc po zerwaniu z filozofią idealistyczną. W systemie filozofii transcendentálnej przyroda jest dedukowana ze źródłowej indyferencji i wydaje się, że jako taka nie istnieje odrębnie w absolicie. Stąd też należałoby poszukać raczej innego określenia zasady realnej albo przedmiotowej. Nie będzie go można raczej znaleźć w samych zasadach. Schelling wyróżnia wprawdzie dwa typy aktywności, lecz to tak na dobrą sprawę nie wyprowadza poza zasady określone pojęciowo, jako principia oglądu wytwórczego. Należałoby właściwie powiedzieć, iż ze względu na fakt, iż mamy tutaj do czynienia z systemem idealistycznym, to, co przedmiotowe, nie może zostać otwarcie przedstawione w jego założeniach. Jest ono założone w źródłowej indyferencji $Ja=Ja$ jako drugi człon zdania, to znaczy byt tożsamy z wiedzą, lecz w ten sposób zyskuje tak naprawdę reprezentację czysto pojęciową, a więc nie zmienia się także idealistyczny charakter samej dedukcji. Tego, co przedmiotowe, trzeba więc szukać w punkcie dojścia całego procesu, to znaczy tam, gdzie Ja zostało zobiektywizowane. W sensie dosłownym byłoby to samo dzieło sztuki jako cel procesu uprzedmiotowienia, jakkolwiek Schelling posługuje się tutaj także określeniami przeñośnymi i obrazowymi. Jest to tzw. powszechny ocean poezji, a więc coś w rodzaju zbiorowej podświadomości albo ponadjednostkowej ja-

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofia przyrody*, [w:] *ibidem*, s. 414.

źni, w której znajduje się mitologiczna i poetycka, zawarta w archetypach, właściwa treść wszystkich dyskursów, sztuk, nauk etc.

Jest to zaledwie pewne przybliżone, metaforyczne, a w związku z tym bardzo nieprecyzyjne określenie zasady realnej. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż jest to ten moment, kiedy sam Schelling posługuje się w zasadniczo filozoficznym dyskursie obrazem, który jako taki nie jest pojęciem i sam przynależy do dyskursu poetyckiego. Stąd też prawdy, którą przekazuje, nie należy brać dosłownie, lecz raczej trzeba spróbować odnaleźć jakąś najbardziej trafną interpretację tego obrazu. Mówi się tutaj o czymś źródłowym i przynależnym do dzieciństwa ludzkości, a w tym sensie także do mitologii, to znaczy okresu poprzedzającego rozdzielenie się poszczególnych dyskursów. Jest to początek i w tym znaczeniu zasadne wydaje się zestawienie tego wyobrażenia z principium, z tym, co pierwsze.

Nie jest to jednakże principium pojęciowe, ale raczej to, co w rozdziale I określiłam za Holzem jako zasadę realną, materialną albo hyletyczną. Inaczej mówiąc, to principium jest charakteryzowane nie poprzez swoją formę, ale raczej poprzez treść. Jest to po prostu tworzywo procesu, który próbuje odtworzyć Schelling-filozof w swoim idealistycznym systemie, to znaczy treść tego procesu, jaka zresztą zgodnie z wyjściowym założeniem niezróżnicowania wiedzy i bytu pozostaje najdoskonalej tożsama z formą. Należy zaznaczyć, iż ów realny ogład absolutu zawiera sprzeczność i wieloznaczność, jaką ostatecznie odnajdujemy w filozofii Schellinga także w tym, co źródłowe. Inaczej mówiąc, to określenie najwyższego bytu, które proponuje Schelling, oraz przyjęta przez niego metodologia nie prowadzą w efekcie do jakiejś przejrzystej, analitycznej teorii. Jest to po prostu filozofia, która karmi się własną, immanentną sprzecznością, niesprowadzalną bynajmniej do dialektyki, jak ma to miejsce u Hegla. Stąd też absolut realny w filozofii Schellinga może być pojmowany – w duchu *Naturphilosophie* – jako zasada materialna, na przykład *natura naturans* albo Mądrość z późnej filozofii. Jednakże równie dobrze można przyjąć tutaj – zgodnie z duchem systemu tożsamości – iż jest to mitologiczne tworzywo rzeczywistości. Obydwie te wykładnie mają swoje uzasadnienie w refleksji Schellinga, w której od samego początku zainteresowanie filozofią przyrody idzie w parze z zainteresowaniem proble-

mem mitu i mitologii. Zasadniczo należałoby powiedzieć, iż przyroda jest tym, co pierwsze, mitologia zaś stanowi raczej następne ogniwo łańcucha, to znaczy powtórzenie procesu przyrodniczego w ludzkiej świadomości. Jednakże tak naprawdę nawet i to nie jest tak do końca słuszne, biorąc pod uwagę na przykład system tożsamości i przedstawioną tam koncepcję absolutu. Mam tutaj na myśli zwłaszcza wykłady z *Filozofii sztuki*, gdzie Schelling odwołuje się głównie do mitologii, przyrodę zaś pomija. Oznacza to, iż jest możliwa taka interpretacja absolutu realnego, w której naturę i principium materialne zastąpi całkowicie zasada mitologiczna. Jest to bardzo idealistyczna interpretacja, zgodna z duchem ówczesnej niemieckiej kultury, która za sprawą Winckelmanna na nowo odkryła starożytną Grecję. Schelling rozważa w tym tekście zagadnienia sztuki, a w związku z tym interesuje go pewna określona potencja absolutu, to znaczy uniwersum w formie sztuki, a więc te „odniesienia, w jakie wprowadzamy piękno”⁴⁹. Pozostałe kwestie, w tym także problem odwiecznej przyrody, tożsamej z Bogiem, zalicza on tutaj do przedmiotów tzw. ogólnej filozofii, to znaczy ogólnej części systemu tożsamości.

Zarówno filozofia transcendentálna, jak też filozofia identyczności są zaliczane do wczesnej, idealistycznej refleksji Schellinga. W literaturze przedmiotu można zetknąć się z analizami, które włączają napisany w 1800 roku *System idealizmu transcendentálnego* do filozofii tożsamości. Jest to być może nie do końca słuszne, wzięwszy pod uwagę procesualny, a nie odbiciowy sposób ujęcia rzeczywistości empirycznej w tym dziele, jednakże faktem jest, iż problemy rozważane przez Schellinga w tym czasie, w tym także kwestia relacji przyrody i sztuki, pozwalałyby tutaj stworzyć jakąś paralełę. Otóż w VI rozdziale dzieła systemowego Schelling omawia problem sztuki jako organonu filozofii oraz przedstawia koncepcję tzw. utopii estetycznej. Można by zapewne zestawić ze sobą utopię estetyczną z ostatniego rozdziału *Systemu* oraz na przykład wyobrażenie greckiej mitologii z *Filozofii sztuki*. W końcu ów skończony, doskonały i zamknięty świat bogów

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 45.

i bohaterów, konstituujący starożytną cywilizację, jakiego najdoskonalszym piewcą, a zarazem twórcą jest dla Schellinga Homer, stanowi właśnie coś w rodzaju takiej zrealizowanej utopii estetycznej. W obydwóch przypadkach sztuka oraz mitologia, podobnie jak przyroda, stanowią objawienie się Boga-absolutu albo podmiotu absolutnego w tym, co realne. Jednakże w przyrodzie objawienie to jest fragmentaryczne, niepełne i niedoskonałe i z tego powodu domaga się ono dopełnienia w formie sztuki, uniwersum idealnego, gdzie empiryczne sprzeczności „rozwiązują się w absolutnej tożsamości”⁵⁰. Stąd też, jak zauważa Ryszard Panasiuk, dzięki sztuce podmiot może „pozbyć się wreszcie swojej fragmentaryczności”: „Sztuka jest nowym i ostatecznym królestwem ducha [...]; królestwo to tworzy jednocześnie *analogon* i jakby odwrotność królestwa przyrody. Sztuka jest nowym obszarem integracji, który podmiot stwarza sobie niejako z zamysłem, by wyjść ze świata rozdwojenia i separacji do bytu jako całości”⁵¹.

Uwagi te pozwalają lepiej zrozumieć, dlaczego jest uzasadnione rozpatrywanie zasady realnej w absolicie w dwojaki sposób, to znaczy jako principium hyletycznego oraz mitologicznego jednocześnie. W zasadzie tym, co realne w absolicie, pozostaje principium hyletyczne, to znaczy *natura naturans*, przyroda niewidzialna i tworząca. To ona stanowi bowiem właściwą podstawę i zasadę istnienia rzeczywistego świata. Jednakże wzięwszy pod uwagę komplementarność natury i sztuki oraz patrząc z pozycji końca systemu, od strony powszechnej przedmiotowości albo uniwersum w formie sztuki, można przyjąć, jak czyni to sam Schelling, także inne, paralelne określenie owej zasady. Tym, co realne w absolicie z punktu widzenia potencji sztuki, byłyby idee-formy absolutu, „odwieczne prawzory” albo archetypy, które stanowią tworzywo wszelkiej artystycznej oraz poetyckiej twórczości.

Wynika z tego, iż samo określenie absolutu jako źródłowej indyferencji tego, co idealne, i tego, co realne, nie wyczerpuje bynajmniej istoty tego tematu. Staje się to zwłaszcza dobrze widoczne w odniesieniu do tego, co Schelling rozumie przez principium realne. Z jednej bo-

⁵⁰ *Ibidem*, s. 41.

⁵¹ R. Panasiuk, *Przyroda i sztuka jako wytwory podmiotu transcendentalnego we wczesnej filozofii Schellinga*, [w:] idem, *Przyroda, człowiek, polityka*, s. 44–45.

wiem strony jest to, jak pisałam o tym szerzej w I rozdziale, zasada materialna albo hyletyczna, to znaczy natura niewidzialna i tworząca (*natura naturans*), jaka jest principium dedukcji w szeregu realnym, której Schelling dokonuje w *Naturphilosophie*. W tym sensie jest to po prostu tworzywo rzeczywistości, czyli to, co w niej samej postrzegamy jako przedmiotowe albo obiektywne. W innym z kolei miejscu Schelling podaje zupełnie inną, bardziej – jeśli wolno tak powiedzieć – idealistyczną definicję owej zasady. Jest to zwłaszcza dobrze widoczne w systemie tożsamości. Chodzi mianowicie o absolut ujęty jako chaos form, odwiecznych prawzorów rzeczy stworzonych, które Schelling postrzega jako tworzywo wszelkiej twórczości. Inaczej mówiąc, absolut realny może też być – i jest to najdoskonalej zgodne z tekstami Schellinga z okresu wczesnej, idealistycznej filozofii – postrzegany jako pewna, nazwijmy to tak, ponadjednostkowa całość, jaka zawiera właściwą, to znaczy poetycką treść wszelkich dyskursów oraz dzieł współtworzących ludzką kulturę i cywilizację. Jest to właśnie to, co Schelling w ostatnim rozdziale *Systemu idealizmu transcendentального* określił nieprecyzyjnie i obrazowo jako „powszechny ocean poezji”. Nie chodzi tutaj wcale o poezję wierszowaną albo o jakieś konkretne formy poetyckie, które Schelling analizuje w II części *Filozofii sztuki*, gdzie omawia różne rodzaje sztuk oraz poszczególne, reprezentatywne dla nich dzieła, a także ich stosunek do filozoficznej teorii sztuki, przedłożonej w I części tego tekstu. Poezja oznacza tutaj raczej tzw. poezję w szerszym sensie, to znaczy poezję jako właściwą treść wszystkich dyskursów, które – zgodnie z założeniami przyjętymi przez Schellinga – w mitycznym prapoczątku ludzkości stanowiły jedno. W tym zaś znaczeniu, jako pojęcie ogólne i w związku z tym obejmujące tak naprawdę całość rzeczywistości, powinna także zostać odniesiona do Boga albo do absolutu. Inaczej mówiąc, w przypadku tzw. poezji w szerszym sensie sam Bóg byłby twórcą albo poetą, który mógłby formować takie tworzywo. Schelling napomyka o tym zarówno w *Systemie idealizmu transcendentального*, jak też w *Filozofii sztuki*.

Na przykład w dziele systemowym mówi on o tzw. dramacie dziejów, poprzez który wypowiada się albo objawia duch-poeta. Tylko duch absolutny, który jest źródłem absolutnej tożsamości wolności i konieczności, mógłby bowiem wziąć odpowiedzialność za cały prze-

bieg dziejów powszechnych i uzgodnienie ze sobą tych dwóch sprzecznych z empirycznego punktu widzenia pierwiastków w taki sposób, aby ostatecznie współtworzyły one harmonijną i sensowną całość. Jak pisze Schelling:

Jeżeli wyobrazimy sobie historię jako dramat, w którym każdy z biorących w nim udział gra swoją rolę zupełnie swobodnie i wedle własnego uznania, to rozsądny rozwój tej chaotycznej gry można sobie wyobrazić tylko wtedy, kiedy przyjmujemy, że jest tylko jeden duch, który przez nich wszystkich przemawia, i że ten poeta, którego częstkami tylko (*disiecti membra poetæ*) są poszczególni aktorzy, już z góry tak zharmonizował obiektywny wynik całości ze swobodną grą poszczególnych osób, że w końcu rzeczywiście musi się wyłonić coś rozsądnego. Gdyby jednak ów poeta był niezależny od swego dramatu, byłibyśmy tylko aktorami grającymi rolę, którą on napisał. Jeżeli zaś nie jest on od nas niezależny, a tylko objawia się i odsłania stopniowo w toku samej gry naszej wolności, tak że bez tej wolności jego samego także by nie było, znaczy to, że jesteśmy współtwórcami całości i oryginalnymi wynalazcami szczególnej roli, jaką gramy⁵².

Z kolei w napisanych nieco później, to znaczy już w okresie filozofii tożsamości, wykładach z *Filozofii sztuki* Schelling jeszcze wyraźniej umieszcza źródło wszelkiej twórczości w samym absolutcie. Jak zauważa:

Bezpośrednią przyczyną wszelkiej sztuki jest Bóg. Bóg bowiem jest z racji swej absolutnej tożsamości źródłem wszelkiego zespalania tego, co realne, i tego, co idealne, na czym opiera się wszelka sztuka. Czyli: Bóg jest źródłem idei. Pierwotnie idee są tylko w Bogu⁵³.

Idee zaś traktuje on jako tworzywo sztuki, jako jej treść, to znaczy swoisty odpowiednik poezji jako właściwej treści wszelkich dyskursów z utopii estetycznej, opisaney w VI rozdziale *Systemu idealizmu transcendentnego*. W istocie rzeczy można powiedzieć, iż Schelling bardzo jednoznacznie nawiązuje tutaj do Platona, który zresztą stanowił, jak się wydaje, poważne źródło inspiracji całego systemu tożsamości. Otóż w przyjętej w tym okresie koncepcji najwyższego bytu powtarza on tak naprawdę schemat platoński, znany już czytelnikom *Państwa*. W absolutcie, podobnie jak w platońskiej idei najwyższego

⁵² F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, s. 335–336.

⁵³ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 50.

Dobra, osadzone zostały idealne prawzory rzeczy stworzonych. Z kolei same rzeczy empiryczne, trwające w świecie zjawisk, stanowią za ledwie odbicie owych wzorców i ten odbiciowy charakter jest racją ich bycia. Jest to koncepcja, jaką Schelling przyjmuje w całym okresie filozofii tożsamości, a częściowo wykorzystuje także w późnej filozofii, na przykład w wyobrażeniu boskiej Mądrości jako wiedzy zawartej w archetypach, którą mógłby posiadać tylko umysł Boga. Inaczej mówiąc, sam absolut może być pod pewnymi względami traktowany jako swoista matryca wszelkich form, jako idealna przestrzeń, w której wszystkie one trwają, ewentualnie jako umysł Boga-demiurga, co prowadzi interpretatora ponownie do Platońskiego *Timajosa* i trzeciego rodzaju, który określił on mianem *chory*. O ile zatem zasada idealna może być traktowana jako absolutna jaźń czy też absolutna podmiotowość, o tyle zasada realna, rozważana zarówno jako *natura naturans*, jak też jako wieczne prawzory rzeczy, jest podmiotowością albo rozumem zdepotencjalizowanym, a więc czymś, wobec czego można by także użyć określenia „rozum-matka”. Zasada idealna ujawnia się w dedukcji pojęciowej, w filozofii transcendentальной i jest w niej wyeksponowany czynnik wiedzy, formalnego oraz negatywnego (*scil.* krytycznego) ujęcia rzeczywistości. Stąd też także ona sama przybiera postać dobrze określonego pojęcia i występuje w filozofii Schellinga jako absolutna jaźń. Z kolei zasada realna jest definiowana, jak była o tym mowa wyżej, głównie poprzez swoją treść, a więc na sposób pozytywny, powiedzielibyśmy: dogmatyczny, na przykład jako wieczna przyroda albo wieczne prawzory, albo też poetyckie tworzywo sztuki etc. Jest to bardzo istotne i należy sobie wyraźnie uświadomić ową dwoistość i dwuwątkowość całej wczesnej, pozornie tylko negatywnej i idealistycznej części filozofii Schellinga. Wprawdzie sam filozof wyraźnie odróżnia dedukcję w szeregu realnym i pisma z tzw. filozofii przyrody (*Naturphilosophie*) oraz dedukcję w szeregu idealnym i pisma z filozofii transcendentальной, jednakże uważny czytelnik może dostrzec ową dwoistość i niespójność nawet w *Systemie idealizmu transcendentálního*, jaki stanowi w końcu wykład Schellingańskiej koncepcji filozofii transcendentальной.

Jest to coś w rodzaju mutacji samego systemu, jeśli wolno tutaj użyć terminu zastosowanego w interpretacji Xaviera Tilliette’a wobec

całej Schellingiańskiej filozofii w stawaniu się (*une philosophie en devenir*). Tilliette pisze o mutacji systemu (*la mue du système*), mając wprawdzie na myśli całą filozofię Schellinga i przejście od filozofii negatywnej do filozofii pozytywnej, to znaczy od młodzieńczego idealizmu do późnej refleksji, jakiej najpełniejszym wyrazem jest filozofia objawienia. Jednakże taka mutacja i dwoistość są wpisane tak naprawdę w samą strukturę tej myśli już od samego początku, a dzieło systemowe z 1800 roku nie stanowi tutaj bynajmniej jakiegoś wyjątku i nie jest od niej wolne. Jest to zgodne z cytowaną wyżej deklaracją samego Schellinga: „Nigdzie, w żadnej sferze nie ma nic czysto podmiotowego bądź czysto przedmiotowego, ale zawsze jedność ich obydwu”⁵⁴.

I tak w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, w samej idealnej części Schellingiańskiej filozofii można odnaleźć element, który kłóci się z wymogami systemowej zwartości, jakie można by zapewne postawić takiej dedukcji. Oto bowiem Schelling wychodzi z pozycji podmiotowych, a w związku z tym także racjonalnych, od absolutnej jaźni, jaka poprzez ogląd musi uzyskać świadomość siebie. Jednakże punkt dojścia całej dedukcji, to znaczy utopia estetyczna, stanowi afirmację oglądu przedmiotowego, uzyskanego w dziele sztuki, a jednocześnie poetyckiej zdolności wytwarzania, która prowadzi czytelnika ku zupełnie innemu określeniu owej pierwszej zasady. Cóż się zatem stało takiego w przebiegu całego procesu, że punkt wyjścia tak jawnie kłóci się z punktem dojścia, iż czytelnik zostaje wyprowadzony w jakiś zupełnie inny, niedyskursywny i niepojęciowy obszar, w jakim tryumfują mitologiczna i poetycka wizja ludzkości oraz duch-poeta, który się poprzez nią objawia?

Otóż idealistyczny system Schellinga został wprawdzie pomyślany jako transcendentalny system wiedzy i stanowi niewątpliwie nawiązanie do dokonań dwóch wielkich poprzedników filozofa, to znaczy Kantowskiej krytyki rozumu oraz Fichteańskiej Teorii Wiedzy. Jednakże, jak wspominałam o tym wyżej, Schelling od samego początku wychodzi z nieco innych, bardziej, jeśli wolno tak powiedzieć, metafizycznych pozycji. Inny charakter ma przyjęta przez niego pierwsza

⁵⁴ F.W.J. Schelling, *Filozofia przyrody*, s. 414.

zasada dedukcji. Nie jest to bowiem jakieś czysto abstrakcyjne pojęcie, na przykład ponadpartykularny podmiot, lecz absolut albo absolutna jaźń, którą definiuje on jako indyferencję podmiotu i przedmiotu albo tego, co idealne, i tego, co realne. Z kolei charakter principium dedukcji nie pozostaje bynajmniej bez wpływu na jej przebieg. Owa druga, realna albo przedmiotowa zasada, także źródłowo obecna w absolutnie, musi się w pewnym momencie ujawnić i afirmować. Bez względu na prymat ma to, co podmiotowe i racjonalne. Stanowi ono nie tylko punkt wyjścia, pierwszy człon źródłowej tożsamości $Ja=Ja$, lecz także ogólne ramy całej dedukcji, która w końcu pozostaje systemem, zachowuje logiczną zwartość i jedność. Inaczej mówiąc, punktem odniesienia dla Schellinga pozostaje absolutny byt pojmowany jako to, co nie uwarunkowane (*das Unbedingte*), a w związku z tym także metafizyczny monizm, jaki wynika chociażby z przyjęcia absolutnego, nie zaś względnego charakteru owego bytu. Jednakże nie oznacza to wcale zupełnego wyeliminowania pluralizmu. Absolut jest indyferencją tego, co idealne, i tego, co realne, wiedzy i bytu, ale także – co staje się jeszcze lepiej widoczne w filozofii tożsamości – formy i chaosu oraz jedna i wielości etc. Owa wielość, mniejsza doskonałość oraz pierwotny chaos wiążą się, zgodnie z klasycznym, przyjętym już w starożytności schematem, z tym, co realne, przedmiotowe i materialne w absolutnie. Inaczej mówiąc, to principium chaosu albo zasada realna odpowiada temu, co Platon nazwał *chorą*, trzecim rodzajem i przez co można rozumieć absolut jako swoistą matrycę form, jako rozum zdepotencjalizowany albo rozum-matkę. Jest to wszystko to, co bezjakościowe, nieokreślone albo źle określone, co nosi na sobie piętno materii, empirii, wielości i chaosu i co jest tworzywem, z jakiego dopiero może zostać ukształtowana jakaś konkretna forma.

Principium materialne dochodzi do głosu zwłaszcza w IV rozdziale dzieła systemowego. To tam właśnie najlepiej manifestują się swoisty rozłam i niespójność, tak charakterystyczne dla myśli Schellinga i obecne już w samych założeniach koncepcji. Inaczej mówiąc, absolutna prawda z początku dedukcji przekształca się w coś w rodzaju prawdy polifonicznej, rozpisanej na role, współtworzonej przez wiele partykularnych woli-inteligencji, poprzez które wypowiada się i objawia Bóg, wola stwórcza. Bóg ten zapewnia tutaj jednocześnie uzgod-

nienie owej wielości na zasadzie harmonii przedustawnej, to znaczy jedność samego dramatu, a także jego „obiektywny wynik”, tak że „w końcu rzeczywiście musi się wyłonić coś rozsądnego”⁵⁵. Tutaj także ujawnia się swoisty estetyzm Schellinga, który dopuszcza do głosu w dziele i systemie z założenia filozoficznym polifoniczną prawdę dzieła sztuki i nie waha się przemawiać do swojego czytelnika językiem metaforycznym i obrazowym, dalece odbiegającym od wymagań stawianych idealistycznemu systemowi wiedzy. Schelling rozumuje tutaj w kategoriach dialektycznych, a w tym sensie nie jest wcale oryginalny, jako że tak naprawdę powtarza po prostu myśl zaczerpniętą od Kanta, który stanowił niewątpliwe źródło inspiracji przedstawionej w *Systemie wizji dziejów*. W swoich *Pomysłach do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym* Kant wprowadza ideę tzw. aspołecznej towarzyskości, to znaczy antagonizmu społecznego, który traktuje jako „środek, jakim posługuje się przyroda w tym celu, ażeby mogły się rozwinąć wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki” i jaki „w ostatecznej instancji” staje się „przyczyną prawidłowego porządku społecznego”⁵⁶. Zresztą nie jest oryginalna także koncepcja harmonii przedustawnej i uzgodnienia na tej zasadzie wielu partykularnych woli z wolą najwyższą, którą Schelling mógł zaczerpnąć z monadologicznej metafizyki Leibniza. Niezależnie zresztą od tego, co ostatecznie było głównym źródłem inspiracji filozofa – dialektyczna historiozofia Kanta czy Leibnizjański pluralizm ontologiczny – pozostaje faktem, iż w systemie filozofii transcendentalnej Schellinga obserwujemy w pewnym momencie interesującą mutację i swoisty zwrot od systemowego racjonalizmu w stronę narracyjno-pluralistycznej wizji prawdy.

Wokół podobnej kontrowersji skupia swe rozważania Alain Renaut w dziele *Era jednostki*. Wychodzi on mianowicie od analizy pracy Heideggera dotyczącej Nietzschego jako filozofa wieszczącego kres metafizyki Zachodu, która jest dla niego po prostu czymś w rodzaju historii podmiotu. Renaut polemizuje jednak z nazbyt jego zdaniem

⁵⁵ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, s. 335.

⁵⁶ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 39.

schematycznym potraktowaniem przez Heideggera tej kwestii. Wspiera swoją tezę ukazaniem swoistej mutacji, pewnej wyraźnej – nazwijmy to tak – dwuwątkowości rozwoju zachodniej metafizyki, czego zdaje się nie zauważać w swej książce Heidegger. Jak sam pisze, „tam, gdzie interpretacja Heideggerowska widzi jedynie wyjaśnienie i umacnianie się tego, co wyłoniło się wraz z Kartezjuszem, należałoby raczej ukazać radykalną mutację, taką, która w historii podmiotu prowadzi od podmiotu do jednostki”⁵⁷.

Analizowane przez Renauta „indywidualistyczne odchylenie” w dziejach podmiotu, którego źródło znajduje on w monadologicznej metafizyce Leibniza, ma, jak wspominałam o tym wyżej, swoistą analogię w obrębie *Systemu idealizmu transcendentalnego* Schellinga. Dzieło to tylko pozornie stanowi wykład jakiegoś jednego, dedukowanego z logiczną koniecznością z przyjętej uprzednio zasady systemu. W rzeczywistości mamy tutaj bowiem raczej do czynienia z nieustannym przeplataniem się dwóch co najmniej wątków, dwóch typów metafizyki oraz racjonalności, a co więcej, jest to potwierdzone już w samych założeniach. Co prawda, ów drugi, pluralistyczny typ metafizyki nie od razu zostaje tutaj ujawniony, pojawia się bowiem dopiero w dedukcji filozofii praktycznej „według zasad idealizmu transcendentalnego”. Rodzi to pewnego rodzaju złudzenie, iż mamy jednak do czynienia z typowo podmiotowym racjonalizmem i że Schelling jest po prostu kontynuatorem idealizmu Kanta i Fichtego. Jednakże bliższa analiza tego problemu wykazuje błędność takiego rozumowania, o czym była już wyżej mowa.

Pluralizm, który przyjmuje Schelling, aby wyjaśnić problem indywidualności, to znaczy tzw. samookreślenia się inteligencji, prowadzi go jednak dalej niż tylko do ustanowienia intersubiektywności. Przede wszystkim zatem zauważa on, iż samookreślenie jest niewytłumaczalne, jeśli poprzestaniemy wyłącznie na oglądzie wytwórczym, który stanowił zasadę dotychczasowej, czysto podmiotowej dedukcji, jaka kończy się na wyłonieniu inteligencji jako takiej, zdolnej do postrzegania

⁵⁷ A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. D. Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wydawnictwo, Wrocław 2001, s. 53.

oraz chcenia. Jest to moment, w którym absolutna jaźń zobiektywizowała się już dzięki oglądowi wytwórczemu w przyrodzie i powinna przejść do zdobycia świadomości siebie, co jednakże nie jest możliwe poza partykularną inteligencją. Inaczej mówiąc, podmiot absolutny jako poddany przyczynowości absolutnej i w absolutny sposób wolny, to znaczy jako byt, nie mógłby postrzegać rzeczy w czasowo-prze-strzennych uwarunkowaniach, co oznacza, iż nie mógłby mieć także świadomości, jaka w ogóle dla Schellinga stanowi wartość przejściową, która znika w przedmiotowym oglądzie, postulowanym u końca systemu. Ja musi zatem chcieć siebie jako czegoś określonego, to znaczy ograniczonego, jako tego konkretnego ja, co staje się możliwe tylko w ten sposób, iż ogląda ono siebie niejako w zwierciadle innej inteligencji. Ta inna inteligencja musi zostać tutaj założona jako swoisty warunek, to zaś jest możliwe tylko na drodze harmonii przedustawnej.

Schelling wprowadza tutaj pojęcie tzw. trzech ograniczoności, które w efekcie prowadzą do wyłonienia się indywidualności, zdolnej do wolnego działania w świecie. Pierwsza ograniczoność „sprawia, że dla pojedynczej inteligencji wszystko, co może wchodzić w krąg jej przedstawień, jest predeterminowane”⁵⁸. Są to zatem po prostu najogólniejsze zasady harmonii przedustawnej, które pozwalają przyjąć, iż inteligencje oglądają albo przedstawiają sobie jakiś „wspólny świat”, a więc, inaczej mówiąc, iż istnieje między nimi jakaś styczność, punkt wspólny⁵⁹. Druga ograniczoność powinna być czymś w rodzaju „absolutnej zasady” albo „wspólnego ogniska”, to znaczy „stwórcą”, który formuje inteligencje niejako „według jednego szablonu”⁶⁰. Jednakże sam Schelling przyjmuje tutaj nieco mniej radykalną interpretację i zauważa, iż ta druga ograniczoność decyduje po prostu o tym, iż istnieje wiele inteligencji o podobnych określeniach, które wzajemnie się warunkują⁶¹.

⁵⁸ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 264.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 263.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 264.

⁶¹ W odniesieniu do problemu tzw. drugiej ograniczoności por.: „Poprzestaśmy na tym, że jeśli istnieje pojedyncza inteligencja ze wszystkimi tymi określeniami świadomości, które wywiedliśmy, to muszą też istnieć inne inteligencje o tych samych określeniach, warunkują one bowiem świadomość pierwszej inteligencji i odwrotnie, są przez nią warunkowane”. *Ibidem*.

Wreszcie trzecia ograniczoność „decyduje o tym, że inteligencja jest określonym indywiduum”⁶², to znaczy, że w przeciwieństwie do dwóch pierwszych ograniczoności, które są „wspólne różnym inteligencjom”, ustanawia dla każdej z nich coś niepowtarzalnego i indywidualnego. Jak pisze Schelling:

Na mocy trzeciej ograniczoności w każdym z indywiduów ustanowione zostaje coś, co właśnie negowane jest przez wszystkie inne inteligencje i co właśnie dzięki temu te inne inteligencje mogą oglądać nie jako swoje działanie, a zatem tylko jako działanie nie-swoje, czyli działanie inteligencji poza nimi⁶³.

W ten sposób w zasadniczo monistycznym systemie Schellinga pojawia się element wielości i zróżnicowania. Ja absolutne obiektywizuje się w przyrodzie, a następnie w historii, co jest zgodne z zasadniczymi rozstrzygnięciami przyjmowanymi w całym niemieckim idealizmie. Jednakże w dziejach proces, który do tej pory rozgrywał się całkowicie poza świadomością, zgodnie z prawami bytu wchodzi niejako w nową fazę. Otóż w historii – o czym poucza empiria – należy przyjąć także przyczynowość empiryczną oraz, co jest być może nawet ważniejsze, docenić fakt, iż jednostki grają wprawdzie swoją rolę w myśl scenariusza, który stworzył demiurg, lecz jednocześnie „zupełnie swobodnie i wedle własnego uznania”. Oznacza to, iż działają one z najwyższą możliwą wolnością, zaś duch-poeta jedynie „objawia się i odsłania stopniowo w toku samej gry naszej wolności”⁶⁴. Można by zatem przyjąć, iż to dla wyjaśnienia samej zagadki wolności oraz wielości obserwowanej w świecie empirycznym Schelling wprowadza w owym IV rozdziale wątek harmonii przedustawnej oraz teorię trzech ograniczoności. Jednakże – co jest bardzo ważne i co częściowo już zostało przeze mnie zaznaczone w powyższej interpretacji – ten pluralizm, który stanowi prawdziwą nieciągłość w monistycznej dotychczas dedukcji, jest przez Schellinga uzgodniony z pojawiającymi się w dalszych częściach systemu filozofii praktycznej wątkami narracyjnymi, dotyczącymi dramatu dziejów i demiurga-poety, który się przez niego objawia. W ten sposób od razu zostaje tutaj zarysowana pewna

⁶² *Ibidem*, s. 265.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 335.

nader interesująca perspektywa interpretacyjna. Otóż wydedukowana przez Schellinga intersubiektywność powinna być rozumiana – zgodnie z przedstawionymi dalej założeniami – w kontekście narracyjnej wizji prawdy rozpisanej na role, której źródłem i gwarantem jest Bóg-demiurg, twórca dramatu dziejów. To zaś sprawia, iż – zgodnie z koncepcją samego Schellinga – prawda zyskuje tutaj coś w rodzaju podwójnego uprawomocnienia. Z jednej strony bowiem zasadą całego systemu jest principium dedukcji, to znaczy źródłowa indyferencja $Ja=Ja$, z drugiej strony natomiast jest to demiurg-poeta, autor kosmicznego scenariusza, przez który się wypowiada. Oznacza to, iż z jednej strony mamy tutaj zasadę pojęciową, z drugiej strony zaś swego rodzaju zasadę treściową albo poetycką, to znaczy poetycką prawdę, treść dramatu dziejów, jakiej rzecznikiem, jest demiurg.

Tak naprawdę zatem w owym IV rozdziale w idealistycznej filozofii Schellinga można zaobserwować coś w rodzaju przesunięcia, w którego wyniku w miejsce jednego systemu oraz jednej, dokonującej się w sposób ciągły dedukcji otrzymujemy dwa równoległe, komplementarne wobec siebie wątki, pojęciowy i narracyjny. Są one ze sobą powiązane i zapośredniczone poprzez dialektyczną wizję dziejów, którą Schelling zaczerpnął od Kanta. Inaczej mówiąc, intersubiektywność Schellinga, jakiej wyrazem w *Systemie idealizmu transcendentnego* jest teoria trzech ograniczoności, nie ma bynajmniej charakteru czysto rozumowego. Jest ona bowiem osadzona w dialektycznej koncepcji historii, dzięki której i poprzez którą Schelling dokonuje uzgodnienia prawa moralnego z tym, co przedmiotowe, jako „bezpośrednim przedmiotem wszelkiego dążenia”⁶⁵. Zakłada się tutaj, iż samookreślenie się partykularnych woli nie jest wcale kresem popędu wytwarzania, to znaczy nie unicestwia idealnej aktywności absolutnej jaźni i jej dążności do obiektywizacji. Inaczej mówiąc, cały proces dokonuje się w dalszym ciągu w ramach dedukcji, której zasadą jest Ja absolutne. Wola absolutna wypowiada się i objawia poprzez dzieje i za pośrednictwem poszczególnych woli, jednakże wyłonienie się tych woli nie prowadzi bynajmniej do zniesienia owej zasadniczej aktywności, dzięki której w ogóle może zaistnieć świat zewnętrzny, a więc jakiś byt. Po-

⁶⁵ *Ibidem*, s. 311.

jawia się tutaj jednak pewien problem, jakim jest wielość owych woli, a tym samym także wielość skierowanych na zewnątrz dążeń, które muszą być dopiero ze sobą uzgodnione dzięki prawu albo umowie społecznej etc. Otóż dopóki Ja obiektywizuje się w sposób – jeśli wolno tak powiedzieć – ciągły i prostoliniowy, jego aktywność jest jedna i w związku z tym jest także oczywiste, iż istnieje jedno gatunkowe prawo, które stanowi jej regulację. Jednakże w wypadku woli ludzkiej sprawa nie przedstawia się już tak prosto. Mamy tutaj bowiem do czynienia nie tylko z wielością działających podmiotów, ale także ze swoistą mutacją w obrębie samego dążenia, które nie kieruje się już teraz wyłącznie na zewnątrz. Wole cechuje bowiem także tendencja do samookreślenia, która nadaje im ich niepowtarzalną, całkowicie indywidualną osobowość. Jest to zatem coś w rodzaju aktywności skierowanej do wewnątrz, a z tego względu noszącej znamiona wolności w sensie moralnym. Stąd też, jak pisze Schelling, „nasuwa się więc pytanie, jaki stosunek ustanawia prawo moralne między popędem zmierzającym na zewnątrz a idealną aktywnością skierowaną wyłącznie na czyste samookreślenie”. Ponadto zauważa: „Przyroda nie może działać we właściwym tego słowa sensie. Ale istoty rozumne mogą działać, a ich wzajemne oddziaływanie poprzez medium świata przedmiotowego jest nawet warunkiem wolności”⁶⁶. Oznacza to, iż z punktu widzenia procesu dokonującego się z absolutną, bytową koniecznością, tożsamą zresztą z najwyższą wolnością, owe partykularne wole są niebezpieczne i problematyczne zarówno w swoim dążeniu do wewnętrznego samookreślenia, jak też w aktywności, którą podejmują w świecie zewnętrznym. Stąd też z punktu widzenia principium całego systemu pojawia się co najmniej konieczność swego rodzaju uzgodnienia owych sprzecznych działań i tendencji, na przykład w taki sposób, iż przyjmuje się, że to w nich i poprzez nie wypowiada się duch, wola absolutna, i to do tego stopnia, iż została tutaj założona najgłębsza jedność tej woli oraz woli partykularnych.

Poszczególne inteligencje stanowią zatem media, za których pośrednictwem objawia się Bóg, choć jednocześnie wszelkie byty w świecie zewnętrznym, stanowiące przedmiot bezpośredniego dąże-

⁶⁶ *Ibidem*, s. 310–312.

nia woli, także są tylko obiektywizacjami absolutnej jaźni. Oznacza to, iż mamy tutaj do czynienia niejako z różnymi poziomami albo etapami uprzedmiotowienia Ja, to znaczy z takim etapem, na którym obiektywizuje się ono bezpośrednio, oraz z takim, na którym proces ten przebiega za pośrednictwem przedmiotów, w których Ja zobiektywizowało się uprzednio. Na tym drugim etapie takie bezpośrednio i pierwotne działanie ducha, jakie zachodzi w przyrodzie, nie jest już bowiem możliwe ze względu na fakt wyłonienia się partykularnych inteligencji, zdolnych do swobodnego i świadomego działania w świecie empirycznym. Tylko te świadome inteligencje mogą zrealizować i uczynić przedmiotowo ważnym prawo moralne i tylko poprzez nie może działać wola zgodna z prawem moralnym. Ta zaś swój najlepszy i najpełniejszy wyraz znajduje w powszechnym ustroju prawnym, który jest odzwierciedleniem moralnego ładu świata. W państwie takim „rozstrzygnięciem wzajemnych sporów zajmowałyby się powszechny areopag ludów, złożony z przedstawicieli wszystkich cywilizowanych narodów”⁶⁷, który z kolei sam stanowi zewnętrzny wyraz moralnego porządku świata, możliwego – podobnie jak Kantowskie państwo celów – tylko wtedy, kiedy stwarzają i współtworzą go wszystkie inteligencje.

Każdą poszczególną inteligencję można uważać za integralną częśćkę Boga, czyli moralnego porządku świata. Każda istota rozumna może powiedzieć sobie samej: oto i mnie także powierzono realizację prawa i praworządności w moim kręgu działania, i na mnie również nałożono częśćkę moralnego rządu świata, ale czymże ja jestem wobec wielu innych? Ów porządek istnieje tylko o tyle, o ile wszyscy inni myślą podobnie jak ja i każdy wciela swe boskie prawo ustanawiania sprawiedliwości⁶⁸.

W ten sposób intersubiektywna rzeczywistość wydedukowana przez Schellinga zostaje włączona w dialektyczną wizję historii, przejętą od Kanta. Owa koncepcja wielu woli, które poprzez współdziałanie realizują jakiś etyczny albo polityczny, całościowy ideał, wpisany w dzieje, stanowi niewątpliwe nawiązanie do pojęcia społecznej towarzyskości z historiozofii Kanta. Jednakże u Schellinga zagadnienie to rozpada się na trzy uzupełniające się obrazy, które w związku z tym na-

⁶⁷ *Ibidem*, s. 317.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 329.

leżałoby teraz ze sobą zestawić i w których obserwujemy stopniowe przejście od dedukcji transcendentalnej do narracyjnej koncepcji prawdy rozpisanej na role. Wszystkie one były już przeze mnie uprzednio przywołane, teraz zatem dokonam tylko krótkiego podsumowania.

Mamy zatem, kolejno, 1) teorię trzech ograniczoności, gdzie Schelling dedukuje po prostu świat intersubiektywny i gdzie po raz pierwszy pojawia się wątek pluralistyczny, wielość inteligencji w miejsce jednej, ponadpartykularnej jaźni; 2) koncepcję moralnego porządku świata, współtworzonego przez wszystkie inteligencje, gdzie wątek ten zostaje rozwinięty i gdzie całość zostaje utożsamiona z Bogiem; 3) obraz dramatu dziejów, poprzez który objawia się i wypowiada demiurg-poeta, „jakiego częstkami tylko są poszczególni aktorzy”, realizujący „w toku samej gry własnej wolności” ponadjednostkowy, opatrnościowy scenariusz. W ten sposób w dedukcji filozofii praktycznej Schelling zarzuca w pewnym momencie rozwiązanie czysto pojęciowe na rzecz opcji narracyjnej. Systemowa dedukcja sfery intersubiektywnej zostaje najpierw wpisana w dialektykę dziejów i odniesiona do Boga, utożsamionego tutaj – podobnie jak u Kanta – z moralnym porządkiem świata, by w końcu przekształcić się w koncepcję czysto estetyczną i narratywistyczną, w której prawda zyskuje status poetycki, jej źródłem jest zaś „powszechny ocean poezji”. Jest to, inaczej mówiąc, to, co Habermas w swoich analizach filozofii politycznej Schellinga określił jako „chrześcijańsko-barokową alegorię dramatu świata”, w jakiej boskość zapożycza swoje „estetyczne” cechy „od filozofii sztuki, która przekłada renesans Giordana Bruna na język Novalisa”⁶⁹. Niezależnie od tego, czy należy zgodzić się z Habermasem w kwestii przedstawionych przez niego analiz politycznej myśli Schellinga, nader trafne jest postrzeganie zakończenia *Systemu idealizmu transcendentalnego*, i to właśnie począwszy od koncepcji filozofii praktycznej, w kategoriach romantycznego estetyzmu. To jest ostateczna opcja, ku której ciąży cały system filozofii transcendentalnej. Nie chodzi tutaj zresztą bynajmniej wyłącznie o to, iż sztuka jest organem i postulowanym dopełnieniem filozofii, co jest stwierdzeniem

⁶⁹ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu*, s. 231–232.

prawdziwym, lecz nieoryginalnym. Estetyzm pojawia się w tej koncepcji o wiele wcześniej, ponieważ już problem historii zostaje przez Schellinga przedłożony w kategoriach poetycko-narracyjnych.

Jest to zatem tak naprawdę kwestia tzw. mutacji pojęciowego systemu i ujawnienie się drugiego, na początku pomijanego źródła dedukcji, przez co zostaje także poniekąd podany w wątpliwość jej negatywny i idealistyczny charakter, co zauważa Habermas. W ten sposób Schelling nie tylko zarzuca myślenie pojęciowe na rzecz powszechnej przedmiotowości, czyli postulowanej utopii estetycznej, ale także, już wcześniej, kwestionuje uniwersalny i kategoriaalny charakter prawdy, przyjmując polifoniczną koncepcję prawdy rozpisanej na role, co można traktować jako swoistą antycypację pozytywizmu późnej filozofii. Prawda zyskuje w ten sposób charakter faktyczny, a nie pojęciowy. Inaczej mówiąc, prawdą jest to, co wydarza się w dziejach oraz przez co objawia się i wypowiada Bóg-demiurg. W ten sposób nowe znaczenie uzyskuje także zakończenie systemu, to znaczy pojęcie powszechnej przedmiotowości. Jest to bowiem także dowartościowanie tego, co obiektywne, to znaczy faktycznie istniejącego bytu kosztem pojęcia, czyli prawdy czysto – jeśli wolno tak powiedzieć – teoretycznej i dyskursywnej, która może w końcu także pozostawać w sprzeczności z rzeczywistością. Wydaje się, iż dla Schellinga – biorąc pod uwagę zakończenie *Systemu idealizmu transcendentalnego* – nie do przyjęcia byłaby myśl, iż to, co rzeczywiście istnieje i co przejawia się w przyrodzie, historii i sztuce, może nie być prawdą i nie zgadzać się z ideą. Jest to jednakże nieuchronna konsekwencja założenia, w myśl którego wiedza jest tożsama z bytem, a prawda z tym, co wytworzone w oglądzie wytwórczym i w którym nie ma miejsca na rzeczywistą transcendencję, co pociąga za sobą afirmację tego, co dane.

Tak więc już tutaj, w *Systemie idealizmu transcendentalnego* z 1800 roku, mamy do czynienia z prawdziwym kresem idealizmu, a w każdym razie idealizm ten zawiera zadziwiająco wiele przesłanek późniejszego zwrotu ku filozofii pozytywnej. Jest to idealizm obiektywny najwyższego stopnia, ale jest to zarazem także w jakimś sensie realizm, jako że zasada realna już w samych założeniach pozostaje w indyferencji z zasadą idealną i ma, co starałam się udowodnić, nie-

dający się pominąć wpływ na przebieg całej dedukcji. Przez to także dedukcja ta nie ma charakteru czysto pojęciowego, lecz jest to raczej ogląd wytwórczy, to znaczy rodzaj procesu bytowego, w którym zostaje ustanowiona rzeczywistość przedmiotowa w najbardziej mocnym tego słowa sensie. Owa zasada realna jest jednakże w jakimś sensie wtórna wobec zasady idealnej, która stanowi nie tylko właściwy punkt wyjścia systemu, lecz także właściwy punkt odniesienia dla całej dedukcji. Oznacza to także, iż dochodzi ona do głosu stopniowo, a jako taka ujawnia się dopiero w systemie filozofii praktycznej, w zakończeniu zaś całego dzieła jest afirmowana w obrazie powszechnego oceanu poezji. Początkowo i źródłowo została określona jako to, co realne albo przedmiotowe w absolicie. W punkcie dojścia natomiast jest afirmowana jako poetycka i mityczna treść dramatu dziejów, to znaczy prawda, którą posiada i za którą odpowiada demiurg-poeta. Rzecz jasna objawienie takiej prawdy nie dokonuje się poprzez pojęciową dedukcję systemu, lecz ma ono charakter narracyjny i dziejowy. Jest to zatem raczej prawda opowiedziana i ujawniana „w toku swobodnej gry naszej wolności”, do której objawienia niezbędna wydaje się wielość osób-aktorów oraz podjętych przez nie działań, wynikających z ich całkowicie wolnych motywacji.

W *Systemie idealizmu transcendentalnego* znajdujemy zatem przesłanki czegoś w rodzaju nowego określenia zasady realnej, która nie jest już tylko tym, co przedmiotowe albo realne w absolicie, ani też principium dedukcji w szeregu realnym, czyli zasadą filozofii przyrody. Pojawia się tutaj nowy, nieobecny do tej pory wątek, zgodnie z którym zasada owa staje się principium historycznej, a w tekstach z okresu systemu tożsamości także kulturowej opowieści. Schelling powraca do swoich wczesnych fascynacji problemem mitu i mitologii, które, podobnie jak przyroda, mogą być traktowane jako realna część filozofii.

Wątek ten zostaje przez Schellinga podjęty i rozwinięty także w późniejszych pracach. Na przykład w przywoływanych już w niniejszym rozdziale wykładach z *Filozofii sztuki* absolut zostaje określony, jak była o tym mowa wyżej, jako źródło i zasada wszelkiej twórczości. Zawiera on bowiem także tworzywo albo materię, to znaczy poe-

tycką, właściwą treść wszystkich dzieł i dyskursów, a w tym znaczeniu stanowi także zasadę kulturowej i mitologicznej opowieści. Treść ta jest przez Schellinga sprowadzona do idei w absolicie, których realnymi odpowiednikami w greckim świecie są bogowie Homera. Ten absolut realny zawiera zresztą także element pluralizmu i wielości, nierozłącznie związany z tym, co jest tworzywem albo materią i jako takie jest mniej doskonałe niż byt we właściwym, idealistycznym tego słowa znaczeniu. Otóż Schelling zauważa:

Doskonałe obrazy bogów pojawiły się dopiero później, po wyparciu wszystkiego, co jest zupełnie pozbawione formy, ciemne, olbrzymie. Do tego regionu ciemności i bezforemności należy jeszcze to wszystko, co bezpośrednio przypomina o wieczności, o pierwszej przyczynie egzystencji.

Oznacza to, iż, jak pisze dalej, „wspólną zarodzią bogów i ludzi jest absolutny chaos nocy, ciemności”⁷⁰. I podobnie jak mitologia stanowi „praobraz świata” i podłoże wszelkiej filozofii⁷¹, a zarazem poetycki praoccean, z którego wyłoniły się wszelkie nauki i sztuki, także początkiem wszelkiego poznania jest ogląd absolutu jako chaosu. Schelling cytuje w tym miejscu Schillera, który przyjmował, iż tzw. zła nieskończoność empirii i wynikająca z niej niepojętość sama musi być zasadą, to znaczy „punktem wyjścia sądów”⁷². Jest to, inaczej mówiąc, to, co w ludzkim poznaniu najbardziej źródłowe i tym samym niepoznawalne i nieprzeniknione dla rozumu, to znaczy to, co Baumgarten określił mianem „prawd ciemnych”, Kant zaś uczynił przedmiotem estetyki transcendentalnej. Jest to tzw. chaos form, który stanowi „podstawowy ogląd wzniosłości”⁷³. Jak pisze Schelling:

Podstawowy ogląd samego chaosu leży w oglądzie absolutu. Wewnętrzna istota absolutu, w której mieści się wszystko jako jedno i jedno jako wszystko, stanowi sam pierwotny chaos; ale właśnie również tutaj napotykamy ową tożsamość absolutnej formy z brakiem formy; bowiem ów chaos w absolicie nie jest czystą negacją formy, ale bezforemnością w najwyższej i absolutnej formie, jak też odwrotnie, najwyższą i absolutną formą w braku formy: jest absolutną formą, bowiem w każdą formę wniesio-

⁷⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 58.

⁷¹ *Ibidem*, s. 84.

⁷² *Ibidem*, s. 141.

⁷³ *Ibidem*, s. 140.

ne są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma; jest bezforemnością, bowiem właśnie w tej jedności wszystkich form nie wyróżnia się żadna z nich jako szczególna⁷⁴.

Tak więc jasne jest, iż w pojęciu absolutu realnego w filozofii tożsamości Schelling przyjmuje element chaosu i wielości, znamienny także dla tego, co będzie później rozważał jako principium hyletyczne, naturę w Bogu i co stanowiło pierwsze, przedstawione przeze mnie w rozdziale I niniejszej pracy określenie zasady realnej. Ów pierwotny i najbardziej źródłowy, estetyczny ogląd absolutu jako chaosu, który stanowi warunek i podstawę wszelkiego poznania nie jest jednakże wcale oglądem ostatecznym. Istnieje bowiem także ogląd absolutu jako najwyższej formy, to znaczy ogląd piękna, który stopniowo także dochodzi do głosu. W swojej definicji tworzywa sztuki Schelling zakłada obydwie te elementy. Zasadniczo tworzywem są idee, co już samo w sobie implikuje wielość i pluralizm w obrębie absolutu realnego. Idee te mogą jednakże być oglądane na dwa sposoby, jako chaos bądź forma, wzniosłość albo piękno.

„Noc, matka bogów, i fatum, które jest nawet nad bogami, są ciemnym tłem, ukrytą tajemniczą tożsamością, z której wszyscy oni wyszli”⁷⁵. Taki jest początek mitologicznej opowieści, jaka tworzy grecki świat i dla Schellinga stanowi jedno z Homerem. W tym znaczeniu absolut realny może być postrzegany jako prawdziwa przestrzeń, matryca form, ale poniekąd także jako umysł demiurga z Platońskiego *Timajosa*, intelekt boski i stwórca. Cóż to bowiem oznacza, że „istnieje ogląd absolutu jako chaosu” albo też jako najwyższej formy, jeśli nie to, iż jest to czyjś ogląd albo, inaczej mówiąc, iż w ten sposób musiałby oglądać poeta, który jest twórcą mitologii, to znaczy na przykład Homer? Jest to najdoskonalej zgodne z młodzieńczą fascynacją Schellinga problemem mitu i mitologii oraz poetyckiego uniesienia, w którym twórca albo filozof oglądają świat w najdoskonalszej harmonii za sprawą boskiego zrządzenia.

Zagadnienia te porusza Kazuko Yamaguchi w swoim artykule poświęconym młodzieńczym pracom Schellinga z okresu studiów w Instytucie Tybińskim, zwłaszcza zaś tzw. *Komentarzowi do „Timajosa”*.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 140–141.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 65.

Zdaniem tej badaczki Schelling interpretuje Platona w duchu Kanta, co oznacza, iż przyjmuje on, że „kluczem do całej filozofii Platona” jest to, co subiektywne⁷⁶, to znaczy, w przypadku przywołanego tekstu, umysł demiurga, czyli boski intelekt, w którym osadzone są idealne formy-wzorce rzeczy. Ten boski intelekt to, jak wspominałam o tym w I części niniejszego rozdziału, tzw. *intellectus archetypus*, to znaczy ogląd intelektualny, jaki zgodnie z założeniami przyjętymi przez Kanta mógłby posiadać tylko Bóg. Jest to po prostu taki rodzaj wiedzy o rzeczach, który przedstawia je takimi, jakie są one w swej najgłębszej istocie, czyli właśnie w idei. Jak pamiętamy, zdaniem Kanta umysł ludzki nie ma możliwości zdobycia takiej wiedzy o *par excellence* metafizycznym charakterze, jako że może poznawać rzeczy tylko w ten sposób, w jaki się one jawią, czyli w tzw. zmysłowej naoczności. Oznacza to, iż poeta, który w zesłanym przez bóstwo natchnieniu zyskuje podobną do demiurga-stwórcy władzę wyobrażenia i przedstawiania mitycznych historii, jakie, zgodnie z założeniami systemu tożsamości, stanowią widzialne odbicie świata idei, otrzymuje tym samym coś w rodzaju źródłowej wiedzy, która przenosi go w obręb bytu, tego, co nieuwarunkowane. Jak zauważa Kazuko Yamaguchi: „Idee, które jawią się również jako czysta forma ludzkiej wyobraźni, mają uzasadnienie w rozumie boskim, rozum ludzki zatem ma zakotwiczenie w wyższej boskiej inteligencji. Nie jest on zatem rozumem autonomicznym, nawet jeśli jego czysta forma jest równa boskiej inteligencji”⁷⁷. W ten sposób, zdaniem Yamaguchi, Schelling przekracza także stanowiące dla niego punkt wyjścia stanowisko Kantowskie, a konkretnie ideę podmiotu transcendentalnego jako czystej formy poznania, poza którą Kant nie chciał się posunąć. Tak więc już w owych wczesnych pracach ujawnia się różnica punktu widzenia Schellinga wobec Kanta i Fichtego, a mówiąc bardziej precyzyjnie, metafizyczny charakter zajmowanego przez niego stanowiska, o czym pisałam szerzej w I części niniejszego rozdziału.

Kazuko Yamaguchi zestawia ze sobą Platońską koncepcję umysłu demiurga oraz zagadnienie podmiotu transcendentalnego albo, w bar-

⁷⁶ K. Yamaguchi, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, s. 45.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 46.

dziej radykalnej interpretacji, absolutnej jaźni w filozofii transcendentalnej Schellinga. Jak pisze, „widzimy, że w rozumieniu »subiektywności« Schelling nawiązuje do Kanta i że pojęciem tego, co subiektywne, zostaje objęty intelekt boski. Czy zatem postąpimy nazbyt ryzykownie, jeśli w tym rozszerzonym pojęciu »tego, co subiektywne«, zobaczymy drogę ku absolutnemu Ja, przekraczającemu zasadę samowiedzy u Fichtego?”⁷⁸. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż zarówno umysł demiurga, jak też absolutna jaźń jako zasada dedukcji systemu filozofii transcendentalnej Schellinga noszą na sobie wyraźne piętno rzeczywistości boskiej, tego, co nieuwarunkowane i co dość jednoznacznie przekracza świadomość empirycznego podmiotu, odnosząc się do całego procesu bytowego i stwórczego. Stąd też w dalszych częściach cytowanego artykułu Kazuko Yamaguchi, podobnie jak na przykład przywołany przeze mnie wcześniej Harald Holz, wskazuje na związek Schellingańskiej fascynacji Platonem oraz uprawianej przez tego filozofa nieco później filozofii przyrody. Pisze ona, iż „Schelling rozważa teorię idei w *Timajosie* nie tylko jako »pojęcie przyrody«, ale również w odniesieniu do ludzkiego ducha”⁷⁹, co sugeruje pokrewieństwo procesu stwórczego, opisanego w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, oraz twórczości artystycznej i poetyckiej. Inaczej mówiąc, to w absolicie, pojmowanym jako umysł demiurga albo jako totalność idei, tkwią źródła wszelkiej kreacji, która jest możliwa tylko poprzez odwołanie się do tego bytu, a więc coś w rodzaju ponownego zapośredniczenia. Absolut ten stanowi nie tylko źródło i zasadę całej rzeczywistości, ale także mitologicznej opowieści typu homeryckiego, historii pojmowanej tutaj jako demiurgiczny scenariusz, to znaczy tzw. dramat dziejów, a także wszelkich dyskursów, sztuk i nauk, które początkowo tkwią w nim jako w „powszechnym oceanie poezji”.

Absolut może być jednakże określony idealnie, to znaczy pojęciowo, albo realnie, to znaczy treściowo, jako że obydwa te określenia są w nim źródłowo zawarte na zasadzie pierwotnej indyferencji. Analizy Kazuko Yamaguchi pozwalają lepiej zrozumieć owo tak istotne dla całej Schellingańskiej filozofii pokrewieństwo wyobrażenia bytu jako

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 47.

zasady kreacji oraz jako absolutnej, ponadpartykularnej jaźni. Jest to ten problem, na który wskazywałam w odniesieniu do *Systemu idealizmu transcendentального*, ujawniając wewnętrzną niespójność tego pozornie tylko jednolitego tekstu i obecność w nim dwóch, nietożsamych ze sobą źródeł dedukcji. Z jednej strony mamy bowiem zasadę dyskursywną, to znaczy pojęcie Ja albo źródłową indyferencję $Ja=Ja$ jako, jeśli wolno tak powiedzieć, wyjściowe principium systemu. Z drugiej strony natomiast sama dedukcja wywiedziona z tej zasady prowadzi w systemie filozofii praktycznej do ujawnienia się drugiego, poetyckiego źródła, to znaczy Boga, ducha-poety jako autora opatrnościowego scenariusza dziejów, w którym prawda, dość jednoznacznie zyskująca status opowieści, zostaje rozpisana na role i odegrana w powszechnym dramacie.

Demiurg-poeta jest autorem scenariusza dziejów, lecz ten sam demiurg jest w końcu także zasadą kulturowej i mitologicznej opowieści, utożsamianej przez Schellinga w wykładach z *Filozofii sztuki* z Homerem. Takie rozwiązanie sugeruje już zakończenie *Systemu idealizmu transcendentального*, to znaczy koncepcja utopii estetycznej, pojmowana jako postulowane dopełnienie filozofii. Historia, która przekształca się w poetycki dramat dziejów i traci tym samym swój początkowo systemowy charakter, tak naprawdę sama staje się czymś w rodzaju utopii estetycznej, a w każdym razie do takiego rozwiązania wydaje się ostatecznie zmierzać. Z kolei grecka mitologia, którą w *Filozofii sztuki* Schelling traktuje jako wzorcowy przykład „konstrukcji uniwersum w formie sztuki”, jest także, być może nawet w większym jeszcze stopniu, przykładem estetycznej utopii, w której rzeczywistość została całkowicie wchłonięta przez pewną poetycką wizję, i to do tego stopnia, iż wizja ta sama stała się najwyższą rzeczywistością. Stąd też, jak uważa Schelling:

Wszystkie postaci sztuki, a więc przede wszystkim bogowie, są r z e c z y w i s t e, są bowiem m o ż l i w e. [...] W wyższym sensie byli oni [tzn. bogowie – K.F.] dla Greków bardziej realni niż każda inna rzeczywistość.

Ponadto pisze on także, iż „grecka mitologia stanowi najwyższy prawzór świata poetyckiego”, a w tym sensie nie jest dziełem jednego poety, ale całego rodzaju ludzkiego: „W postaci greckiej mitologii

przyroda stworzyła takie dzieło wspólnego instynktu sztuki, obejmującego cały rodzaj”⁸⁰. Tutaj być może bardziej wyraźnie niż gdzie indziej Schelling daje wyraz swojemu przekonaniu o jednym źródle wszelkiej kreacji, czy to artystycznej i poetyckiej, czy też stwórczej mocy Boga wobec przyrody. Otwarcie zakłada on bowiem, iż mitologia stanowi po prostu coś w rodzaju wyższej potencji przyrody. Jest ona wprawdzie zapośredniczona przez działalność człowieka, lecz działalność ta ma charakter gatunkowy i jest raczej wynikiem tzw. instynktu sztuki niż na przykład indywidualnej fantazji etc. Z kolei samo pojęcie instynktu sztuki Schelling odnosi bardzo wyraźnie do zwierząt i definiuje jako „określony kierunek lub modyfikację ogólnego popędu formowania”⁸¹. Wytworami instynktu sztuki są rozmaite produkty organizmów zwierzęcych, takie jak na przykład gniazda ptaków, przedzie pająków i jedwabników albo skorupy mięczaków, ostryg, pancerze insektów etc. O ile jednak „organizmy produkują twory nieorganiczne tylko jako tożsame z sobą lub dla siebie”⁸², o tyle człowiek nadaje swoim wytworom „w toku wytwarzania” i „dzięki swojej sztuce” znaczenie symboliczne, specyficznie ludzkie, a tym samym jego działalność zostaje niejako przeniesiona na inny poziom znaczeniowy.

Mitologia stanowi tutaj natomiast swego rodzaju pojęcie graniczne. Powstaje ona, co podkreśla Schelling, w wyniku „owładnięcia całym rodzajem przez wspólnego ducha sztuki”⁸³, a więc, zgodnie z przyjętą w innym miejscu definicją, *poiesis*, czyli wytwarzania albo tworzenia, które stanowi „istotę wszelkiej sztuki”⁸⁴. W tym sensie jest to dzieło gatunku, nie zaś jednostki, co oznacza, iż nie zostało ono wytworzone w sposób wolny. To dlatego właśnie w późnej filozofii Schelling konsekwentnie definiuje „proces mitologiczny jako powszechny los, któremu podlega cały rodzaj ludzki”⁸⁵, a który tym samym najściślej wiąże się z odpowiedzią na pytanie, kim jest człowiek, i może stanowić przedmiot

⁸⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 55, 56, 82.

⁸¹ *Ibidem*, s. 266.

⁸² *Ibidem*, s. 267.

⁸³ *Ibidem*, s. 83.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 334.

⁸⁵ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, s. 250.

zainteresowania antropologii. W *Filozofii objawienia* Schelling przyjmuje, iż proces mitologiczny jest powtórzeniem procesu teogonicznego, przyrodniczego i stwórczego w obrębie ludzkiej świadomości. Proces ten wszczyna zatem i inicjuje ta sama zasada, która rządzi w świecie zewnętrzną przyrodą. Stąd też proces ten ma charakter konieczny, a jest to determinacja podobna do tej, jaką odnajdujemy w przyrodzie i jaką opisują prawa biologii albo fizyki. Także i wyobrażenia mitologiczne zachowują dzięki temu całkowitą autonomię i najwyższego rzędu obiektywność, jakkolwiek „są wytworami substancji świadomości”, przez co posiadają jedynie wewnętrzną, to znaczy subiektywną – jak powiedziałby może Hegel – prawdziwość. Nie powstały one jednak bynajmniej przypadkowo, jako twory fantazji, lecz rządzą nimi „te same moce, które działają również w przyrodzie” i z tego powodu ludzkość „musiała je uznać za obiektywne”⁸⁶, a nawet oddawała im kult jako bogom.

Mitologia jest zatem dziełem świadomości, lecz jest to świadomość „jakby zepchnięta do swego przedludzkiego stanu”⁸⁷, to znaczy wyzuta z wolności znamionującej człowieczeństwo. W tym sensie mitologia stanowi dzieło instynktu i jest znamieniem przynależności człowieka do natury, a także odpowiada za wszystko, co w człowieku nieświadome, pokrewne z tym, co przedpamiętne, z prehistorią samowiedzy. Mitologia oznacza zatem w pewnym sensie coś w rodzaju cofnięcia się człowieka do przewyżnionej już przez niego, przyrodniczej fazy rozwoju. Najstarsze wyobrażenia o bogach powstają w wyniku „ogromnego wstrząsu ludzkiej świadomości”. Jak pisze Schelling w *Filozofii objawienia*,

W okresie wytwarzania wyobrażeń mitologicznych ludzkość znajdowała się w stanie ekstazy, z którego mogła wyjść dopiero później, po wytworzeniu obrazów mitologicznych, znów wchodząc w stan otrzeźwienia.

Ponadto zauważa on także, iż „wyobrażenia mitologiczne wszystkich ludów wyrosły z jednej zarodki”, iż stanowią one „momenty powszechnego, całą ludzkość ogarniającego procesu” i w związku z tym łączy je „podobieństwo rodzinne”⁸⁸.

⁸⁶ *Ibidem*, s. 244.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 245–247.

Wydaje się, iż mamy tutaj do czynienia z koncepcją bardzo podobną do tego, co w *Systemie idealizmu transcendentального* Schelling określił jako „powszechny ocean poezji”, przez co rozumiał mityczny początek ludzkich dziejów, a także wszelkich nauk i sztuk. Dla wczesnego, a także dla późnego Schellinga mitologia stanowi ogniwo pośrednie między przyrodą a historią i jest „ukrytym źródłem, z którego wypływa historia”⁸⁹. Myśl ta została wyrażona po raz pierwszy już w przywołanej przeze mnie w innym miejscu, napisanej w okresie studenckim rozprawie *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, a w *Filozofii objawienia* jest po prostu rozwinięta i przeformułowana. Jest to koncepcja, która w tej czy innej formie stanowi jeden z głównych, można by nawet powiedzieć – rozpoznawczych wątków całej refleksji Schellinga i której ślady znajdujemy we wszystkich ważniejszych jego dziełach. W tekście rozprawy z 1793 roku Schelling pisze o czasach dzieciństwa ludzkości, o pierwotnej, to znaczy mitycznej historii oraz pierwotnej, mitycznej filozofii. Idea ta powraca w *Systemie idealizmu transcendentального* w postaci zamykającej dedukcję metafory tzw. powszechnego oceanu poezji, ale także w rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku oraz w nieco wcześniejszych wykładach z *Filozofii sztuki*. Jest ona szalenie ważna dla zrozumienia przedstawionej tam koncepcji mitologii.

Jak wspominałam wyżej, Schelling uważa mitologię za dzieło całego rodzaju ludzkiego, o władniętego wszakże jednym duchem sztuki (*scil.* tworzenia, *poiesis*). Przytacza on tezę Wolfa dotyczącą Homera, zgodnie z którą najstarsze greckie poematy stanowią „nie dzieło jednego człowieka, ale wielu wiedzionych tym samym duchem”⁹⁰. Zdaniem Schellinga jest to interpretacja nader słuszna, lecz staje się bardziej zrozumiała w kontekście przyjętej przez niego definicji prawdziwości mitologii oraz sztuki. Bogowie Greków, jak też wszelkie postaci stworzone przez sztukę są w najwyższym stopniu rzeczywiste, jakkolwiek z empirycznego punktu widzenia mogą być w ogóle nieprawdziwe. Jednakże Grek nie podaje w wątpliwość zarówno istnienia bogów, jak też wszelkich ich przymiotów, i to do tego stopnia, iż, jak pisze Schel-

⁸⁹ *Ibidem*, s. 250.

⁹⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 83.

ling, „są oni dla niego bardziej realni niż każda inna rzeczywistość”⁹¹. Są oni bowiem rzeczywisci w sposób absolutny, nie zaś empiryczny, a prawda związanych z nimi opowieści także ma najwyższy, to znaczy duchowy charakter, i to nawet jeśli z czysto empirycznego punktu widzenia nie jest prawdą. Podobnie ma się rzecz z samym Homerem. Schelling pisze, iż „mitologia i Homer stanowią jedno, już w pierwszej twórczości mitologicznej, jak gdyby potencjalnie, zawierał się gotowy Homer”. Ponadto Homer „był już duchowo – w prawzorze – predeterminowany”, to zaś, co recytowali „poeci, z których śpiewów został złożony Homer”, było „już rzeczywiście, aczkolwiek nie empirycznie, istniejącym poematem”⁹². Tak naprawdę zatem Schelling wyraża tutaj przekonanie o boskim i duchowym pochodzeniu mitologii. Jest ona dla niego, jeśli wolno tak powiedzieć, najbliższym i najwierniejszym odbiciem samej prawdy idei obecnych w absolutnie, a ponadto także tworzywem wszelkiej sztuki, nauki, poezji, historii i filozofii. Inaczej mówiąc, w nieco inny sposób oraz w kategoriach systemu tożsamości Schelling powraca tutaj do obrazu tzw. powszechnego oceanu poezji, który niegdyś, w czasach dzieciństwa ludzkości, dał początek wszystkim dyskursom. To mitologia jest dla niego takim powszechnym oceanem poezji, to z niej wzięta początek historia, nauka i filozofia. Jak pisze Schelling w *Filozofii sztuki*:

Starożytni sami określają mitologię oraz – ponieważ łączy się im ona w jedno z Homerem – poezję homerycką jako wspólny korzeń poezji, historii i filozofii. Dla poezji jest ona pierwotnym tworzywem, oceanem, by posłużyć się obrazem starożytnych, z którego wypływają wszystkie rzeki i do którego też wracają⁹³.

Jest ona swoistym „praobrazem świata, pierwszym powszechnym sposobem widzenia uniwersum”⁹⁴, a w tym sensie także początkiem filozofii. Pierwsza grecka filozofia przyrody jest „całkowicie realistyczna” i dopiero stopniowo, wraz z Sokratesem, przewagę uzyskuje element idealistyczny. Podobnie także dopiero stopniowo wyłania się

⁹¹ *Ibidem*, s. 55.

⁹² *Ibidem*, s. 83.

⁹³ *Ibidem*, s. 83–84.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 84.

z owego poetyckiego uniwersum idea dziejów powszechnych. Pośredni etap stanowi tutaj tzw. historia mityczna, jakiej najbardziej reprezentatywnym przejawem jest epoka heroiczna, na którą składają się „cudowne, ogromne zdarzenia” i którą niełatwo odróżnić od mitologii właściwej, to znaczy opowieści o bogach.

Wszystkie te uwagi powinny pozwolić lepiej zrozumieć ponadjednostkowy, rządzący się własnymi prawami, choć jednocześnie w najwyższym stopniu obiektywny charakter mitologicznej opowieści. Dzięki zestawieniu ze sobą poglądów Schellinga na genezę mitologii można także, jak sądzę, łatwiej pojąć, dlaczego może ona być traktowana jako druga, komplementarna wobec principium pojęciowego zasada systemu filozofii. Mitologia jako uniwersalne tworzywo ludzkiej cywilizacji oraz dziejów powszechnych nosi na sobie bardzo wyraźne znamiona boskości i pochodzenia bezpośrednio z absolutu. Zgodnie z założeniami filozofii tożsamości bogowie Homera są po prostu ucieleśnionymi ideami. Inaczej mówiąc, o ile w ujęciu idealnym, czyli po stronie absolutu, mamy do czynienia z ideami, o tyle w ujęciu realnym, czyli po stronie uniwersum, które jest odbiciem absolutu, mamy do czynienia z bogami mitologii. Sama zaś opowieść o bogach, recytowana przez poetów, stanowi niejako dalsze określenie realnego, to znaczy odbitego uniwersum. Jak pisze Schelling: „Ponieważ w każdej postaci absolut ustanowiony jest z ograniczeniem, to tym samym każda z nich zakłada istnienie innej postaci, pośrednio zaś lub bezpośrednio każda poszczególna z nich zakłada wszystkie inne, a wszystkie każdą poszczególną z nich”. Wniosek, jaki stąd wynika dla samej mitologicznej opowieści, jest dość jasny: bogowie „w sposób konieczny [...] pospołu tworzą świat, w którym wszystko się wzajemnie określa, całość organiczną, totalność”. Oznacza to jednak także, iż prawa rządzące owym mitycznym światem mają swoje uzasadnienie bezpośrednio w absolutie, w tym, co nieuwarunkowane, i nie odnoszą się w żaden sposób do prawdy empirycznej. Stąd też bogowie mają „niezależną egzystencję dla fantazji” albo „niezależną egzystencję poetycką” i są „istotami swego własnego świata, który istnieje całkowicie dla siebie i jest zupełnie oddzielony od świata potocznie zwanego rzeczywistym”. Inaczej mówiąc, jak precyzuje dalej Schelling, istoty te (*scil.* bogowie) „żyją [...] w świecie absolutnym, który w realnym oglądzie

dostępny jest tylko fantazji”⁹⁵. Świat ten jednakże nie ma statycznego charakteru, ponieważ bogowie wchodzą ze sobą w relacje i, mówiąc najogólniej, dokonują rozmaitych czynów, jakie stają się następnie przedmiotem mitologicznej opowieści opowiadanej przez poetów. Nie są to jednak wcale jakieś dowolne, wymyślone albo wyfantazjowane historie. Wręcz przeciwnie, wszystkie mają swoje źródło oraz pewną określoną, duchową prefigurację w samym absolutie, w świecie idei. Stąd też, jak pisze Schelling, „można pokazać, że w istocie wszystkie możliwości zawarte w państwie idei, jakie skonstruowała filozofia, zostały w greckiej mitologii całkowicie wyczerpane”⁹⁶. Tak naprawdę zatem to relacje w świecie idei określają relacje między bogami mitologii, a tym samym mają także wpływ na charakter i treść dotyczących ich opowieści⁹⁷.

Trzeba zatem jeszcze raz bardzo wyraźnie podkreślić, że źródła mitologicznej opowieści tkwią w samym absolutie i mają całkowicie ponadjednostkowy i nieempiryczny charakter. Schelling nader jednoznacznie opowiada się przeciwko tzw. oświeceniowej i racjonalistycznej interpretacji mitu. Mitologia ma dla niego najgłębsze, bez mała istotowe pokrewieństwo z samym bytem i z zachodzącymi w nim procesami stwórczymi. Jest „dziełem gatunku, który zarazem stanowi indywidualium, jest nawet dziełem boga”⁹⁸, a w tym sensie można by powiedzieć, iż poprzez mityczną opowieść wypowiada się demiurg, twórca dramatu dziejów, to znaczy wola stwórcza. Jest to zatem to, co

⁹⁵ *Ibidem*, s. 64.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 65.

⁹⁷ W tej kwestii por. na przykład: „Nawet wtedy, gdy wydaje się, że autor opowieści wymyśla to, co pisze, jest prowadzony przez nią »wyobraźni świata legend« – wyobraźni rządzącej się własnymi prawami, własnymi wewnętrznymi koniecznościami i zasadami konsekwencji. Nawet o tym nie wiedząc, autor musi stosować się do reguł tej gry skojarzeń, przeciwieństw i podobieństw, ustanawianych przez szereg wersji wcześniejszych i tworzących pojęciowy szkielet dla opowieści tego rodzaju. Każda z nich zyskuje sens dopiero w konfrontacji z innymi, ponieważ wszystkie stanowią razem jedną przestrzeń semantyczną, której szczytowa konfiguracja jest charakterystycznym znakiem tradycji greckiej legendy”. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. K. Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 32–33.

⁹⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 85.

najpierwotniejsze i najbardziej źródłowe, co poprzedza empiryczne dziejopisarstwo i co stanowi tworzywo wszelkiej sztuki, nauki oraz wszystkich dyskursów, które stopniowo wyłoniły się z owego poetyckiego oceanu.

Jest to zatem coś w rodzaju zbiorowej podświadomości, w której, zgodnie ze współczesnymi teoriami nawiązującymi do psychoanalizy Junga, tkwią archetypy zbiorowej wyobraźni, konstytutywne dla ludzkiej kultury. Paralela ta jest uderzająca, aczkolwiek niecałkowita, biorąc pod uwagę – jeśli wolno tak powiedzieć – „empiryczną” i psychologiczną orientację psychoanalizy. Jak pisze Jolande Jacobi w monografii poświęconej psychologii C.G. Junga, „archetypy stanowią właściwą treść zbiorowej nieświadomości; liczba ich jest stosunkowo ograniczona, odpowiada bowiem »możliwościom typowych podstawowych przeżyć i doświadczeń«, które człowiek nagromadził od czasów najdawniejszych. [...] Motywy obrazów archetypowych są jednakowe we wszystkich kulturach i odpowiadają tej części struktury człowieka, która uwarunkowana jest filogenetycznie. Znajdujemy je we wszystkich mitologiach, bajkach, tradycjach religijnych i misteriach. [...] W każdej indywidualnej psychice mogą one zbudzić się do nowego życia [...] i skupić się w rodzaj »mitologii indywidualnej«, stanowiącej uderzającą paralelę dla wielkich przekazanych przez tradycję mitologii wszystkich ludów i czasów [...] Archetyp jako praźródło ogólnoludzkiego doświadczenia spoczywa w nieświadomości, skąd z całą mocą wkracza w nasze życie”⁹⁹. Archetypy są praobrazami i praformami zjawisk, podobnie jak mitologia w ujęciu Schellinga jest praobrazem świata albo uniwersum. Nasuwa się tutaj także niewątpliwa i stanowiąca podstawę mojej interpretacji analogia z platońskimi ideami, która staje się jeszcze bardziej wyraźna, jeśli weźmie się pod uwagę nie tylko system tożsamości, ale także późniejsze, nawiązujące do teozofii koncepcje Schellinga, zwłaszcza zaś wyobrażenie boskiej Mądrości, czyli tzw. pierwotnej indyferencji, odwiecznej wiedzy, którą posiada umysł Boga i zgodnie z którą stwarza świat. Archetypy, podobnie jak platońskie idee, są obrazami idealnymi, a w tym sensie także

⁹⁹ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. S. Łypacewicz, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001, s. 70–72.

na swój sposób intelligibilnymi, uprzednimi wobec doświadczenia i empirii. Jak zauważa Jolande Jacobi, „z punktu widzenia jednostki archetypy istnieją *a priori*, tkwią w nieświadomości zbiorowej i dlatego znajdują się poza indywidualnym stawaniem się i przemijaniem”¹⁰⁰. Jednakże wyobrażenia archetypalne zawierają nie tylko, jak czysto intelligibilne formy-wzorce rzeczy, element bytu, to znaczy tego, co wieczne i niezmienne, ale także „ciemne przeciwieństwo” idei, co z kolei przybliża je do świata stawania się i zmiany. Tutaj właśnie lepiej niż gdzie indziej ujawnia się pokrewieństwo psychoanalitycznej teorii archetypów oraz późnej filozofii Schellinga, co staje się lepiej zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę podobne źródła inspiracji tych koncepcji, to znaczy teozofię, mistykę oraz symbolikę religijną.

Jednakże analogia z psychoanalizą znajduje swoje uzasadnienie także i we wczesnej myśli Schellinga, który jako jeden z prekursorów myśli romantycznej oraz romantycznego przyrodoznawstwa w jakimś sensie antycypował odkrycie tego, co nieświadome, kluczowe dla rozwoju psychologii głębi. Jak pisze Leon Miodoński: „Pojęcie »nieświadome« w myśli przełomu romantycznego nie przybiera jednoznacznego kształtu, będąc jeszcze odległym od współczesnych dwudziestowiecznych definicji. Po pierwsze, w sensie »psychologicznym« jako właściwość ludzkiej natury, jeden ze składników życia psychicznego człowieka, po drugie zaś, w sensie »metafizycznym« jako duchową zasadę rzeczywistości, pozwalającą wyjaśnić bezpośredni kontakt z tym, co Absolutne. [...] W tym kontekście drogi współczesnej filozofii człowieka można postrzegać jako dziedzictwo romantycznych poszukiwań”¹⁰¹. Elementy takiego myślenia znajdujemy już w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, w dedukcji natury, to znaczy tego etapu, na którym duch obiektywizuje się nieświadomie. Jest to tzw. prehistoria samowiedzy, jaka konstytuuje obszar tego, co przedpamiętne, co stanowi najstarszą i zarazem najbardziej źródłową epokę w dziejach świata, z punktu widzenia historii powszechnej należąca raczej do mitologii. Jest to wszystko to, co świadczy o pokrewieństwie człowie-

¹⁰⁰ *Ibidem*, s. 66.

¹⁰¹ L. Miodoński, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego*, s. 293.

ka z przyrodą, a zarazem to, co jest wspólne wszystkim ludziom i czego nigdy nie będą mogli się wyrzec bez zaprzeczenia samym sobie. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o wszystko to, co instynktowne i najbardziej pierwotne, nieuświadomione, a zarazem wpisujące człowieka w całość rzeczywistości. Jest to zatem po prostu wszystko to, co archetypowe i symboliczne w najbardziej źródłowym tego słowa sensie i na czym opiera się idea psychologii głębi Junga. Człowiek powinien być rozumiany w kontekście takich archetypalnych wyobrażeń, które konfrontują go z jego własnym początkiem, z pierwszą zasadą egzystencji, a pośrednio także z zasadą wszelkiej twórczości, która staje się możliwa tylko za sprawą takiego ponownego zapośredniczenia.

W ten sposób w idealistycznej filozofii Schellinga to, co ciemne, nieświadome, irracjonalne, staje się pełnoprawną częścią rzeczywistości, koegzystującą z zasadą rozumu i z tym, co intelligibilne. W absolucie są obecne idealne formy-wzorce rzeczy, lecz sam absolut jest także swoistą matrycą owych form i może być postrzegany w aspekcie realnym albo materialnym, to znaczy jako tworzywo rzeczywistości. Jest on bowiem określony jako indyferencja wiedzy i bytu, podmiotu i przedmiotu, nie zaś na przykład jako czysty logos, najwyższy rozum etc. Tendencja ta ujawnia się jeszcze lepiej w późnej filozofii Schellinga. Chodzi mi tutaj zwłaszcza o pojęcie Mądrości, o którym wspominałam w rozdziale dotyczącym tzw. principium hyletycznego. To Mądrość, to znaczy pierwotna indyferencja, może być rozważana jako zasada realna w absolucie, czyli tzw. natura w Bogu, przyroda niewidzialna i tworząca, *natura naturans*. Jest to jednak także ów Kantowski „ogląd, który mógłby przysługiwać tylko praistocie”, to znaczy właśnie *intellectus archetypus*, a więc ogląd samych idei, a mówiąc bardziej precyzyjnie, praform albo praobrazów rzeczy, które w jakimś swoim najbardziej idealnym kształcie tkwią w absolucie także przed wszelką obiektywizacją albo aktualizacją. Z drugiej jednakże strony jest to czysto wewnętrzna kontemplacja rzeczy, porównywalna do snu albo wyobrażenia ze względu na swój marzycielski, nierzeczywisty i nieobiektywny charakter. Schelling podkreśla, iż z punktu widzenia świata stworzonego absolut i absolutna rzeczywistość muszą być traktowane jako nicość. Podobnie owe pierwotne obrazy rzeczy, aczkolwiek idealne i archetypowe, należą w końcu do *natura naturans*, two-

rzącej i niewidzialnej przyrody, a przez to także są częścią czegoś, co tak naprawdę nie stało się jeszcze rzeczywistością i co nosi znamiona pełnego niepokoju kształtowania się, właściwego snom albo twórczości artystycznej. Jest to bowiem po prostu wewnętrzne życie Bogastwórcy. W tym zaś sensie istnienie owych archetypów tylko pozornie ma idealny charakter. Posiadają one bowiem niewątpliwie swoją „ciemną” stronę, podobnie jak archetypy z koncepcji Junga.

Wydaje się, iż ów irracjonalizm, integralnie wpisany w zasadniczo racjonalną strukturę myśli Schellinga, wiąże się z estetyzmem, ku któremu refleksja ta ciąży od samego początku. Wyrazem tego jest choćby koncepcja utopii estetycznej oraz koncepcja sztuki jako organonu filozofii. Z drugiej zaś strony podkreślona zostaje rola procesu stwórczego, problemu kreacji, w tym także ekspresji poetyckiej, jaka stanowi swoisty wzorzec twórczości w ogóle. Także mitologia, jakkolwiek jest to dzieło całego rodzaju ludzkiego, powinna być rozważana w kategoriach takiej poetyckiej opowieści. Zasadą tej opowieści oraz jej tworzywem są zaś także Bóg, absolut i zawarte w nim idee albo, w późniejszej filozofii, archetypalne praformy rzeczy, które ogląda intelekt boski. Jest to po prostu wiedza zawarta w archetypach, jaką posiada Bóg także przed stworzeniem świata, a więc, zgodnie z maksymą cytowaną przez Tilliette’a, owo „marzenie sprzed początku czasu, które utraciliśmy”.

Trzeba jednakże wyraźnie podkreślić, iż sam problem mitycznej albo kulturowej opowieści może, a nawet powinien być rozważany w aspekcie zarówno zbiorowym, jak też indywidualnym. Pozostaje to w najdoskonalszej zgodności z założeniami psychoanalizy Junga, dla którego punktem wyjścia jest nieodmiennie świadomość jednostki, w jakiej odnajduje on takie „archaiczne i mitologiczne treści”, wspólne dla wszystkich ludzi we wszystkich epokach i powiązane z tym, co w człowieku instynktowne i przyrodnicze. „Szukając przyczyn występowania owych archaicznych i mitologicznych treści w psyche współczesnego człowieka, Jung dochodzi do przekonania, że w duszy ludzkiej muszą istnieć jakieś ślady historycznego rozwoju psychiki człowieka. Za prawdopodobieństwem tego założenia przemawia fakt, iż treści archaiczne korespondują z systemem instynktów. A zatem ogół owych śladów rozwojowych stanowi »głębszą« warstwę nieświa-

domości, która – ze względu na kolektywny charakter – nosi nazwę »nieświadomości zbiorowej« w odróżnieniu od warstwy »powierzchniowej«, czyli nieświadomości indywidualnej”¹⁰². Widać tutaj pewną zbieżność z przedstawioną przeze mnie wyżej koncepcją twórczości poetyckiej (*poiesis*) jako stanowiącej efekt natchnienia zsyłanego przez bóstwo. Na przykład Kazuko Yamaguchi w cytowanym wcześniej artykule sugeruje nieautonomiczny charakter wyobraźni twórcy eposu, jej „zakotwiczenie w wyższej, boskiej inteligencji”¹⁰³. Stąd też sama opowieść, do pewnego stopnia stanowiąca jedno z mitologią, także pochodzi bezpośrednio z absolutu, a w tym sensie nie jest bynajmniej czymś dowolnym i „wyfantazjowanym”. Dla Schellinga jest rzeczą ewidentną i oczywistą, iż każda twórczość posiada takie mitologiczne i archetypowe tworzywo, co oznacza, iż każda prawdziwa sztuka ma charakter boski, absolutny i natchniony, tzn. genialny, ponieważ zostaje w niej pogodzona „nieskończona sprzeczność”, która w empirii zawsze pozostaje w rozdzieleniu¹⁰⁴. Jednakże nie każda prawdziwa twórczość jest tak zanurzona w kolektywnej wyobraźni danej kultury, jak Homer. Istnieje także coś, co można by określić mianem „prywatnej mitologii”, to znaczy taki rodzaj tworzenia, gdzie indywidualność poety albo artysty nie zostaje całkowicie zatracona na rzecz kulturowej opowieści, jak działo się to w starożytnej Grecji. Schelling analizuje także poezję nowożytną, na przykład dzieła Szekspira, Goethego albo Dantego. Zauważa on tutaj, iż wprawdzie korzystają oni z „mitologicznego tworzywa swojego czasu”, jednakże ich dzieła noszą znamiona alegoryczności i historyczności, właściwych sztuce chrześcijańskiej, a także – *last but not least* – niedające się zredukować do kulturowej, mitologicznej powszechności, całkowicie indywidualne cechy osobowości swoich twórców.

Stąd też Schelling chwali i podziwia indywidualny, „niezależny” i „wynałazczy” pomysł Dantego, który stanowi dla niego wręcz wzór

¹⁰² K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2004, s. 77.

¹⁰³ K. Yamaguchi, *op. cit.*, s. 46.

¹⁰⁴ W tej kwestii por.: F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, s. 361–363.

nowożytnego poety, jaki oddziałuje na współczesnych już nie tylko mocą idealnej symboliczności, ale łączy w swoich poematach mitologiczne tworzywo własnego czasu oraz własnego życia. Jest wyrazicielem swojej epoki o tyle, o ile całkowicie arbitralnie, jako indywiduum kształtuje dostępne tworzywo mitologiczne, wynajduje niepowtarzalny „świat dla siebie, całkowicie przynależny do osoby”¹⁰⁵. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż w sztuce nowożytnej afirmuje się nie tyle jakiś system mitologiczny, ile raczej absolutna indywidualność, to znaczy indywiduum, które musi stać się zarazem uniwersalne i absolutne. Jak pisze Schelling:

W nowożytnych czasach poezję i mitologię wyprzedza nauka, która nie może być mitologią nie będąc uniwersalną i nie wciągając do swego kręgu wszystkich elementów istniejącej kultury duchowej, nauki, religii i samej sztuki, i nie łącząc w doskonałą jedność nie tylko tworzywa współczesności, ale również minionego czasu. W tym sporze, ponieważ sztuka wymaga zamkniętości, ograniczenia, natomiast duch świata dąży do bezgraniczności i z niezmienną uporczywością zrywa wszelkie bariery, musi dojść do głosu indywiduum, oddzielać na zasadzie absolutnej wolności, próbować wydobyć z pomieszania czasu trwałe postaci i w obrębie samowolnie zarysowanych form na zasadzie absolutnej swoistości nadać tworowi swej poezji znów konieczność wewnętrzną i uniwersalne znaczenie zewnętrzne¹⁰⁶.

Jednakże, co bardzo ważne i co trzeba tutaj wyraźnie podkreślić, owo indywiduum nie może się afirmować w próżni, pod tym względem zaś sztuka nowożytna nie różni się bynajmniej od sztuki greckiej. Artysta kreuje swoje postaci i realizuje swoje pomysły, kształtując mitologiczne tworzywo, przekształcając zastane mity albo też w genialny i wynalazczy sposób tworząc nowe. Na przykład według Schellinga tworzywem „nowoczesnej” (tzn. z naszego punktu widzenia nowożytnej) tragedii są: 1) poszczególne mity, zawarte w tzw. nowelach, które jednakże nie utworzyły, podobnie jak mity greckie, „epickiej całości”, epepei na miarę Homera; 2) historia „wykorzystywana na sposób baśniowy lub poetycki”; 3) „mit religijny, legendy, opowieści o świętych”¹⁰⁷. Nie zmienia to jednak faktu, iż w większym bądź mniejszym stopniu także i nowożytni twórcy muszą korzystać z uniwersalnego

¹⁰⁵ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 404.

¹⁰⁶ *Ibidem*, s. 402–403.

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 450.

tworzywa poetyckiego, które – zgodnie z koncepcją Schellinga – stanowi w końcu właściwą treść wszystkich w ogóle dyskursów, a więc także religii, nauki, filozofii etc. Są one po prostu częścią większej całości, jaką współtworzą duchowe dokonania całej ludzkości, pojmowanej tutaj w swoim najbardziej uniwersalnym sensie. Jak pisałam o tym wyżej, także i pod tym względem można zaobserwować najgłębszą zbieżność z psychoanalityczną teorią zbiorowej nieświadomości Junga. Jak pisze ten autor, „oprócz źródeł najwyraźniej osobniczych fantazja twórcza dysponuje też zapomnianym, od dawna już pokrytym nowymi warstwami duchem pierwotnym i charakterystycznymi dlań obrazami ujawniającymi się w mitologiach wszystkich epok i narodów. Ogół tych obrazów tworzy nieświadomość zbiorową, która *in potentia* dana jest każdemu indywiduum za sprawą dziedziczenia. [...] oto i powód, dla którego obrazy mitologiczne mogą powstawać stale na nowo i odpowiadać sobie nie tylko we wszystkich odległych zakątkach ziemi, lecz również na przestrzeni dziejów. Ale też są one obecne zawsze i wszędzie. Dlatego wydaje się całkiem oczywiste, że nawet najbardziej odległe od siebie – w czasie czy przestrzeni – mitologemy możemy bez konieczności żadnych dalszych wyjaśnień porównywać z indywidualnym systemem fantazji”¹⁰⁸. Wizja taka bardzo dobrze wpisuje się w Schellingiańską ideę „powszechnego oceanu poezji”, to znaczy pierwotnej, mitycznej jedności, do której ostatecznie powrócą wszystkie dyskursy i która pod tym względem stanowi coś w rodzaju idei regulatywnej, całościowego horyzontu filozofii Schellinga. Horyzont ten ma dość wyraźnie estetyczny charakter, co z kolei bardzo dobrze godzi się z postulatem uczynienia ze sztuki organonu i dokumentu filozofii i przydania jej godności najwyższej potencji ducha absolutnego. Jest to zatem właśnie ta odmiana estetyzmu, która w ten czy inny sposób znamionuje refleksję Schellinga od samego początku i ujawnia się także w zasadniczo krytycznej filozofii transcendentalnej. W dalszej perspektywie prowadzi ona filozofa do odrzucenia koncepcji czysto pojęciowego systemu wiedzy na rzecz filozoficznej epopei albo teogonii (kosmogonii) i do próby stworzenia

¹⁰⁸ C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1998, s. 18.

tw. filozofii opowiadającej (żywego systemu), w której prawda będzie tożsama z bytem. Przejdę do omówienia tych zagadnień w następnych rozdziałach, lecz trzeba tutaj zaznaczyć, iż źródła takiej koncepcji filozofii tkwią już w najwcześniejszych dziełach Schellinga. Oznacza to, iż nie da się właściwie zrozumieć *Weltalter*, a poniekąd także systemu filozofii pozytywnej bez odwołania się do tych tekstów i ukazania znamionującej je wewnętrznej niespójności i niejednoznaczności, także w odniesieniu do przyjętej zasady dedukcji.

ROZDZIAŁ III

PRZEJŚCIE DO FILOZOFII POZYTYWNEJ. *PHILOSOPHIE UND RELIGION* (1804)

Przeprowadzone w poprzednim rozdziale analizy filozofii tożsamości ukazują obecny w tej z założenia systemowej myśli element pluralizmu oraz estetyzmu, który jest nie tylko znamieny dla jej struktury, ale także – w dalszej perspektywie – prowadzi do rozbicia systemu. Inaczej mówiąc, Schelling przyjmuje w pewnym momencie zupełnie inną koncepcję absolutu, a także inną koncepcję samej filozofii jako takiej. Rozłam ten staje się lepiej widoczny w napisanej w 1804 roku rozprawie *Philosophie und Religion*, którą Piotr Dehnel określa jako „zapowiedź zwrotu w myśleniu Schellinga”¹ i traktuje jako przejście do tzw. filozofii pozytywnej.

W podobny sposób wypowiadają się na ten temat inni schellingoznawcy. Na przykład cytowana przeze mnie w I części poprzedniego rozdziału Barbara Loer analizuje ten tekst w końcowych częściach rozdziału poświęconego tzw. absolutowi rozumowemu, dostrzegając w nim cechy i elementy odmienne od myślenia w kategoriach systemowych i stanowiące przejście do problematyki tzw. absolutu historycznego. Jak pisze ta autorka, „owa znamienna dla rozprawy *Philosophie und Religion*, zewnętrzna jakościowa dysproporcja między pierwszym rozdziałem, w którym zostaje krótko rozwinięta »Idea absolutu« [...] oraz drugim rozdziałem, w którym Schelling dokładnie opisuje »Pochodzenie rzeczy skończonych od absolutu i ich stosunek do niego« [...] charakteryzuje tak samo treściową niezgodność między przedstawionymi w tych rozdziałach wywodami, między tym, co stare, a tym, co nowe”². Pierwszy rozdział, w którym Schelling rozważa „Ideę absolutu”, zawiera wyłącznie powtórzenie wcześniejszych tez filozofa, dotyczą-

¹ P. Dehnel, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 159.

² B. Loer, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie*, s. 179.

cych absolutnej identyczności tego, co idealne, i tego, co realne. W drugim rozdziale zaś „staje on przed trudnością, aby przełamać każdą »wewnętrzną tożsamość tego, co idealne, i tego, co realne«, utwierdzić się we własnym stanowieniu rzeczy oraz skonstruować ową względnie niezależnie od absolutu ustanawianą jaźń [...] jako „powszechne principium skończoności«³.

W rozprawie tej Schelling podejmuje problem relacji między absolutem a rzeczywistością empiryczną, którego nie rozwiązał w zadowalający go sposób ani w filozofii transcendentальной, ani też w filozofii tożsamości. Chodzi, inaczej mówiąc, o kwestię wyłonienia się rzeczy skończonych z absolutu, który jako najwyższa i absolutna tożsamość tak naprawdę ani nie ma styczności z tym, co empiryczne, ani też nie daje owej odbitej rzeczywistości dobrego uprawomocnienia. Jeśli bowiem to, co zjawiskowe, cechuje wielość, zmienność i różnorodność, to jak wytłumaczyć powstanie takiej rzeczywistości, jeśli za zasadę systemu przyjmuje się byt, który jest najwyższą dającą się pomyśleć indyferencją, i to nawet przy założeniu, iż jest to indyferencja tożsamości i różnicy? Inaczej mówiąc, Schellingiańska teoria absolutu, podobnie zresztą jak na przykład wola Schopenhauera, ma charakter zbyt monistyczny i jednostronny. Trudno więc zrozumieć, jak z takiego pierwotnego niezróżnicowania, które w dodatku jako to, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*), w żaden sposób nie łączy się z tym, co względne i co rozgrywa się w czasie i przestrzeni, miałyby wyłonić się rzeczywistość zjawisk. Jak pisze Piotr Dehnel, skończoność i nieskończoność to w pewnym sensie dwa nieposiadające ze sobą żadnych punktów wspólnych królestwa: „Początkowo myślenie Schellinga zatapia się w sferze tego, co nieskończone, by następnie przejść w obszar skończoności. To jednak nie okazuje się łatwe, co więcej, wydaje się wręcz niemożliwe, gdyż absolut nie zna zapośredniczeń, jest »bytem dla siebie«, nieskończoną negacją tego, co inne. Jak zatem ma się zrealizować w świecie?“ Piotr Dehnel zauważa wprawdzie, iż, podobnie jak u Fichtego, relację między tym, co nieskończone, a tym, co skończone, Schelling pojmuje w kategoriach nieskończonego „dążenia” (*das Streben*). Jednakże absolut Fichtego jest określony jako

³ *Ibidem*, s. 180.

absolutne i stwórcze działanie, absolut Schellinga zaś jest raczej „wiecznym trwaniem”: „stąd też istnieje jedynie droga odwrotna: od świata do absolutu, która nie może być [...] drogą tworzenia, lecz [...] drogą unicestwienia [*Zernichtung*] świata jako sfery skończoności”⁴. Jest to tzw. ogląd intelektualny, który Schelling opisuje w cytowanym przeze mnie wcześniej *Liście VIII z Listów o dogmatyzmie i krytycyzmie* i za którego sprawą znika czas i pojawia się „czysta absolutna wieczność”, świat zaś „zatraca się w naszym oglądzie”⁵.

Absolut jest dla Schellinga najwyższą rzeczywistością, Jednym i Wszystkim, *hen kai pan*, a także Wszystkim i Niczym zarazem (*All und Nichts*), a w tym znaczeniu utożsamia się z wszechświatem, z idealnym uniwersum. Jest najgłębszym odniesieniem, w którym zostają pogodzone wszelkie możliwe sprzeczności, aczkolwiek Schelling wcale nie porzeka na takim zewnętrznym określeniu, tylko dąży do stworzenia pewnej metodologii albo dialektyki, jaka jednakże pozwala na rozumowanie, które umysłowi tak zdyscyplinowanemu jak Hegel wydawało się zupełnie nie do przyjęcia. Jest to, jak stwierdza Hegel, nadużywanie analogii i myślenia poprzez analogię, które niewiele ma wspólnego z prawdziwą, racjonalną dialektyką, w jakiej powinno zostać zachowane logiczne wnioskowanie, o co Schelling zdaje się w ogóle nie dbać. Dla niego bowiem tak naprawdę wszystko jest tożsame ze wszystkim. W absolutcie nie istnieje wyraźne rozróżnienie tego, co szczególne, i tego, co ogólne, formy i braku formy, rzeczywistości i możliwości, Jedna i wielości, a wreszcie bytu i nicości, zróżnicowania form oraz absolutu, który dla rozsądku jest „przepastną pustką”⁶. Schellingowi chodzi o to, aby opisać w sposób na poły intuicyjny najwyższą rzeczywistość, która jest dla niego wszystkim i niczym zarazem, lecz na tym porzeka i tak naprawdę nigdzie nie precyzuje swojej myśli odnoszącej się do absolutu, co z filozoficznego punktu widzenia jest karygodnym niedbalstwem. Dla filozofa bo-

⁴ P. Dehnel, *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*, s. 35–36.

⁵ F.W.J. Schelling, [*Ogląd intelektualny i absolut*], przeł. K. Krzemieniowa [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, s. 162.

⁶ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 57.

wiem pojęcia tak ogólne jak wszystko-i-nic niczego tak naprawdę nie oznaczają i mogą być traktowane zaledwie jako punkt wyjścia prawdziwego systemu wiedzy, w którym wszystkie kategorie 1) zostaną dobrze i wyczerpująco zdefiniowane; 2) zostaną w uporządkowany i logiczny zarazem sposób wpisane w cały system, jaki w związku z tym – przynajmniej teoretycznie – powinien odznaczać się pewną przejrzystością.

Wszystkiego tego zaś wyraźnie brakuje w Schellingiańskiej filozofii identyczności. Schelling przyjmuje tutaj metodologię, którą zaczerpnął od Spinozy i która polega na formułowaniu twierdzeń-aksjomatów, jakie następnie są rozwijane, co jednocześnie traktuje się jako dowód ich prawdziwości. Z punktu widzenia Hegla jest to jednakże tylko zbiór stwierdzeń i formuł przyjętych na drodze pewnej – jeśli wolno tak powiedzieć – dowolności i, co ważniejsze, nienoszących znamion logicznego wnioskowania. Jedno twierdzenie nie wynika zatem wcale z drugiego, co powinno zostać zachowane w poprawnie – zgodnie z założeniami przyjętymi przez Hegla – skonstruowanym systemie. Tak zatem z punktu widzenia kogoś takiego jak Hegel filozofia identyczności, której wykład znajdujemy na przykład w I części *Filozofii sztuki*, jest po prostu filozoficznym chaosem, a więc w najlepszym wypadku zaledwie swego rodzaju tworzywem, z którego prawdziwy filozof dopiero mógłby wyprowadzić jakiś system, przekształcając go w filozoficzny kosmos.

Tak zatem podstawową kategorią zastosowaną przez Schellinga wobec absolutu jest indyferencja, nieodróżnicowanie sprzecznych elementów, na przykład tego, co idealne, i tego, co realne, podmiotu i przedmiotu, wiedzy i bytu etc. Już samo owo pojęcie, to znaczy sama przyjęta przez Schellinga metodologia, podpada pod stawiany przez Hegla zarzut formalizmu myślowego i czysto zewnętrznego charakteru przeprowadzanych dowodów, które w związku z tym nie mogą być uznane za rzeczywiście dialektyczne, spekulatywne, zgodne z logiką, a tym samym naprawdę czegoś dowodzące.

Otóż ta idea [*scil.* absolutna tożsamość albo nieodróżnicowanie przeciwieństw w absolutie – *K.F.*] nie ma w sobie dialektyki jako tego, przez co te przeciwieństwa same z siebie dążą do przejścia w swą jedność, lecz ma za swoje potwierdzenie ogląd intelektualny, podobnie jak również tok [wywodu] nie jest immanentnym rozwijaniem

opartym na spekulatywnej idei, lecz dokonuje się na sposób właściwy zewnętrznej refleksji⁷.

Podobnie zresztą same owe przeciwieństwa dobrane są ponieważ „na zasadzie przypadku”, co także dowodzi formalizmu owej metody i czyni ją filozoficznie nieprzekonującą oraz źle uzasadnioną. Jest to szereg założeń przyjętych *ad hoc* i pozbawionych w związku z tym jakiegś głębszej myślowej podstawy. Tak naprawdę zatem także i wiedza zdobyta w wyniku takiego procesu poznawczego daleka jest od prawdy, do której prowadzić mogą tylko stopniowe, uwzględniające argumenty rozsądku rozróżnienia. W efekcie wiedza ta nie jest wcale jakąś dobrze przemyślaną i uzasadnioną wiedzą filozoficzną, lecz sprowadza się ostatecznie do kontemplacji i oglądu estetycznego. Jak zauważa Piotr Dehnel, „absolut [Schellinga] jest tożsamością bezpośrednią. Świat, przyroda jako duch jest dostępna w bezpośredniej intuicji. Każdy stopień w procesie rozwoju rzeczywistości zawiera absolut w postaci gotowej, gdyż różnica sprowadza się jedynie do różnicy ilościowej. Stopnie rozwoju są przejawami tej samej absolutnej tożsamości z różnym stopniem nasilenia. Sam zaś absolut nie podlega żadnemu rozwojowi. Wobec takiego bezpośredniego istnienia absolutu oraz bezpośredniego sposobu jego poznania zbędna staje się wszelka nauka, ustępując miejsca sztuce, w której wytworach najpełniej wyraża się absolutna tożsamość podmiotu i przedmiotu”⁸.

W rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku Schelling podejmuje trud przewyciężenia tego na poły kwietystycznego stanowiska. Chodzi mu także – choć zapewne nie tylko – o znalezienie odpowiedzi na pytanie o pochodzenie rzeczy skończonych z absolutu. Odpowiedź taka staje się tutaj możliwa dzięki swego rodzaju przesunięciu punktu ciężkości całej koncepcji i dowartościowaniu owej skończonej rzeczywistości, która nie jest już traktowana jedynie jako pochodna i odbicie bytu trwającego w wieczności ponad wszelkim przeciwieństwem. Inaczej mówiąc, jest to po prostu zerwanie z idea-

⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, s. 629.

⁸ P. Dehnel, *Hegłowskie ujęcie absolutu w „Przedmowie” do „Fenomenologii ducha”*, [w:] *Wokół Przedmowy do „Fenomenologii ducha” G.W.F. Hegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1985, s. 74.

lizmem typu platońskiego, który konsekwentnie postrzegał świat empiryczny jako pozór i kłamstwo wobec jedynie prawdziwej, intelligibilnej rzeczywistości. Dzięki temu zaś w koncepcji tej dochodzą do głosu pluralizm oraz różnicowanie, tak charakterystyczne dla świata zjawisk, które we wszystkich wcześniejszych teoriach wchłaniała absolutna rzeczywistość, a które Hegel uważał za punkt wyjścia i *conditio sine qua non* prawdziwego poznania, do jakiego w związku z tym nie powinny pretendować systemy Schellinga.

Owo poszukiwane przez filozofa zapośredniczenie między absolutem a światem zjawisk staje się możliwe dzięki tzw. idei kosmicznego upadku, to znaczy odpadnięcia rzeczy skończonych od absolutu, dzięki czemu one same zyskują status czegoś pozytywnego i godnego zainteresowania. Inaczej mówiąc, kosmiczny upadek jest tym prafaktem, który inicjuje i rozpoczyna teogonię, proces stwórczy i bez którego nie byłaby ona możliwa. Oznacza to także, iż upadek albo odpadnięcie jest przez Schellinga rozumiane w znaczeniu – jeśli wolno tak powiedzieć – prometejskim, a więc bynajmniej nie pejoratywnym, a w każdym razie fakt ten ma niejednoznaczny z punktu widzenia wartości sens. Koncepcja taka ma istotny związek z całą teorią procesu stwórczego, która zostaje wyeksponowana zwłaszcza w późniejszej filozofii, aczkolwiek jej przesłanki można znaleźć już w refleksji transcendentalnej Schellinga. Otóż jednym z najważniejszych wniosków, do jakich ostatecznie dochodzi filozof i które stanowią swoisty motyw przewodni całej tej refleksji, jest idea Boga-stwórcy oraz procesu kreacji, który nie byłby w ogóle możliwy do pomyślenia w kategoriach idealistycznej, czysto pojęciowej filozofii. Inaczej mówiąc, jeśli istnienie świata oraz całej skończoności ma się ostatecznie stać wytłumaczalne, filozofia musi niejako wyjść z nieco innych niż dotychczas przesłanek. Schellingowi nie chodzi bowiem wcale o to, aby stworzyć coś w rodzaju nowej teodycei, lecz raczej o to, aby zrozumieć rzeczywistość, począwszy od jej najbardziej źródłowej zasady, którą jest wewnętrzne życie Boga-absolutu. Ten, kto umieści samego siebie w punkcie wyjścia procesu stwórczego i spojrzy na ów proces oczami samego stwórcy, zrozumie także całą powstałą w jego wyniku rzeczywistość bez popadania w naiwną i niezgodną z prawdą chęć usprawiedliwiania istniejącego w świecie zła albo też podnoszenia całości do jakie-

goś jedynie słusznego, założonego z góry, choć tylko teoretycznie prawdziwego pojęcia. Rzeczywistość ta zaś jest szalenie złożona i zróżnicowana, cechując ją wielość i niesprowadzalność pewnych kwestii do czysto idealistycznych rozwiązań, ponadto zaś znajdują się w niej zło, sprzeczność i brak, jakich nie należy lekceważyć, jeśli naprawdę chce się ją wyjaśnić. Stąd też trzeba szukać takiego rozwiązania, które pogodzi ze sobą te wszystkie racje, uwzględni zarówno jedność absolutu, jak też pluralizm obecny w odpadłym świecie.

Schelling stawia tutaj tezę, która jest na swój sposób rewolucyjna wobec całej idealistycznej filozofii transcendentalnej. Otóż przyjmuje on, iż jeśli wielość i zło istnieją w świecie – a jest to prawda, którą trudno kwestionować – to muszą one w ten czy inny sposób być także reprezentowane w samym absolutcie. W omawianej w niniejszym rozdziale rozprawie *Philosophie und Religion* przedstawia on koncepcję absolutu genetycznie wiążącą się z systemem identyczności, choć nieco ją przekształca. Tak więc zasadnicza struktura bytu nie zmienia się na przykład wobec tego, co na ten sam temat mówi w wykładach z *Filozofii sztuki*. Nie zostaje także całkowicie zakwestionowany odbiciowy charakter świata empirycznego, jakkolwiek w zupełnie inny sposób traktuje się tutaj zagadnienie powstania tego świata. Tak więc „idea absolutu” powinna być rozumiana w kontekście całego systemu tożsamości, to znaczy na przykład wyobrażenia absolutu jako chaosu form albo współistniejących ze sobą idealnych form-wzorców rzeczy, które stanowią tworzywo wszelkiej twórczości, jak też mitologicznej i kulturowej opowieści. Inaczej mówiąc, Schelling nie odrzuca tutaj wcale myśli, iż absolut jest swoistą zasadą rzeczywistości zjawisk, to znaczy, jak zauważa Barbara Loer w cytowanym już przeze mnie wyżej studium, „powszechnym principium tego, co skończone”⁹. Chodzi tylko o to, iż w nieco inny sposób wyjaśnia on samo powstanie tej rzeczywistości.

Absolut jest określony, podobnie jak w całej filozofii Schellinga, jako źródłowa indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne. Punktem wyjścia jest ogląd tegoż absolutu jako niezróżnicowanej jedności, to znaczy po prostu ogląd intelektualny (*intellektuelle Anschauung*), jaki

⁹ B. Loer, *op. cit.*, s.180.

w filozofii transcendentalnej stanowił dla Schellinga jedyny właściwy człowiekowi sposób poznania najwyższego bytu. Jest to po prostu czysta absolutność, pozbawiona wszelkiego zróżnicowania i wielości. „To poznanie jest czymś wyłącznie pierwszym, każde następne [poznanie – *K.F.*] jest już następstwem tego pierwszego i poprzez to odłącza się od niego”¹⁰. W dalszych częściach wspomnianej rozprawy Schelling wprowadza tzw. trójokreślenie absoulutu, jakie stanie się ostatecznie załazkiem dialektyki trynitologicznej z późnej filozofii. Co prawda w pozostającym w zależności od systemu identyczności tekście omawianej rozprawy trójokreślenie to dokonuje się całkowicie w ramach koncepcji odbicia, jaka tłumaczyła istnienie świata empirycznego w systemie identyczności. Otóż Schelling wprowadza tutaj rozróżnienie na to, co idealne, formę oraz to, co realne, a te trzy kolejne pojęcia wzajemnie się zapośredniczają. Na początku istnieje to, co idealne, wieczna forma zaś jest równie wieczna, choć to, co idealne, jako pozostające samo poza wszelką formą poprzedzi ją w porządku logicznym (*scil.* pojęciowym), choć nie w porządku chronologicznym. Forma ta umożliwia swoiste zapośredniczenie tego, co idealne, i tego, co realne, choć jednocześnie to, co idealne, nie musi tutaj tracić swojej idealności. Schelling ustanawia niejako trzy najbardziej pierwotne postaci absoulutu, które traktuje jako wynikające z siebie: forma jest logicznym następstwem tego, co idealne, to zaś, co realne, jest logicznym następstwem formy. W tym sensie, mimo odbiciowego charakteru tych pojęć, mamy tutaj do czynienia z czymś w rodzaju początków ujęcia dialektycznego, pozostającego w dodatku w zależności od koncepcji źródłowej indyferencji opozycyjnych terminów, znamiennej dla filozofii tożsamości. Otóż, jak pisze Schelling, nie chodzi tutaj wcale o wymieszanie tego, co idealne, i tego, co realne, lecz raczej o przedstawienie tego, co idealne w tym, co realne, gdzie stanowią one jedno poza wszelką różnicą. Jest to dość wyraźne nawiązanie do terminologii przyjętej w wykładach z *Filozofii sztuki*, gdzie na przykład grecka mitologia jako system symboliczny powstawała w wyniku wniesienia tego, co nieskończone, w skończone formy, to znaczy stanowiła właśnie przedstawienie tego, co idealne, w tym, co realne.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, s. 54.

Ponadto omawiana rzeczywistość ma charakter absolutny w idealistycznym tego słowa sensie, co oznacza, iż trzy terminy stanowią, jak była o tym mowa wyżej, jedynie logiczne następstwo. Są to po prostu trzy określenia bytu-absolutu, które stopniowo w późnej filozofii przekształcają się w koncepcję potencji absolutu. Jak zauważa Schelling:

W całym tym obszarze nie istnieje żadne następowanie [jednego elementu po drugim – *K.F.*], lecz wszystko występuje razem za jednym zamachem [...] Podstawową prawdą jest to, że nie ma niczego realnego w sobie, ale tylko to, co realne określone przez to, co idealne, to, co idealne, jest zatem tym, co absolutnie pierwsze. Jest zatem pewne, że jest ono tym, co pierwsze, jest pewne, że forma określenia tego, co realne, przez to, co idealne, jest tym, co drugie, tak jak samo to, co realne jest tym, co trzecie.

Wszystkie te określenia powinny być jednakże traktowane jako niezależne i równie absolutne, nie zaś na przykład jako akcydensy albo atrybuty tego, co absolutnie idealne i co wiecznie trwa w swojej czystości. Należy zatem, jak pisze Schelling, rozróżnić wyraźnie następujące rzeczy:

To, co absolutnie idealne, co wiecznie toczy się ponad wszelką realnością i nigdy nie występuje ze swojej wieczności, pod właśnie zaproponowanym określeniem: *Bóg*; to, co absolutnie realne, które nie mogłoby być tym, co rzeczywiście realne, gdyby nie było i n n y m a b s o l u t e m, absolutem w innej postaci; oraz z m i e s z a n i e o b y d w ó c h, [to znaczy] absolutność albo formę¹¹.

Jednym z przewodnich wątków rozprawy Schellinga jest polemika z Eschenmayerem, dotycząca problemu pochodzenia zła oraz partykularnej świadomości, albo, mówiąc bardziej ogólnie, wyłaniania się rzeczy skończonych z absolutu. Dla Schellinga to, co realne, jest odbiciem (*Gegenbild*), choć jednocześnie ma niezależny oraz obiektywny charakter. Chodzi jednakże o to, aby znaleźć uzasadnienie albo podstawę tego, co skończone, partykularne w samym absolutcie, aby w bycie odnaleźć podstawę wielości, jaka cechuje świat empiryczny. Jak zauważa Schelling, absolut sam w sobie jest wolny od wszelkiej różnicy, lecz owa „jedność i równa [sobie] tożsamość zostają zobiektywizowane w poszczególnych formach”¹². Te formy to po prostu idee,

¹¹ *Ibidem*, s. 55–56.

¹² *Ibidem*, s. 58.

w których powszechność i absolutność w określony sposób stanowią jedność z poszczególnością i w związku z tym żadna z nich nie może być zniesiona, jako iż każda jest czymś w rodzaju uniwersum, a więc bytu. Inaczej mówiąc, w ideach istnieje tylko czysta możliwość różnicy, nie zaś żadna prawdziwa różnica, „ponieważ każda idea stanowi uniwersum dla siebie, a wszystkie idee są jak jedna idea”. Pojawienie się zróżnicowania nie daje się pojąć ani poprzez to, co odbite (*Gegenbild*), ani też nie wyjaśnia go sama struktura absolutu. Oznacza to, iż jeśli absolut „sam się różnicuje, to różnicuje się nie w sobie, ale w czymś innym, co jest tym, co w nim realne, a także w tym nie przez samego siebie, ale poprzez formę, która wypływa z pełni jego absolutności jako coś niezależnego i bez jego współdziałania”¹³.

Cała przedstawiona wyżej argumentacja odwołuje się zatem do czegoś, co można określić jako strukturę absolutu i co stanowi przedmiot zainteresowania Schellinga w omawianej tutaj rozprawie. Odwołując się do systemu tożsamości, należałoby założyć w absolutcie pewnego rodzaju zróżnicowanie wewnętrzne, na przykład owe idee-formy rzeczy, które stanowią tworzywo mitologii oraz sztuki i które są także dość wyraźnym nawiązaniem do Platona, zwłaszcza do dialogu *Timajos*. Jednakże w *Philosophie und Religion* Schelling rozwija i pogłębia ten temat, dzięki czemu koncepcja przedstawiona w tym tekście mogłaby być może oprzeć się przynajmniej niektórym zarzutom Hegla. W każdym razie poprzez wprowadzenie przedstawionych wyżej trzech określeń zostaje nieco bardziej precyzyjnie wyjaśnione to, co rozumie się przez indyferencję opozycyjnych terminów, a tym samym koncepcja źródłowego niezróżnicowania traci swój początkowo nieokreślony charakter jedności wszystkiego ze wszystkim. Jednakże nie zmienia to faktu, iż owa wielość i zróżnicowanie w obrębie absolutu nie są tak naprawdę rzeczywistą wielością, a tym bardziej nie stanowią poszukiwanego przez Schellinga uzasadnienia faktyczności empirycznego świata i obecnego w nim zła. Trzecie określenie, to znaczy to, co realne, jest po prostu, zgodnie z założeniami systemu tożsamości, przedstawieniem tego, co idealne w tym, co realne, co oznacza, iż

¹³ *Ibidem*.

nie jest to prawdziwa, wychodząca poza intelligibilną strukturę absolutu obiektywność. Inaczej mówiąc, nie zostało tutaj ustanowione to, co zewnętrzne, jakaś aktualnie istniejąca rzeczywistość, nie zostały bowiem wcale przekroczone granice bytu, który tak naprawdę jest czystą potencjalnością i nicością z punktu widzenia empirii.

Tak więc fakt, iż istnieje wiele idei-form w absolutie, nie jest jeszcze sam w sobie dobrym wyjaśnieniem wielości, jaką obserwujemy w świecie zjawisk. Jest to raczej dopiero początek jakiegoś wyjaśnienia albo uzasadnienia, które wszakże stanie się możliwe dopiero wtedy, kiedy będzie można zrozumieć i uzasadnić pozytywność i faktyczność empirii. Tego zaś wcale nie dostarcza koncepcja idei, które tak naprawdę nie wyprowadzają poza absolut, podobnie jak wszystkie trzy określenia odnoszą się wyłącznie do samego bytu. Są to formy absolutu albo to, co realne w absolutie, nie zaś jakaś rzeczywista obiektywność, która dotyczyłaby tego, co skończone, na przykład poszczególnych rzeczy w świecie empirycznym. Inaczej mówiąc, owa wielość idei albo form sprowadza się ostatecznie do stanowiącej dla nich podstawę prajedności w absolutie, z której się wyłoniły i do której jako byt przynależą. Są one zatem, zarówno jako formy, jak też jako to, co realne, równie idealne, jak sam byt, a tym samym nadzieja na odnalezienie tutaj jakiejś odpowiedzi na pytanie o wyłonienie się rzeczy skończonych z absolutu jest co najmniej przedwczesna. Jest to bowiem w najlepszym razie zaledwie część odpowiedzi, której należy szukać dalej, o ile ma być kompletna i prowadzić do rozwiązania, jakie satysfakcjonowałyby filozofa.

W obrębie owej absolutnej rzeczywistości odbywa się co prawda proces tworzenia, jaki Schelling określa mianem „prawdziwej transcendentalnej teogonii” (*die wahre transzendentalte Theogonie*). Jednakże proces ten nie wyprowadza poza pierwotną prajedność, z którą wszystkie wytworzone w ten sposób byty pozostają powiązane. Jest to zatem właśnie teogonia, to znaczy coś, co w przełożeniu na język uprawianej przez Schellinga nieco wcześniej filozofii sztuki należałoby, nie do końca zresztą precyzyjnie, określić jako „narodziny bogów”. Absolut może bowiem produkować tylko podobne do niego, równie absolutne byty, to znaczy właśnie jedności albo idee. Schelling broni tutaj tezy, iż idee wytwarzają tylko inne idee, przez co nie wychodzi się

wcale poza obręb tego, co intelligibilne. W tym obszarze po prostu „nie istnieje inna relacja, jak tylko absolutna”, to zaś, co wytworzone, jest zależne od tego, co je wytworzyło, i nie jest samodzielne. Tak zatem dla Schellinga rezultat owego ciągłego procesu obiektywizacji w absolutnie daje się ostatecznie sprowadzić do założenia albo prawa, zgodnie z którym

cały absolutny świat ze wszelkim stopniowaniem istot sprowadza się do absolutnej jedności Boga, że zatem w żadnej [z nich] nie ma nic prawdziwie szczególnego i że jak dotąd nie istnieje nic, co nie byłoby absolutne, idealne, co całe nie byłoby duszą, czystą *natura naturans*¹⁴.

Jak zatem ustanowić ciągłość między zasadą świata intelligibilnego a skończoną naturą? Schelling odwołuje się tutaj do najstarszych i najczęściej powtarzanych koncepcji, do jakich zalicza teorię emanacji, a więc do naoplatonizmu, ale także do samego Platona, a konkretnie do dialogu *Timajos*. Zgodnie z teorią emanacji to, co boskie, poprzez kolejne stopnie oddala się od swojego praźródła, traci boską pełnię i przechodzi w swoje przeciwieństwo, od którego się oddziela, podobnie jak światło zostaje oddzielone od ciemności. Przeciwieństwem boskości jest tutaj materia, traktowana w myśl założeń idealistycznej filozofii jako brak, prywacja. Jednakże, jak zauważa Schelling, w absolutnym świecie nie istnieje nigdzie wyraźna granica oddzielająca te dwie rzeczywistości, stąd też Bóg albo absolut może wytwarzać tylko to, co absolutnie realne, podobne sobie, nie zaś coś, co cechowałby jakiś brak idealności, przez co to, co skończone, jest ustanawiane poprzez swoiste pomniejszenie tego, co nieskończone (*scil.* posiada relatywnie mniej bytu). Nie jest to jednakże szczególnie dobre wytłumaczenie pozytywności tego, co skończone, i faktycznego istnienia skończoności poza obrębem absolutu. W teoriach tych świat zmysłowy wyłania się z Boga „raczej na negatywnej niż na pozytywnej drodze”, przez co sam ma także status czegoś mniej doskonałego, to zaś, co nieskończone, jako pozostające w bezpośredniej relacji do boskiej istoty „przybiera postać formy albo substratu świata zmysłowego”.

¹⁴ *Ibidem*, s. 59–60.

Schelling powołuje się także, jak wspominałam o tym wyżej, na Platońskiego *Timajosa* i przedstawioną w nim kosmogonię. Jest to koncepcja, zgodnie z którą boskość przeciwstawia sobie materię, pozbawione reguł i porządku tworzywo i jako demiurgiczna, działająca siła zapładnia ją ideami, praobrazami rzeczy. Twórcą tej nauki jest sam Platon, ojciec wszelkiej prawdziwej filozofii. Teoria ta w świetle dokładniejszych badań jest bardziej wiarygodna niż realistyczne wyobrażenie o praźródle świata zmysłowego, przedstawione na przykład w *Fedonie* albo w *Państwie*, to znaczy w tych prawdziwie platońskich dziełach, gdzie manifestuje się i ujawnia moralny duch idealizmu. Tak więc dla Schellinga *Timajos* jest swoistym połączeniem platońskiego intelektualizmu z surowymi, kosmogonicznymi pojęciami, które panowały w Grecji wcześniej.

W pracach filozofów neoplatońskich materia jest postrzegana jako nicość, jako „to, co nie istnieje”. Kontrowersje pojawiały się wokół problemu relacji między materią a boskością oraz sposobu, w jaki ostatecznie powstał świat. Uważano na przykład, iż „światło boskiej istoty rozbija się o nicość” i w ten sposób wyłania się świat zmysłowy. Istniały także systemy dualistyczne, które „dla wyjaśnienia zmieszania nieskończonej i skończonej zasady w rzeczach zmysłowych przyjmowały dwie praistoty, które trwają ze sobą w sporze i tylko poprzez zniesienie całej konkretności (w świecie skończonym) mogą zostać ponownie rozłączone i każda może zostać przywiedziona do swojej własnej jakości”¹⁵. W tych systemach to, co realne, nie jest czystą nicością, czystą prywatcją, ale principium nicości i ciemności, o mocy równej każdemu principium, które działa w naturze i które powoduje refrakcję światła. Jednakże w czystej nicości nic nie może się odbijać i być załamywane, w tym zaś, co wieczne, nie może istnieć żadne principium zła albo nicości, stąd też wszędzie znajdujemy tylko to, co pochodzi z drugich, nie z pierwszych narodzin, a więc świat jest dziełem złego demiurga, nie zaś dobrego Boga.

Podsumowując powyższe analizy, Schelling ostatecznie przyjmuje pewne elementy takiej dualistycznej, gnostyckiej, a nawet manichejskiej koncepcji stworzenia świata, zgodnie z którą rzeczywistość ma

¹⁵ *Ibidem*, s. 61.

charakter pozytywny dlatego, iż jest dziełem drugiego, złego boga. Inaczej mówiąc, odrzuca on ostatecznie możliwość, iż świat skończony wyłania się z absolutu na drodze emanacji albo też w jakiś inny, bezpośredni i harmonijny sposób. Jak pisze w cytowanej przeze mnie rozprawie, „nie ma ciągłego przejścia od absolutu do rzeczywistości, pochodzenie świata zmysłowego daje się pomyśleć jedynie jako całkowite odpadnięcie od absolutu, [to znaczy] poprzez skok”¹⁶. W ten sposób Schelling staje się rzecznikiem idei tzw. kosmicznego upadku, który stanowi poszukiwane wcześniej zapośredniczenie absolutu i świata zjawisk. To jednakże całkowicie zmienia charakter uprawianej przez niego refleksji, oznacza bowiem bezpowrotne zerwanie z idealizmem oraz platonizmem i przejście do filozofii pozytywnej, w której świat empiryczny zyskuje status porównywalny z absolutem i może być przedmiotem zainteresowania filozofii.

Tak więc Schelling znajduje ostatecznie rozwiązanie dylematu, którego nie potrafił przewyciężyć w swoich wczesnych, idealistycznych systemach, choć dokonuje się to dzięki pewnemu przewartościowaniu oraz przesunięciu akcentów w całej tej refleksji. Zapśredniczenie między absolutem a światem zjawisk jest możliwe, lecz daje się pomyśleć jedynie przy jednoczesnym przyznaniu temu, co zjawiskowe, przemijające, czasowe i historyczne, statusu prawdy filozoficznej, interesującej z punktu widzenia jakiegoś potencjalnego systemu wiedzy. W ten sposób Schelling wyraża stanowisko dość charakterystyczne dla całej swojej epoki, w której święcą tryumf Hegłowska historiozofia oraz przekonanie, iż w dziejach manifestuje się duch absolutny, przez co stają się one nader ważne jako nośnik i medium najwyższej, duchowej prawdy. Jednakże z punktu widzenia filozofii Hegla, co zresztą często podnosili krytycy tej myśli, prawda ta ma jedynie na poły pozytywny charakter. Hegłowi nie udaje się bowiem rzeczywiście uzgodnić tego, co pojęciowe, z tym, co przyrodnicze i dziejowe, jakkolwiek było to jednym z założeń jego racjonalistycznego systemu. Pojęcie albo ideę absolutną cechuje bowiem najwyższego rzędu ogólność, a w tym sensie także negatywność właściwa każdemu pojęciu. Tak naprawdę zatem pojęcia tego nie można uzgodnić z empiryczną rzeczy-

¹⁶ *Ibidem*, s. 62.

wistością, która pozostaje czymś przypadkowym, nigdy do końca nie-poddającym się przyczynowości czysto racjonalnej, a ponadto także czymś – w przeciwieństwie do czystego rozumu – w najwyższym stopniu pozytywnym. Jak zauważa Habermas, „Schelling nie uznaje obiektywnego pojęcia za formę samozapośredniczenia się absolutu. Wprawdzie subiektywnie pojęcie musi wznieść się ponad historię, ale obiektywnie historia zawsze je przewyższa; pojęcie zostaje przeto zredukowane do wprawdzie nieodzownego, ale względem historycznego przedmiotu nieadekwatnego środka konstrukcyjnego”¹⁷. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż dla Schellinga wydarzenia dziejowe oraz, w bardziej ogólnym sensie, cały odpadły świat mają charakter faktyczny i pozytywny *kat'eksochen*. Tego faktycznego istnienia nie tłumaczy zaś wcale dialektyka racjonalistyczna, która pozostaje w zbyt wielkim stopniu zależna od idealizmu oraz dualizmu typu platońskiego. Dlatego właśnie zdaniem Habermasa Schelling zastępuje Hegłowską negację kategorią kontrakcji. „Kontrakcja jest z twardszego materiału niż negacja, jest niejako wyposażona w nadwyżkę moralnej energii, niemieszczącą się w kategorii logicznej”¹⁸. Jest to zatem owa nieredukowalna i niepodzielna resztką, która jest nieodłącznie związana z tym, co faktycznie istnieje i stanowi nieomylny znak, jaki odróżnia fikcję od rzeczywistości. Nie oznacza to być może wcale, iż z punktu widzenia Schellinga to, co racjonalne, jest nierzeczywiste. Chodzi raczej o to, iż rzeczywistość jest czymś istotowo różnym od tego, co racjonalne, i nie daje się do tego nigdy w sposób całkowicie skończony sprowadzić. Jest to zatem właśnie tzw. pozytywność odpadłego świata i jego autonomia względem tego, co absolutne.

Wydaje się, iż tutaj tkwi kluczowy wątek koncepcji przedstawionej w rozprawie *Philosophie und Religion*, to znaczy tzw. idei kosmicznego upadku. Jak zauważa Schelling:

Jeśli filozofia powinna w pozytywny sposób wywieść powstawanie rzeczy skończonych z absolutu, to w absolutie powinna leżeć ich pozytywna podstawa, ale w Bogu leży tylko podstawa idei, idee zaś bezpośrednio produkują znowu idee i żadne po-

¹⁷ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu*, s. 256–257.

¹⁸ *Ibidem*, s. 257.

zytywne, wychodzące od nich albo od absolutu działanie nie tworzy przejścia albo mostu od tego, co nieskończone do tego, co skończone. Dalej: filozofia ma do rzeczy zjawiskowych stosunek czysto negatywny, nie dowodzi ona, że [rzeczy te] istnieją, ani też tego, iż nie istnieją: jak mogłaby ona [zatem] określić jakkolwiek pozytywny stosunek do Boga? Absolut jest tym, co jedynie realne, rzeczy skończone, przeciwnie, są tym, co nierealne; ich podstawa [...] może [zatem] leżeć tylko w oddaleniu, w odpadnięciu od absolutu¹⁹.

Schelling bardzo jednoznacznie ustosunkowuje się tutaj do racjonalistycznej koncepcji typu heglowskiego, wyraźnie oddzielając rzeczywistość i prawdę pojęcia (*scil.* idei, myśli) albo tego, co absolutne, oraz faktyczną rzeczywistość empirycznego świata. Otóż dla niego, co trzeba podkreślić, rzeczywistość zjawiskowa istnieje niejako wbrew absolutowi, jako wyraz buntu albo upadku wobec prawdy o charakterze intelligibilnym. Jest to istotna różnica wobec przyjętej jeszcze w poprzedzającym rozprawę *Philosophie und Religion* systemie identyczności, w którym zjawiska posiadały jedynie realność odbicia i trwały w swoistym niezróżnicowaniu ze światem idei. Z drugiej wszakże strony jest to tak naprawdę jedynie pewna konsekwencja myślowa filozofa, który już w okresie transcendentálním założył źródłową indyferencję tego, co idealne, i tego, co realne w absolutie, oraz postulował uzupełnienie dedukcji w szeregu idealnym tzw. dedukcją w szeregu realnym, której założenia przedstawił w *Naturphilosophie*. Już tutaj bowiem przyjmuje się w obrębie samej absolutnej rzeczywistości zasady inne niż czysto racjonalne. W tym sensie Schelling nie ma ani prekursorów, ani też kontynuatorów w filozofii idealizmu niemieckiego, do której jest zaliczany. Nie da się bowiem takich założeń szczególnie dobrze uzgodnić ani z Kantem, ani z Fichtem, ani też, rzecz jasna, z Heglem, z którym Schelling pozostaje w związku z tym w najostrzejszym konflikcie. Wyrazem tego konfliktu jest choćby cytowane wyżej stwierdzenie, iż „idee produkują tylko idee” i nie ustanawiają mostu albo zapośredniczenia między absolutem a tym, co skończone. Z kolei, z drugiej strony, faktyczne oraz pozytywne istnienie tego, co skończone, niedoskonałe i przemijające, nie podlega żad-

¹⁹ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, s. 62–63. Na ważność tego fragmentu dla całej koncepcji Schellinga, przedstawionej w rozprawie *Philosophie und Religion*, wskazuje także P. Dehnel, *Antynomie rozumu...*, s. 165.

nym wątpliwościom, a problem uzasadnienia tej rzeczywistości jest w jakimś sensie kluczowy i ma dla Schellinga o wiele większe i bardziej priorytetowe znaczenie niż dla racjonalisty typu heglowskiego; jaki po prostu z góry zakłada, iż to, co rzeczywiste, jest rozumne, a to, co rozumne, jest rzeczywiste, a jeżeli fakty są przeciwko nam, tym gorzej dla faktów etc. Zdaniem Schellinga zaś nie można tak powiedzieć, ponieważ wszystkie fakty są faktami, to znaczy naprawdę istnieją, ich faktyczność zaś jest nieredukowalna do prawdy idei, a ponadto może także nie dać się do niej sprowadzić jako przypadkowa i niepodpadająca pod prawa ogólne typu racjonalnego, co nie umniejsza bynajmniej jej siły oddziaływania oraz ważności. Chodzi zatem o to, aby naprawdę uzasadnić ich istnienie, to znaczy znaleźć podstawę tego istnienia, a nie tylko powierzchownie je wyjaśnić, na przykład sprowadzając je do jakiegoś racjonalnego, historiozoficznego schematu.

Tak więc, niejako odwracając omawiany przeze mnie wyżej zarzut Hegla z *Przedmowy do Fenomenologii ducha*, można by powiedzieć, iż Hegel wprowadzie dokonuje precyzyjnych rozróżnień w obrębie samego pojęcia, lecz jego koncepcję rzeczywistości cechuje nadmiernie rozwinięta tendencja do uogólniania, a w związku z tym do myślenia schematami. Nie jest to wcale jakaś zaleta filozofii, i to nawet jeśli schematy te mają charakter racjonalny, ogólność zaś jest powszechnością pojęcia. Widać to szczególnie dobrze w filozofii politycznej Hegla, w koncepcji nowoczesnego państwa, które wprowadzie stanowi najwyższy wyraz racjonalności, ale jednocześnie jako taka „organiczna totalność” *de facto* uniemożliwia ludzkie wolne działanie, które zawsze jest kontestacją zastanych form. Państwo to ma być z założenia „obiektywną, historyczną realizacją indywidualnych wolności, konkretną mediacją dążeń do wyzwolenia”, jak pisze Maesschalck, lecz chce ono także „uwiecznić się”, „być totalnym obiektem woli indywiduów od strony ich zakorzenienia społecznego i kulturowego”²⁰. Tak zatem, pomimo dokonania rozsądkowych odróżnień, które pozwalają uwzględnić w systemie to, co poszczególne, to znaczy na przykład partykularne wole, tak naprawdę celem jest tutaj wyłącznie system ro-

²⁰ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, s. 53.

zumu albo wiedzy absolutnej, do której wszystkie te rozróżnienia ostatecznie wracają i w którym zostają w końcu pojednane. Inaczej mówiąc, totalność rozumu musi ostatecznie wchłonąć wszystkie partykularne i empiryczne fakty i tylko w ten sposób system Hegla osiąga właściwą sobie, panlogiczną spójność. Wieczne życie owej idei, to znaczy rozumu, który sam się wytwarza i sam się sobą rozkoszuje, daje się pomyśleć jedynie jako „wzbawienie od wieczności przez (nieśmiertelną) śmierć”²¹. Pociąga ono zatem za sobą tak naprawdę zagładę wszelkich istnień, całej empirii oraz wszystkiego, co poszczególne, przy jednoczesnym wywyższeniu samego systemu, który tylko pod takim warunkiem może ową rzeczywistość wyjaśniać.

Z drugiej strony o ile dla Hegla miarą rzeczywistości jest samo rozróżnienie albo umiejętność dokonywania rozróżnień, która odróżnia wiedzę prawdziwą od pozornej, o tyle dla Schellinga miarą rzeczywistości jest sama jej faktyczność, która nie daje się zredukować do pojęć racjonalistycznego systemu, to znaczy właśnie owa „niepodzielna resztką”, jaka świadczy o pozytywności świata empirycznego. W obydwóch przypadkach mamy do czynienia z bardzo podobnym w gruncie rzeczy argumentem, aczkolwiek jest on zastosowany wobec nieco innego przedmiotu. Zakłada się tutaj mianowicie, nie bez pewnej słuszności, iż tam, gdzie w grę wchodzi rzeczywistość, to znaczy coś, co naprawdę istnieje, nie zaś tylko jakaś fikcja albo fantazja, zawsze można podać nie tylko jakiś schemat, ogólny kształt albo ogólne pojęcie danej rzeczy, ale także posiada się wtedy wiedzę dotyczącą szczegółów, co jest dowodem, iż rzecz ta istnieje naprawdę. Nie mówi się zatem na przykład o człowieku w ogóle, lecz o jakimś konkretnym człowieku, mającym określone cechy etc. Podobnie jest w wypadku samej faktyczności – sprowadzenie świata zjawiskowego do pojęć systemu wiedzy nie tłumaczy bowiem wcale tego, iż świat ten istnieje, a wraz z nim także i my, nie rozwiązuje dylematów naszej egzystencji. Oznacza to, iż rozwiązanie w formie teodycei typu leibnizjańskiego nie jest wcale celem Schellinga, nie wyjaśnia ono bowiem problemu zła, ludzkiej wolności, a ostatecznie i tak odsyła człowieka do samego siebie jako do jedynej prawdziwej, jakkolwiek bynajmniej

²¹ J. Habermas, *op. cit.*, s. 240.

niedyskursywnej odpowiedzi. Wynika z tego, iż filozof musi się zmierzyć z problemem znalezienia podstawy dla odpadłej, empirycznej rzeczywistości, nawet jeśli doprowadzi go to do całkowitego przeformułowania swojej koncepcji.

Schelling wychodzi tutaj z założeń systemu tożsamości, który zresztą wpłynie także na samą filozofię epok świata. Jak zauważa Piotr Dehnel: „W *Philosophie und Religion* Schelling [...] tworzy w zamyśle pozytywną koncepcję absolutu, którą tym razem nazywa »transcendentalną teogonią«. Składa się ona z trzech momentów, które wyznaczone są przez trzy pojęcia: »ogład intelektualny«, »odbicie« (*Gegenbild*) oraz »odpadanie« (*Abfall*)”²². Pierwsze i drugie z wyżej wymienionych pojęć zostało już przynajmniej częściowo wyżej omówione. Dotyczą one, kolejno, tego, co idealne, i tego, co realne w obrębie samego absolutu, co oznacza, iż nie wyprowadzają poza intelligibilną w gruncie rzeczy przyczynowość, jaką rządzi się świat idei. Ogląd intelektualny jest oglądem absolutu, to znaczy źródłowej indyferencji tego, co idealne, i tego, co realne, albo też bytu pojmowanego jako poprzedzająca wszelkie zróżnicowanie prajedność (*Ureinheit*). Poprzez odbicie natomiast zostaje ustanowione w absolutie to, co realne, pojmowane jako intelligibilna zasada. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o rzeczywistość idei, które w zaliczanych do systemu tożsamości wykładach z *Filozofii sztuki* stanowiły tworzywo wszelkiej twórczości, mitologii etc. Idee te cechuje bowiem coś, co Schelling określa jako produktywność, a co można rozumieć jako zdolność do wytwarzania w obrębie absolutu jego odbicia, obrazu, słowem – „prawdziwego innego absolutu” (*wahrhaft anderes Absolutes*)²³. Inaczej mówiąc, to odbicie samo ma intelligibilny i absolutny charakter, jest drugim, realnym absolutem, to znaczy czymś w najwyższym stopniu prawdziwym, a „absolutna odbiciowość pozwala mu być niezależnym od tego, co idealne”²⁴.

Jest to zasadniczo ta sama myśl, której Schelling bronił w wykładach z *Filozofii sztuki*, kiedy twierdził, iż każda idea jest zamkniętym,

²² P. Dehnel, *Antynomie rozumu...*, s. 164.

²³ Określenie Schellinga, które cytuje B. Loer, *op. cit.*, s. 181.

²⁴ *Ibidem*, s. 180.

skończonym uniwersum. Inaczej mówiąc, zgodnie z przyjętymi przez Schellinga założeniami absolut może zrodzić albo stworzyć tylko inny absolut. Jak zauważa Vladimir Jankélévitch, dla całej tej filozofii znamieny jest pewnego rodzaju finityzm, który wyraża formuła: „nie istnieje nic innego, jak tylko całość” (*il n'y a que des totalités*)²⁵. W swojej pracy poświęconej „odysei świadomości” w późnej filozofii Schellinga pisze on między innymi: „Wierzę, iż kto zrozumiał ten paradoks »pochodnego absolutu«, nie będzie daleki od pojęcia fundamentalnej intuicji systemu Schellinga. Oczywiście absolut jest sam, ponieważ jest absolutny; ale, z innego punktu widzenia, czy nie można powiedzieć, że absolut istnieje »w liczbie mnogiej«? [...] Istnieje rzecz, która jest być może jeszcze cenniejsza niż sam absolut: jest to akt, poprzez który absolut zdradza stworzenia poza sobą [...]; trzeba, żeby to, co stworzone [...] nie było prostym aneksem albo apendyksem [...] Oto dwie rzeczy, które należy myśleć razem, jeśli chce się zrozumieć to, co Schelling nazywa tajemnicą »dywidualności« [*le mystère de la »dividualité«*] i która, razem wzięwszy, nie jest niczym innym, jak tylko tajemnicą indywidualności [*le mystère de l'Individualité*]: 1) akt całkowicie realny, poprzez który absolut mnoży się i staje się widzialny; 2) prawo, które podporządkowuje całą egzystencję bytowi absolutnemu i kompletnemu. [...] Progenitura absolutu jest absolutnie zdeterminowana, ponieważ jest jego dziełem; ale, z tych samych powodów, jest absolutnie wolna, ponieważ sama także jest a b s o l u t n a: dwa absoluty nie tworzą nic innego, jak tylko jeden i ten sam absolut, chociaż podwojony”²⁶.

Oznacza to jednakże, iż ów pierwszy moment, dla którego istotne jest pojęcie odbicia, nie wyprowadza poza to, co absolutne. Zarówno to, co idealne, jak też to, co realne, konstytuują dwa różne momenty charakterystyczne dla struktury samego absolutu. Są to po prostu dwie postaci bytu, odpowiadające dwoistości zasad zawartej w źródłowej indyferencji. To, co realne, jest zatem tylko względnie podporządkowa-

²⁵ V. Jankélévitch, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Librairie Félix Alcan, Paris 1933, s. 338 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

²⁶ *Ibidem*, s. 338–339.

ne, jako że w pewnym sensie stanowi najbardziej integralną jedność z samym bytem. Inaczej mówiąc, ogląd absolutu wyłącznie od strony tego, co idealne, byłby niepełny i tym samym nieprawdziwy, jako iż od samego początku w bycie tym odnajdujemy dwie równie odwieczne i równie boskie zasady. Dzięki odbiciu to, co idealne, przegląda się i rozpoznaje w tym, co realne. Można by zatem przyjąć, iż w jakimś sensie owo odbicie stanowi niezbędne uzupełnienie tego, co idealne, i jest komplementarne względem tej pierwszej zasady. Jak zauważa Barbara Loer, „w prąródłowej tożsamości absolutu musi mieć miejsce coś w rodzaju rozwoju, w którym najpierw konstytuują się obraz [*Bild*] i odbicie [*Gegenbild*] i w którym przeto jeden moment poprzedza drugi, to, co idealne, [poprzedza] to, co realne – »wprawdzie nie w czasie, ale w pojęciu«”. Autorka ta pisze także, iż to, co idealne, i to, co realne, stanowią swoistą dwoistość w jedności absolutu (*Zweiheit in der Einheit des Absoluten*), nie są jednakże rozdzielone, ale są połączone „poprzez zapośredniczenie obydwóch, to znaczy absolutność albo formę”, która cechuje zarówno idealność, jak też realność²⁷. Początkowo rozwój przebiega tylko w samym absolutie, w którym Loer wyróżnia trzy czynniki: obraz (*Bild*), odbicie (*Gegenbild*) oraz zapośredniczającą je absolutność (*Absolutheit*). Jest to nieco inne ujęcie niż Piotra Dehnela, który pisze tylko o oglądzie intelektualnym i odbiciu. Ważne jest to, aby uchwycić w całym owym procesie realny charakter wszystkich następujących po sobie etapów. Tak na przykład Barbara Loer bardzo silnie podkreśla, iż to, co realne, nie jest po prostu jakimś „czystym obrazem”, ale właśnie „o d biciem [*Gegen bild*] tego, co idealne”, przez co pozostaje całkowicie niezależne i tak też należy je traktować. Inaczej mówiąc, nie mamy tutaj do czynienia z Platonską koncepcją odbiciowości jako pozoru, którą Schelling przyjmuje jeszcze w systemie tożsamości, gdzie zakłada, iż świat empiryczny jest czymś w rodzaju zjawiskowej kopii świata intelligibilnego. Tutaj zaś odbicie nie oznacza wcale jakiegoś niedoskonałego naśladownictwa, które pociąga za sobą na przykład założenie, iż odbicie zawiera mniej bytu niż prawzór. Jest to bardzo ważne z punktu widzenia dalszych etapów procesu, który ma doprowadzić do wyłonienia się poprzez odpad-

²⁷ B. Loer, *op. cit.*, s. 180–181.

nięcie od absolutu rzeczywistości empirycznej. Otóż trzeba podkreślić, o czym zresztą już wyżej wspominałam, iż dla Schellinga w tym okresie empiria zyskuje status czegoś *kat'eksochen* pozytywnego i istniejącego. Nie można zatem tłumaczyć jej dłużej na sposób platoński i idealistyczny, na przykład w kategoriach jaskini, w której widzimy tylko cienie prawdziwego bytu. W ogóle następuje tutaj pewne przewartościowanie, jakiego elementy znajdujemy zresztą także we wcześniejszej filozofii Schellinga. Na przykład w klasycznym platonizmie byt był doskonałym prawzorem, rzeczy empiryczne zaś stanowiły niszczalne i niedoskonałe naśladownictwo tego wzoru. Oznaczało to tak naprawdę, iż istnieje tylko jeden słuszny i właściwy sposób istnienia, wszystkie pozostałe posiadają relatywnie mniej doskonałości, a są tym lepsze, w im większym stopniu zbliżają się do owego wzoru. Schelling zaś od samego początku uprawia metafizykę, dla której centralne jest pojęcie absolutu, a nie bytu. Absolut – jako absolutny – w ogóle nie partycypuje w tym, co skończone i co różni się od niego tak bardzo, iż nie daje się tutaj nawet pomyśleć jakiegoś sensownego zapośredniczenie. Stąd też Schelling musi przyjąć, iż absolut jest nicością z punktu widzenia empirii, podobnie zresztą jak empiria jest nicością z punktu widzenia absolutu. Oznacza to swego rodzaju relatywizację problemu bytu i istnienia. To, co skończone, nie musi się już porównywać z jakimś intelligibilnym wzorcem, co więcej, takie porównanie jest nawet niemożliwe, wzięwszy pod uwagę, iż byt cechuje tutaj inność najwyższego rzędu. Są to zatem po prostu raczej dwa światy, rządzące się zupełnie odmiennymi prawami i różną przyczynowością, stanowiące ponadto zamknięte całości.

W ten sposób zostają zakwestionowane sama hierarchia oraz jej sens, jak też w ogóle pojęcie wzorca. Przez to także pojęcie odbicia nabiera stopniowo nieco innego znaczenia. Najkrócej rzecz ujmując, nie chodzi tutaj bynajmniej o jakieś naśladownictwo. Schelling opisuje raczej procesy bytowe, które cechuje swego rodzaju dynamika właściwa wszystkim procesom i które zawsze i nieodmiennie posiadają swoje źródło albo centrum, jakim w tym wypadku jest absolut. Jest ono także zazwyczaj pojmowane jako prajedność (*Ureinheit*) oraz to, co najbardziej wewnętrzne i co dopiero stopniowo rozwija się i obiektywizuje. Niewykluczone, iż – pośrednio lub bezpośrednio –

Schelling inspirował się tutaj monadologiczną metafizyką Leibniza. Na przykład w paragrafie 47. *Zasad filozofii, czyli monadologii* czytamy, iż „jeden Bóg jest jednością pierwotną, czyli pierwszą substancją prostą, której wytworami są wszystkie stworzone, czyli pochodne monady; a rodzą się one – rzecz by można – niczym bijące ustawicznie z Bóstwa błyskawice”²⁸. Podobnie w rozprawie *Philosophie und Religion* Schelling przyjmuje, iż świat empiryczny powstaje na drodze tzw. kosmicznego upadku, to znaczy odpadnięcia rzeczy skończonych od pierwotnej jedności.

Punktem kluczowym dla zrozumienia tego procesu jest figura odbicia (*Gegenbild*) oraz wiążący się z nią problem tego, co realne w absolicie. To, co realne, samo bowiem przynależy w najbardziej źródłowy sposób do bytu, do rzeczywistości intelligibilnej, jako odbicie zaś, w którym przegląda się to, co idealne, ustanawia w obrębie absolicu byt niezależny od zasady idealnej, jakkolwiek równy tej zasadzie. Jest to w istocie rzeczy z punktu widzenia interesów owego totalnego bytu bardzo dwuznaczny fakt, ponieważ to, co realne, pozostaje wprawdzie jako byt w obrębie absolicu, lecz jednocześnie ustanawia ono w samym absolicie coś, co jest przeciwne temu, co idealne, oraz absolicowi w ogóle. Jest to, mówiąc inaczej, drugi absolic, który pojawia się w pierwotnej jedności. Wynika z tego, iż nie wychodzi się tutaj wprawdzie, przynajmniej chwilowo, ze sfery tego, co intelligibilne, ku empirii we właściwym tego słowa sensie, ale poprzez takie zdublowanie pierwotnej jedności, poprzez wyłonienie drugiego absolicu, który jest niezależnym od owej jedności, całkowicie kompletnym bytem, zostaje uitorowana droga ku nacechowanej wielością, odpadłej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, chociaż to, co realne, jest po prostu tylko obiektywizacją tego, co idealne, aktualizacją zasady obecnej już w samej źródłowej indyferencji, to jednak samo istnienie drugiego absolicu sugeruje już możliwość wyłonienia się nieskończonej ilości bytów i bezpowrotnie rozbija pierwotną jedność. Zresztą jeśli weźmie się pod uwagę, iż tym, co realne w absolicie, są idee, tworzy-

²⁸ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] idem, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 121.

wo sztuki oraz mitologii, to można zauważyć, iż sama ta zasada nawet w obrębie tego, co intelligibilne, zawiera element wielości oraz, jak zakłada Schelling w cytowanych przeze mnie wyżej fragmentach omawianej rozprawy, nieskończoną produktywność. Idee rodzą wprawdzie tylko idee, co oznacza, iż byt albo absolut bezpośrednio może być tylko przyczyną podobnego do niego bytu. Jednakże pośrednio, poprzez sam fakt pojawienia się wielości nawet tylko w obrębie tego, co inteligibilne, byt ten staje się także przyczyną wielości i zróżnicowania w świecie empirycznym oraz odpadnięcia rzeczy skończonych od pierwotnego jedna.

To, co absolutnie realne w absolutie (*scil.* idee), stanowi odbicie i obiektywizację tego, co idealne. Jednakże, ponieważ za sprawą owej obiektywizacji ustanowiony zostaje niejako inny, drugi absolut, musi w końcu nastąpić upadek w nieabsolutność (*Nicht-Absolutheit*). Można by zatem w jakimś sensie powiedzieć, iż w istocie rzeczy językiem filozofii zostaje tutaj opowiedziana historia biblijnego króla Tyru albo Szatana z *Raju utraczonego* Milтона. Wziąwszy zaś pod uwagę platoński charakter inspiracji Schellinga w okresie tzw. systemu tożsamości, można by także przyjąć, iż jest to jakieś pośrednie nawiązanie do X księgi *Państwa* i kończącego ją obrazu duchów-dusz, które niczym gwiazdy rozpryskują się na wszystkie strony i upadają ku swoim ziemskim narodzinom w ciele²⁹. W tekście rozprawy *Philosophie und Religion* Schelling pozostaje w ogóle pod dużym wpływem poglądów Platona, na przykład wtedy, kiedy przyjmuje on, iż tylko dusza może oglądać wieczność, istotę albo byt i że „forma określenia tego, co realne, poprzez to, co idealne, wstępuje do duszy jako wiedza”³⁰ etc. Inaczej mówiąc, dla Schellinga to dusza jest tym, co zapewnia partykularnym, skończonym i odpadłym rzeczom możliwość oglądania absolutu albo wieczności i tym samym ustanawia pewną relację tego, co stworzone, wobec absolutu, przypominając o jego boskim pochodzeniu z wieczności.

²⁹ Por.: „Kiedy się pokładli spać i nadeszła północ, odezwał się grzmot i przyszło trzęsienie ziemi. Wtedy w mgnieniu oka rozleciały się duchy na wszystkie strony; w górę, ku narodzinom; rozprysły się jak gwiazdy”. Platon, *Państwo*, t. 2, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, s. 224.

³⁰ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, s. 55.

Jest to, jak zauważył Jankélévitch w cytowanym przeze mnie wyżej fragmencie, pogląd bardzo znamieny dla Schellinga, zgodnie z którym „nie istnieje nic innego, jak tylko całość”. W swoim wyjściowym, najbardziej idealnym sensie wszystkie rzeczy stanowią takie absolutne jedności, które odznaczają się przynajmniej względną autonomią. Takimi autonomicznymi bytami są dla Schellinga idee, ale także bogowie mitologii oraz gwiazdy, które, zgodnie ze starożytną tradycją, utożsamia on właśnie z bogami, między innymi z tego powodu, iż każda z nich stanowi zamknięte uniwersum posiadające niezależną egzystencję. Jak pisze on w zaliczanym do systemu tożsamości dialogu *Bruno*:

Sferom zostały wszczępione ich czasy, one same [...] przez swą niebiańską naturę zostały skazane na to, aby ruchami po okręgach symbolizować wszechświat, który rozprzeszarżając się we wszelkie natury powraca przeciw ustawicznie do swej jedności. [...] W samym swoim obiegu [...], będącym eliminacją wszelkiego przeciwieństwa i czystą jednością, która jest absolutną autonomią, oddychają boskim pokojem prawdziwego świata i wspaniałością pierwszych sił ruchu. [...] Istota równa bogom, samodzielna nie jest podległa czasowi, ale zmusza go do posłuszeństwa i poddaje go sobie³¹.

Wydaje się, iż poprawna interpretacja powinna wszystkie te byty rozważać – zgodnie z intencją samego Schellinga – w kategoriach tego, co intelligibilne, to znaczy tego, co w absolicie realne. W ten sposób zostaje tylko podkreślona i uwypuklona wielość znamienna już dla samego bytu. W dodatku nie jest to wcale jakiś zwykły pluralizm, na przykład wielość idei w intelligibilnym świecie Platona. Chodzi tutaj bowiem o fakt, iż jest to niejako wielość bytów w samym bycie. To, co absolutnie idealne oraz co odbija się i przegląda w swoim przeciwieństwie i dopełnieniu zarazem, nie stanowi bowiem wcale, jak pisałam o tym wyżej, jakiegoś *summum bonum*, które znajdowałoby się na szczycie tej bytowej hierarchii i w którym uczestniczą pochodzące od niego idee. Jest to raczej punkt wyjścia, ostateczny punkt odniesienia, pierwszy człon pojęcia, ale owe realne obiektywizacje stanowią konieczne uzupełnienie tego pojęcia. Jak zauważa Barbara Loer, to, co realne, jest tym, co inne absolutu albo po prostu innym absolutem, swe-

³¹ F.W.J. Schelling, *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, [w:] idem, *Filozofia sztuki*, s. 588–589.

go rodzaju podwojeniem, bytem zdublowanym i odbitym. Dzięki temu zaś „staje się ono podstawą nieabsolutności [*Nicht-Absolutheit*], skończoności, której prawda zatem »może leżeć tylko w oddaleniu, w odpadnięciu od absolutu« i w odniesieniu do źródłowego absolutu musi się jawić jako nierzeczywistość [*Nicht-Realität*]”³². Mamy tutaj zatem powtórzenie przywołanego już przeze mnie wyżej rozstrzygnięcia, stosowanego przez Schellinga także w okresie transcendentalnym, zgodnie z którym absolut i świat empiryczny niejako z założenia wzajemnie się wykluczają. Empiria jest nicością z punktu widzenia absolutu, lecz z drugiej strony także absolut jawi się jako nicość z punktu widzenia empirii, to znaczy tego, co aktualnie istniejące. Empiria albo rzeczywistość odpadła jest przez Schellinga traktowana po prostu jako negacja absolutu, to znaczy najwyższej rzeczywistości, a więc jako nieabsolutność i nierzeczywistość. Nie jest to jednak wcale, podobnie jak w idealistycznym systemie tożsamości, proste zaprzeczenie, platońskie odbicie albo naśladownictwo. Problem ten należy rozpatrywać raczej w kategoriach charakterystycznej dla Schellinga logiki indyferencji, którą przyjmował wobec zagadnienia absolutu. Zjawiska są nicością, ale tylko względną, to znaczy są nicością wobec samego absolutu, ponieważ w jakimś sensie to właśnie one istnieją aktualnie, a jako takie są bytem albo rzeczywistością, ich istnienie zaś ma charakter pozytywny *kat'eksochen*, i to do tego stopnia, iż mogą nawet stanowić konkurencję wobec absolutu. Stąd też różnie można rozpatrywać sam problem upadku albo odpadnięcia. To dzięki niemu bowiem zjawiska i to, co partykularne, zyskuje sobie prawo do istnienia. Oznacza to, iż z punktu widzenia owych poszczególnych bytów kosmiczny upadek niekoniecznie musi oznaczać katastrofę. Jest to katastrofa, ale tylko dla samego absolutu, od którego odpadają byty. Dla owych bytów zaś jest to raczej możliwość zaistnienia, aktualizacji i realizacji czegoś, co w samym absolutie istniało tylko potencjalnie. Inaczej mówiąc, tym, co ulega niszczeniu albo korupcji, jest tutaj tylko sam absolut. Odpadła rzeczywistość natomiast nie tylko nic na tym nie traci, ale jedynie dzięki temu mającemu prawdziwie kosmogoniczny charakter wydarzeniu w ogóle może zaistnieć.

³² B. Loer, *op. cit.*, s. 182.

Jest to kolejne potwierdzenie, iż mamy tutaj raczej do czynienia z radykalnym zerwaniem z platońskim idealizmem i schematem myślowym, który zakładał, iż rzeczywistość empiryczną należy postrzegać jako coś mniej doskonałego od świata intelligibilnego, to znaczy jako jaskinię. Schelling przyjmuje tutaj raczej sposób wartościowania znamienne dla Grecji przedplatońskiej i przedsokratejskiej, w którym świat empiryczny traktowano jako jedyną prawdziwą rzeczywistość, a zaświaty były po prostu światem cieni, który nie mógł się równać z niedoskonałą, ale za to prawdziwą egzystencją empiryczną. Rzecz jasna nie odziera on całkowicie absolutu z jego transcendentnej prawdziwości, lecz w każdym razie czyni przynajmniej miejsce także dla innego typu prawdy, niemożliwej do zaakceptowania dla kogoś, kto wyciągnąłby radykalne wnioski z koncepcji platońskiej. Zresztą jest to zawarte już w samych założeniach konstrukcji myślowej, przedstawionej w omawianej rozprawie. Otóż nie bez uzasadnionej przyczyny mówi się tutaj, iż w pewnym momencie współistnieją ze sobą dwa absoluty: to, co idealne, i to, co realne, obraz i jego odbicie. Są to zatem niejako po prostu dwie koegzystujące prawdy, dwie równie prawomocne możliwości ujmowania prawdy, źródłowo zawarte w absolutcie. Można by odnieść to rozumowanie także do alternatywy to, co empiryczne – to, co intelligibilne, tak często bardzo radykalnie interpretowanej przez filozofów. Schelling podaje bowiem bardzo interesujące i niebanalne rozwiązanie tego platońskiego problemu. Można przyjąć, iż te dwie rzeczywistości współistnieją ze sobą albo też są czymś w rodzaju światów alternatywnych, a więc dwóch bogów obecnych na dwóch przeciwnych krańcach łańcucha bytu. Żaden z tych światów nie jest mniej prawdziwy, nie przyjmuje się tutaj także, iż jeden w drugim partycypuje, z dawnej hierarchii zaś zachowuje się tylko przeświadczenie o uprzedniości tego, co intelligibilne i z czego ma pochodzić odpadła rzeczywistość empiryczna. Jednakże rzeczywistość ta realizuje tak naprawdę jedynie właściwy tylko sobie sposób istnienia, jaki nie byłby w ogóle możliwy w obrębie absolutu. Zostaje ona zatem najwyraźniej ontologicznie dowartościowana, a już na pewno nie jest traktowana jako pozór, naśladownictwo albo nieprawda. Przeciwnie, jej istnienie ma w najwyższym stopniu pozytywny charakter, a w całej późniejszej

filozofii Schellinga tendencja do pozytywizacji istnienia empirycznego tylko się pogłębia.

Trzeba jednak bardzo wyraźnie podkreślić, że owa pozytywność empirii ma swoją podstawę i swoje uzasadnienie w najgłębszej strukturze samego absolutu. Jak zauważa Barbara Loer, dla Schellinga jest nie do pomyślenia i nie do przyjęcia koncepcja, zgodnie z którą istniałyby obok siebie dwa absoluty. Oznacza to, iż samo ustanowienie tego, co absolutnie realne, nie może stanowić właściwego punktu dojścia całej koncepcji. To, co absolutnie idealne, stanowi wyraz tego, co w absolicie podmiotowe, to zaś, co absolutnie realne, jest wyrazem tego, co w absolicie przedmiotowe. Jednakże to, co absolutnie realne, może być rozpatrywane nie tylko jako samoobiektywizacja tego, co idealne, jako odbicie, w którym ogląda się i rozpoznaje zasada idealna, ale także jako absolutny przedmiot, to znaczy właśnie jako prawdziwy inny absolut. Możliwość ta jest potencjalnie zawarta już w najgłębszej strukturze tego bytu, w źródłowej indyferencji podmiotu i przedmiotu, wiedzy i bytu. Konsekwencja tego jest dość prosta – jest nią mianowicie odpadnięcie rzeczy skończonych, kosmiczna katastrofa, czyli kosmogonia, która jest efektem swoistej teogonii, walki bogów, a więc w tym wypadku dwóch postaci absolutu albo też, w bardziej radykalnej interpretacji, dwóch absolutów, które nie mogą tak po prostu ze sobą współistnieć. Jak zauważa dalej Barbara Loer, w możliwości upadku i w jego prawdziwości albo faktyczności to, co absolutnie realne, dokumentuje swoją absolutną inność³³, która ujawnia się pomimo źródłowej prajedności i najwyższej tożsamości opozycyjnych pierwiastków. Tutaj być może lepiej niż gdzie indziej staje się widoczna analogia z postacią Szatana z *Raju utraconego* Milтона albo z biblijnym królem Tyru. Nie można sobie w sposób niesprzeczny wewnątrznie pomyśleć dwóch bogów obok siebie i taki punkt widzenia przyjmuje także Schelling. Ten drugi bóg albo drugi absolut poprzez sam fakt zaistnienia i utwierdzenia się w swoim bycie ściąga na siebie karę w postaci upadku, który nieuchronnie następuje po bitwie o prawdziwie teogonicznym charakterze. Jest to zatem rzeczywista kosmiczna katastrofa, za której sprawą jeden Bóg (*scil.* to, co absolutnie ide-

³³ *Ibidem*, s. 186.

alne) utwierdza się w swoim panowaniu w sferze intelligibilnej, drugi bóg zaś (*scil.* to, co absolutnie realne, a w późnej filozofii Elohim, potencje stwórcze) odpada od pierwotnego jedna, nie tracąc jednak nic ze swego zasadniczo intelligibilnego i boskiego charakteru. Oznacza to, iż owa odpadła część dysponuje w dalszym ciągu siłą zdolną do ustanowienia rzeczywistości empirycznej, która nie będzie już wyłącznie czystym odbiciem i pozorem.

Poprzez wytworzenie w sobie w sposób konieczny odbiciowej realności absolutna wolność ustanawia możliwość zanegowania tego, co absolutne. To, co absolutnie realne, zyskuje zdolność oddzielenia się od absolutu, w dalszej perspektywie zaś wytworzenia negacji absolutu oraz tego, co idealne. To, co realne, dąży do tego, aby przekształcić swoją idealność w realność i zobiektywizować się w poszczególnych formach, to znaczy ideach. To, co zobiektywizowane w ideach, dąży z kolei samo do tego, aby się urzeczywistnić, i wytwarza świat, który jest negacją absolutu, czystą skończonością, zmysłową i uwarunkowaną rzeczywistością. Potwierdza się tutaj zatem twierdzenie, iż to sam absolut zawiera potencjalnie wszystkie owe możliwości, które w swoim czasie aktualizują się. To absolut jest, jak zauważa Barbara Loer cytując Schellinga, „warunkiem możliwości odpadnięcia i jego następstw, czyli zmysłowego uniwersum”³⁴. Co więcej, zawiera on wszystkie faktyczne możliwości, lecz „podstawa rzeczywistości odpadnięcia” leży w samym tym, co odpadłe, to znaczy w owym zmieszaniu, jakie to, co realne, ustanawia ze stanowiącą jego następstwo skończonością.

Bardzo istotne dla właściwego zrozumienia koncepcji Schellinga jest wzięcie pod uwagę kolejności wydarzeń kosmicznej katastrofy oraz rzeczywistych relacji panujących w samym absolutcie. Kolejno po sobie następują: obraz (*Bild*), odbicie (*Gegenbild*) oraz odpadnięcie (*Abfall*), przy czym sam źródłowy absolut potencjalnie zawiera tylko podstawę możliwości odpadnięcia, podstawa rzeczywistości odpadnięcia zawiera się w tym, co odpadłe, to znaczy w zmysłowej skończoności. Barbara Loer powołuje się tutaj na Schellinga, który bardzo wyraźnie podkreśla, iż podstawa całej skończoności leży nie w absolutcie,

³⁴ *Ibidem*, s. 183.

lecz w niej samej. „Ponieważ przeobrażenie możliwości odpadnięcia w rzeczywistość wydarza się dzięki wolności, ta występująca przeciwko absolutowi wolność jawi się jako składnik samego odpadnięcia”³⁵. Owa wolność tego, co skończone, sama nie daje się objaśnić i może być pojęta i ustanowiona tylko przez samą siebie. Ta wolność nie jest w żaden sposób predeterminowana i nie da się wywieść *a priori* z absolutu, z którego wyprowadzić można tylko możliwość odpadnięcia, nie zaś sam odpadyt. Z chwilą upadku w nieabsolutność (*Nicht-Absolutheit*) i oddzielenia się od praobrazu (*Urbild*) wolność ta nie jest dłużej ograniczana przez konieczność absolutną, lecz przez empiryczną i uwarunkowaną konieczność, to znaczy przez przymus, w który popada za sprawą oddalenia od swego źródła. Ludzka wolność w oddzieleniu od absolutu popada w niebezpośrednią oraz niedającą się w sposób czysto racjonalny wyjaśnić relację z całą skończonością. Poprzez pozbawienie się absolutu jest ona skazana na określanie swojego bytu tylko poprzez siebie.

Ujawnia się tutaj dość wyraźna paralela z egzystencjalizmem wolności Sartre’a, na którą wskazuje także Maeschalck w swojej interpretacji. Człowiek w świecie empirycznym jest skazany na wolność, ale ta wolność jest bardzo dwuznaczna, ponieważ człowiek jest uwikłany w relacje z przedmiotową zewnętrżnością, które nie zawsze dają się zrozumieć i jawią się jednostce jako pułapka i podstęp, jako nonsens, absurd albo okrutny żart złego stwórcy. Mimo to zarówno egzystencja empiryczna, jak też ograniczający ją świat zjawisk są faktami, od których człowiek nie może uciec, nawet jeśli nie potrafi ich zrozumieć i nawet wtedy, kiedy będzie wiedział, iż nie da się ich zrozumieć. Stąd też ludzka wolność w egzystencji przybiera charakter niemal prometejski, co może być wynikiem faktu, iż jej pochodzenie jest boskie. Jak pisałam o tym wyżej, to, co odpadyt, pomimo oddalenia od absolutu nie traci całkowicie swojego zasadniczo intelligibilnego charakteru, przez co ustanowiona rzeczywistość nie jest wcale ani pozorem, ani odbiciem, lecz czymś na wskroś pozytywnym. Jednocześnie zaś owa rzeczywistość albo pozytywność nie daje się wyczerpująco wyjaśnić w sposób logiczny albo panlogiczny, jak chciał na

³⁵ *Ibidem*, s. 184.

przykład Hegel, przez co sprawa staje się jeszcze bardziej skomplikowana. Nie można jej bowiem zrozumieć, ale nie można też tak po prostu pominąć, jako że jest to rzeczywistość *kat'eksochen*. Należy zatem szukać innego pojednania, które staje się możliwe tylko w dziejach.

Jak zauważa Maesschalck, „przeciwieństwo wolności tkwi w jej nieobecności, w świecie zewnętrznym, gdzie brak możliwości negocjowania albo afirmowania, odmawiania albo akceptowania. Ten świat neguje wolność i poddaje ją obcemu prawu, [wydaje] zewnętrznosci sił przyrody i ślepemu ruchowi rzeczy”³⁶. Stąd też pojawia się konieczność transgresji, ponownego zapośredniczenia, które może przywrócić albo ustanowić utraconą w empirii transcendencję, to znaczy przywrócić związek ze źródłową wolnością, która jest zdolna zaspokoić ludzką potrzebę sensu. Jest to owo „najszersze odniesienie”, zaprzepaszczone w złej nieskończoności zjawisk. Jak zauważa Barbara Loer, skończoność trzeba zdefiniować jako „historię jaźni”, która stoi w sprzeczności ze źródłową strukturą absolutu. Poprzez ostateczne cele historii może się ona jednak domagać pojednania tego, co odpadłe³⁷. Jest to tak naprawdę bardzo – jeśli wolno tak powiedzieć – kantowski punkt widzenia, w którym zakłada się, iż historia jako całość ma sens, iż z punktu widzenia owej całości można zrozumieć wszelkie partykularne zjawiska, które poza tą dialektyczną totalnością muszą wydawać się niepojęte i absurdalne. Jest to jednak także wizja znamienita dla samego Schellinga na przykład w *Systemie idealizmu transcendentnego*, gdzie przyjmuje on koncepcję demiurga-poety, odpowiedzialnego za całość dramatu dziejów. Argument ten zostaje powtórzony także w rozprawie *Philosophie und Religion*. Schelling zauważa tutaj:

Ponieważ Bóg jest a b s o l u t n ą harmonią konieczności i wolności, co jednak może zostać wyrażone tylko w historii jako w całości, nie w tym, co poszczególne, to także tylko historia w całości jest sukcesywnie się rozwijającym objawieniem Boga³⁸.

Oznacza to, iż rzeczywista transcendencja i rzeczywiste pojednanie z absolutem dają się pomyśleć tylko z punktu widzenia całości, to znaczy z punktu widzenia końca dziejów.

³⁶ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 40.

³⁷ B. Loer, *op. cit.*, s. 185.

³⁸ F.W.J. Schelling, *Schriften 1804–1812*, s. 80.

Historia ma dla Schellinga charakter symboliczny i poetycki zarazem. Posiada „dwie główne części”, porównywane przez filozofa z *Iliadą* i *Odyseją* ducha. Przedstawiają one, kolejno, początek ludzkości i przejście od centrum aż do najwyższego oddalenia od niego oraz ruch powrotny. W pierwszej części dzieje rozwijają się w ruchu odśrodkowym, w drugiej zaś w ruchu dośrodkowym. Jak pisze Schelling:

W ten sposób w historii zostają wyrażone wielkie cele całego tego zjawiska, [jakim jest] świat. Idee, które musiały odpaść od duchowego centrum, zostają w naturze, powszechnej sferze upadku, wprowadzone w szczególność, aby następnie, jako szczególne, powrócić do indyferencji i, pojednawszy się z nią, rozpoznać się w swoim bycie, nie dążąc do zniszczenia jej³⁹.

Ujawnia się tutaj swego rodzaju sprzeczność koncepcji Schellinga, przedstawionej w omawianej rozprawie, którą, jak pisze Barbara Loer, będzie on chciał przezwyciężyć w napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. Natura i historia, które jeszcze w okresie *Systemu idealizmu transcendentального* były harmonijnie włączone w jeden system o charakterze idealistycznym, zaczynają wchodzić w spór, jakiego na tym etapie Schelling nie potrafi zadowolająco rozstrzygnąć. Natura pomimo swojego zjawiskowego charakteru jest bowiem bliższa absolutowi i jako skończone, zamknięte uniwersum, rządzące się prawami stwórczej konieczności, dałaby się spokojnie z tego absolutu wyprowadzić. Otóż dedukcja przyrody jako pewnej ogólnej całości nie niszczy zasadniczo monistycznego toku transcendentальной dedukcji z jakiejś źródłowej zasady albo pojęcia. Podobnie jest w systemie tożsamości, do którego w jakimś stopniu przynależy rozprawa *Philosophie und Religion*, i to pomimo wprowadzenia w samym absolutcie swoistej pluralizacji oraz intelligibilnego zróżnicowania, które pojawia się za sprawą idei-form. Nie bez uzasadnionej przyczyny owa zasada realna, w której obiektywizuje się źródłowa wolność, jest też określana jako *natura naturans*, przyroda niewidzialna i tworząca, principium procesu stwórczego, które z czasem przybierze cechy demiurgicznej Mądrości z *Księgi Przysłów*. Można by zatem oczekiwać, iż Schelling przyjmie tutaj rozwiązania

³⁹ *Ibidem*.

charakterystyczne właśnie dla filozofii tożsamości, dedukując „jedno absolutne uniwersum, które obejmuje naturę”⁴⁰. Jest to jednakże rozwiązanie, które filozof ostatecznie odrzucił, i to pomimo iż „obstaje on przy tożsamości absolutu z uniwersum”. Natura nie jest tutaj bowiem bynajmniej wyprowadzana bezpośrednio z absolutu, jako iż dedukcja przedstawiona przez Schellinga nie ma, jak w poprzednich systemach, prostoliniowego charakteru. W dużym uproszczeniu można by powiedzieć, iż Schelling ustanawia najpierw coś, co Barbara Loer określa jako „dwa absoluty”, czyli idealny praobraz i jego odbicie w tym, co realne, co doprowadza do rozbicia całej struktury bytu i odpadnięcia rzeczy skończonych w wyniku wydarzenia o charakterze kosmicznej katastrofy. Jest to zatem tak naprawdę zaprzeczenie prawdziwej dedukcji, w której kolejne pojęcia powinny następować po sobie i wynikać z siebie podobnie jak ogniwa w łańcuchu. Jest to konstrukcja dynamiczna, jaka co prawda ma wewnętrzną logikę, a tym samym uzasadnienie kolejnych „wydarzeń”, lecz można by powiedzieć, iż w jakimś sensie zostały w niej zachwiane proporcje, które powinny zostać zachowane w systemie wiedzy.

Świadczy o tym choćby wspomniana przeze mnie wyżej możliwość rozważania tego, co idealne, oraz tego, co realne, jako czegoś w rodzaju dwóch absolutów. Z jednej strony bowiem także i Loer uważa, iż to, co realne, może być rozpatrywane jako samoobiektywizacja tego, co idealne, to znaczy źródłowej wolności, co wskazywałoby na to, iż mamy tutaj do czynienia z klasyczną dedukcją systemową, to zaś, co realne, jest po prostu pierwszym ogniwnem wydedukowanym ze źródłowej zasady. Z drugiej jednakże strony pisze ona, iż to, co realne, może być także rozważane jako „prawdziwy inny absolut”, „absolutny obiekt”, to znaczy rzeczywistość intelligibilna w najbardziej właściwym tego słowa sensie. Jest to uzasadnione, ponieważ sama zasada filozofii Schellinga, to znaczy także zasada dedukcji, jest w końcu indyferencją tego, co idealne, i tego, co realne, i to pomimo przyznania prymatu pierwszemu członowi tożsamości. Jeśli zatem w samej zasadzie zawarta jest przynajmniej możliwość rozpatrywania jej w sposób przedmiotowy, to także ów wytworzony absolutny obiekt będzie by-

⁴⁰ B. Loer, *op. cit.*, s. 187.

tem w najwyższym stopniu, to znaczy właśnie drugim absolutem. To zaś powoduje napięcie wewnątrz samego absolutu, jakie ostatecznie prowadzi do rozbicia tej struktury i odpadnięcia rzeczy skończonych.

Jednakże w koncepcji tej pojawia się pewna trudność, ponieważ niejako od razu przechodzi się tutaj do historii, do faktyczności, do empirycznej konieczności, jakiej poddane są poszczególne zjawiska, całkowicie zaś pominięta zostaje sfera natury, jaka w końcu rządzi się prawami wytlumaczalnymi jedynie w odniesieniu do przyczynowości i konieczności stwórczej, to znaczy absolutnej. Inaczej mówiąc, Schelling pomija tutaj cały obszar przyrody i mitologii, odpowiedzialnych za to, co wspólne wszystkim ludziom jako gatunkowi, i przechodzi od razu do tego, co partykularne i jednostkowe, szukając pojednania w i poprzez dzieje, w których objawia się duch. Jednakże w tej sytuacji owej czysto historycznej ludzkości brakuje zakorzenienia w bycie, jako że wywodzi się ona z upadku (*scil.* odpadnięcia), co oznacza, iż jej podstawą jest przepaść, a konkretnie sama katastrofa, która niejako od razu ustanowiła wszystkie owe poszczególne byty w ich rzeczywistej, aktualnej postaci. Nie zostały one, jak miało to miejsce w poprzednich systemach, zapośredniczone przez przyrodę i mitologię, a ich jedynym, choć niebezpośrednim zapośredniczeniem pozostaje to, co absolutnie realne, czyli sam absolut. W tym sensie byty te są podobne bogom, gdyż ich pochodzenie jest boskie, są bowiem czymś w rodzaju odprysków, odłamków albo „rozproszonych cząstek” (*disiecti membra*) absolutu, i to pomimo iż w świecie odpadłym są poddane konieczności empirycznej. Nasuwa się tutaj przywołane przeze mnie wyżej skojarzenie z zakończeniem X księgi *Państwa* Platona, gdzie narodziny duszy w ciele i jej włączenie w świat zjawisk poprzedzają błyskawica i trzęsienie ziemi, samo owo zdarzenie zostaje zaś porównane do spadających gwiazd. Podobnie słuszne jest skojarzenie z Leibnizem, z obrazem tworzenia się poszczególnych bytów jako błyskawic „bijących ustawicznie z bóstwa”. Jednakże owo wyłonienie się partykularnych bytów dokonuje się za sprawą jakiegoś wydarzenia o charakterze tyleż kosmicznym, co katastrofalnym i jest rozpatrywane w kategoriach upadku albo odpadnięcia od pierwotnej, intelligibilnej jedności. Stąd też być może najbardziej trafny byłby obraz buntu aniołów i upadku Szatana z *Raju utraconego* Milтона.

Mamy tutaj w każdym razie do czynienia z wielką afirmacją indywidualności i jednostkowości, która w dalszej perspektywie prowadzi do zagadnienia ludzkiej wolności. Poprzez oddzielenie się od absolutu ludzka wolność może określać swój byt tylko przez samą siebie. Jak zauważa Barbara Loer, Schellingowi chodzi o to, aby „uzasadnić niezależność ludzkiej wolności w historii”. W tym bardzo interesującym przypadku dzieje się to jednakże przy kompletnym i całkowitym pominięciu natury, a więc w sposób indywidualistyczny *kat'eksochen*. „Wolność i irracjonalność odpadnięcia czynią wprawdzie ludzi zdolnymi do bycia wolnymi i do kształtowania swojej historii na własną odpowiedzialność, wykluczają [jednak] tym samym prawidłową naturalność ludzi i redukują ich byt do czystych woli, które mogą wyłącznie [...] zwrócić się przeciwko absolutowi”⁴¹. Z drugiej wszakże strony wydedukowanie „absolutnego uniwersum, które obejmuje natura”, nie pozwoliłoby znaleźć miejsca dla ludzkiej wolności. Ten dylemat, którego wyrazem w tekście *Philosophie und Religion* jest opozycja natury i wolności, Schelling spróbuje przewyciężyć w napisanych kilka lat później *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* (1809). Będzie dążył do stworzenia czegoś w rodzaju całościowej antropologii, która pozwoliłaby człowiekowi na odnalezienie utraconej jedności jaźni, swojej własnej, autentycznej woli, pełnej i doskonałej natury etc.⁴² Jednakże na etapie *Philosophie und Religion* Schelling nie podejmuje jeszcze tych problemów w sposób charakterystyczny dla swojej późniejszej filozofii, gdzie będzie odwoływał się także do teozoficznych poglądów Böhme. Stąd też te dwa tak ważne z punktu widzenia antropologii obszary – natura i wolność – są tutaj rozdzielone. Poprzez przyjęcie określonej koncepcji absolutu oraz zwrócenie uwagi na katastrofę, która ma kosmogoniczne następstwa, Schelling staje się rzecznikiem skrajnie indywidualistycznej wizji wolności, której nie popiera natura i która pod pewnymi względami byłaby bliska myślicielom o orientacji Stirnera. Jest to po prostu wolność upadku albo odpadnięcia, w której jedność właściwa naturze zostaje całkowicie zerwana, afirmowane zaś są wielość właściwa rzeczywistości

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 43–44.

empirycznej oraz czysto duchowy charakter woli i wolności. Także pojednanie staje się możliwe wyłącznie za sprawą dziejów, które wszakże mają czysto duchowe cele ostateczne.

Tak naprawdę zatem mamy tutaj do czynienia z podkreśleniem i dowartościowaniem elementu wielości, a także ze zwróceniem uwagi na zagadnienia struktury samego bytu, które nie dadzą się wytłumaczyć w kategoriach czysto organicznych. Mają one bowiem zasadniczo duchowe źródła i to właśnie owe duchowe zasady zostają podniesione i afirmowane w pojęciu czystych woli. Ponadto bardzo ciekawe są wnioski, które płyną z tej koncepcji. Mam tutaj na myśli kwestię tego, co odpadłe, co nosi na sobie znamiona pochodzenia od absolutu, lecz co ostatecznie określa swój byt tylko poprzez siebie i nie daje się sprowadzić do jakiegoś absolutnego pojęcia. Jest to zarówno faktyczność ludzkich czynów w dziejach, jak też indywidualność, której ostatecznie nie można zuniwersalizować i w której pozostaje coś nieredukowalnego, a nawet irracjonalnego, słowem – coś w najwyższym stopniu szczególnego, co jest wynikiem odpadnięcia od jedności. Zresztą trzeba powiedzieć, iż w całej koncepcji Schellinga widać być może nie wyrażone *expressis verbis*, ale niejako stale obecne dążenie do filozoficznego uprawomocnienia indywidualności i tego, co poszczególne, a w dalszej perspektywie także wielości, znamiennej zwłaszcza dla empirii. Wielość obserwujemy już w absolutie, w którego obrębie zostaje wytworzony drugi, lecz równie prawdziwy absolut. Odpadnięcie pozostałych bytów jest tylko prostą konsekwencją owej pierwszej podwójności, obecnej zresztą już w samej zasadzie, to znaczy w prazródłowym pojęciu. Wszystko to są problemy samej intelligibilnej struktury bytu i być może dobrze się składa, iż Schelling rozważa je tutaj jako takie, a więc w ich – jeśli wolno tak powiedzieć – duchowej nagości, to znaczy bez domieszki elementu przyrodniczego albo organicznego w ujęciu *Naturphilosophie*. Stąd też nader trafny w tym kontekście jest obraz upadku zbuntowanych aniołów Milтона oraz związanego z tym czysto duchowego i pozytywnego charakteru zarówno wolności, jak też zła. Owa „wolność upadku” albo „wolność odpadnięcia” ma prawdziwie prometejski charakter. Jest to po prostu wola, która zwraca się przeciwko woli i dąży do ustanowienia własnego, indywidualnego bytu.

Schelling porusza tutaj nurtujący go już wcześniej problem źródeł zła w ludzkiej naturze, lecz to zło ma charakter prawdziwie metafizyczny. Jest to, jak zauważa Piotr Dehnel, „*malum metaphysicum* Leibniza” albo zło radykalne ze słynnej rozprawy Kanta, a więc tak naprawdę problem czegoś, co można by określić jako swoiste złe principium. Zagadnienie to ma najbardziej istotowy związek z kwestią odpadnięcia rzeczy skończonych i powstaniem świata empirycznego, który tylko w samym sobie posiada podstawę swego istnienia. Jak pisze Piotr Dehnel, „zasadą tego, co skończone, nie jest fakt [*Tatsache*], ale akt [*Tathandlung*], to znaczy ustanawianie siebie samego jako części całości poza nią i przeciwko niej. W tym sensie mówi Schelling o grzechu pierwotnym, ale bez kontekstu interpretacji chrześcijańskiej [...] Grzech pierwotny nie jest bowiem wydarzeniem w stworzeniu, lecz stworzenie samo, to znaczy powstawanie rzeczy skończonych jest grzechem. Może być on wyjaśniony w odwołaniu do Fichtego jako zasada świadomości skończonej, która nie jest faktem, lecz czynem”⁴³. Inaczej mówiąc, już samo oddzielenie się tego, co skończone, od absolutu oraz związana z tym pluralizacja i powstanie wielu bytów jawią się z tego punktu widzenia jako wyraz pychy, która domaga się swoistej ekspiacji w postaci unicestwienia. Jest to tak naprawdę bardzo – jeśli wolno tak powiedzieć – mitologiczny punkt widzenia, jaki można odnaleźć w greckiej mitologii czy w pismach filozofów presokratejskich, przyjmujących taki na poły przedfilozoficzny, niedialektyczny i mądrościowy pogląd. Na przykład Anaksymander w słynnej sentencji twierdzi: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczą »zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu«”⁴⁴. Także w pismach Hezjoda podkreślona zostaje nicość człowieka względem bogów i przeznaczenia, które w każdej chwili może zniszczyć jego kruchość i niepewną ziemską egzystencję. Oznacza to, iż to, co skończone, w konfrontacji z absolutem, z którego się wywodzi, oraz z wszech-

⁴³ P. Dehnel, *Antynomie rozumu...*, s. 166.

⁴⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, PWN–Wydawnictwo Axis, Warszawa–Poznań 1999, s. 116.

władnymi prawami procesu bytowego nie ma tak naprawdę żadnych szans na usprawiedliwienie. Nie jest to być może klasyczna wersja teodycei, jako że nie głosi się tutaj na przykład, iż byt najwyższy odznacza się także najwyższą dobrocią i że w związku z tym kara w postaci unicestwienia ma wydźwięk moralny we właściwym tego słowa sensie, czyli że jest ona wynikiem winy o rzeczywiście moralnym charakterze. Przyjmuje się tutaj raczej, iż – jako część wielkich kosmicznych procesów – to, co skończone, wydane jest także cechującej wszelką egzystencję przypadkowości i absurdalności, a w każdym razie jest to absurd i przypadkowość z punktu widzenia empirycznej jednostki, która nie może bez sprzeczności i zaprzeczenia samej sobie utożsamiać się z absolutną jaźnią i zachodzącymi w niej z absolutną wolnością i równie absolutną koniecznością procesami. W tej sytuacji wszakże jednostka, która wystąpiła z absolutu, w jakimś sensie przeciwstawia się temuż absolutowi, to znaczy sprzeciwia się całości, z której pochodzi i w której jedynie mogłaby znaleźć usprawiedliwienie, nawet jeśli dokonałoby się to kosztem jej najbardziej fundamentalnych praw. Inaczej mówiąc, obdarzona rzeczywiście moralną intuicją jednostka nie może popierać procesu, którego celem jest unicestwienie jej samej. Musi bronić swoich czysto partykularnych racji, nawet jeśli w ten sposób popada w skrajny egoizm i odłączenie. To jednak z kolei nieuchronnie prowadzi do zachwiania hierarchii całości, a w dalszej perspektywie podważa także egzystencję owej jednostki, która w końcu wyłoniła się z absolutu i nosi znamiona prawdziwie boskiego pochodzenia.

Wszystko to prowadzi ostatecznie do wniosku, iż istnienie, podobnie jak samo odpadnięcie od absolutu, ma charakter prawdziwie prometejski. Mamy tutaj do czynienia z rzeczywiście tragicznym, paradoksalnym i nierozwiązywalnym konfliktem dwóch racji, jakie mogłyby zostać pojednane i pogodzone jedynie w owej najbardziej źródłowej woli, która niczego nie chce, w substancjalnej wolności albo w trzeciej epoce, kiedy nastąpi przeduchowanie wszelkiego stworzonego bytu. Pojednanie takie nie może się bowiem dokonać tam, gdzie w grę wchodzi tylko stwórcze potencje i procesy. Z tego punktu widzenia jednostka jest tylko buntownikiem, który uzurpuje sobie prawo do istnienia, integralnie związane z tym, co absolutne. Z drugiej strony sa-

ma jednostka nie może także – bez popadania w sprzeczność ze sobą – stać się rzecznikiem owych kosmicznych racji, dla których jej partykularne istnienie jest czystą nicością.

W ten sposób w rozprawie *Philosophie und Religion* Schelling osiąga dwie rzeczy. Po pierwsze, wprowadza tutaj ideę teogonii (kosmogonii), która od tej pory ma zastąpić system wiedzy o charakterze pojęciowym. Po drugie zaś, zaznacza także zdolność jednostki do przeciwstawienia się prawom bytu albo kosmicznego, stwórczego, absolutnego procesu, jaki ze względu na swój totalny charakter mogłby w zasadzie wchłonąć i zabić indywidualność. Konflikt dwóch zasad, czyli tego, co absolutnie idealne, i tego, co absolutnie realne, który kończy się kosmiczną katastrofą, odpadnięciem rzeczy skończonych od pierwotnego Jedna i w efekcie stworzeniem świata, może być traktowany jako swoista antycypacja dialektyki filozofii narracyjnej, gdzie prawda wyłania się także w wyniku „ciągłej wymiany” porządku widzenia i rozumienia⁴⁵, mitologii i objawienia. Ponadto także i tutaj zwycięża ostatecznie to, co duchowe i racjonalne, której to wartości musi zostać podporządkowana totalność procesu stwórczego.

⁴⁵ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 175.

ROZDZIAŁ IV

NOWE OKREŚLENIE

POJĘCIA FILOZOFII NARRACYJNEJ

W niniejszym rozdziale przechodzę do analiz późnej filozofii Schellinga. Przedmiotem moich zainteresowań będą głównie, choć nie tylko, *Epoki świata*, to znaczy dzieło, którego pierwsza wersja pochodzi z 1811 roku i którego Schelling ostatecznie nigdy nie ukończył. Rozstrzygające dla przedstawionej tutaj interpretacji jest pojęcie tzw. filozofii narracyjnej, jakie zaczerpnęłam od Marca Maesschalcka.

Jest to swego rodzaju całościowa hipoteza badawcza i interpretacyjna zarazem, która odnosi się nie tylko do tekstu *Weltalter*, lecz w zasadzie do całej późnej filozofii Schellinga i nie może być właściwie zrozumiana bez uwzględnienia dialektyki mitologii i objawienia w systemie tzw. filozofii pozytywnej. Co prawda *Epoki świata* stanowią dla Maesschalcka bezpośredni przedmiot analiz oraz swoisty punkt wyjścia koncepcji tzw. antropologii religijnej, lecz tekst ten powinien być rozpatrywany w kontekście całego dzieła Schellinga oraz tezy badawczej, której autor broni w swojej książce. Otóż jest on rzecznikiem wolnościowej i humanistycznej wizji człowieka oraz społeczeństwa, zgodnej pod tym względem z podstawowymi założeniami filozofii Schellinga, nie bez uzasadnionej przyczyny określanej także jako system wolności. Wolność jest substancją całej tej refleksji, pojęciem kluczowym i najważniejszym, w którego kontekście trzeba rozważyć wszystkie pozostałe zagadnienia. Mówiąc najogólniej, chodzi o możliwość stworzenia czegoś w rodzaju całościowej antropologii, zgodnie z którą człowiek mógłby wieść bardziej autentyczne i prawdziwe życie za sprawą nieustannego dialogu, jaki prowadziłby ze źródłową, absolutnie wolną wolą dobra. Maesschalck uzgadnia tutaj rozmaite tradycje myślowe, począwszy od Kanta, a skończywszy na egzystencjalizmie wolności Sartre'a. Wychodzi on z założenia, iż wszelkie instytucje państwowe, społeczne i religijne stanowią wprawdzie obiektywizację

stwórczej woli, lecz mają z reguły czysto zewnętrzny i mechaniczny charakter, wobec czego w ogóle zatraciły związek z tym, co moralne i co odwołuje się do wolnej woli w człowieku, przez co stają się tylko aparatem kolektywnego przymusu. Zadaniem takiej nowej, całościowej antropologii miałyby być w tej sytuacji odzyskanie ludzkich zdolności twórczych, które pozwoliłyby jednostce przekroczyć (transcendować) uwarunkowania i ograniczenia swojej empirycznej egzystencji, a dzięki temu wyzwolić samą wolność z przemocy, narzucanej przez władzę cywilną oraz religijną. W tej sytuacji projekt antropologii egzystencjalnej i filozoficznej przeciwstawia się wszelkim antropologiom pragmatycznym, których celem jest afirmacja określonego porządku społecznego, wyrażana poprzez „konkretną wolę człowieka swojej epoki”. Antropologia ta miałaby zatem charakter tyleż uniwersalistyczny, co rewolucyjny i indywidualistyczny. Odwołuje się bowiem do tego, co w człowieku najbardziej powszechne, do samej źródłowej wolności, jaka przeciwstawia się wszelkim „konkretnym strukturom historycznego człowieczeństwa”¹ w imię wartości wiecznych i ponadczasowych. Chodzi tutaj zatem o wypracowanie postawy nonkonformistycznej, niezależnej i wolnej od uprzedzeń swojej epoki, a przez to także twórczej i zwróconej ku autentycznemu dobru, które nie utożsamia się z partykularnym interesem żadnej osoby ani też grupy, np. narodu etc.

Maesschalck pozostaje wierny założeniom humanistycznego idealizmu, którego bardzo ważnym elementem jest myśl etyczna bliska Kantowi. Jest to rzecz tylko pozornie pozbawiona większego związku z koncepcją filozofii narracyjnej, ponieważ głębsza analiza tego problemu prowadzi do wniosku, iż mamy tutaj do czynienia z zagadnieniem wręcz kluczowym dla poprawnej interpretacji pojęcia filozofii opowiadającej. Mówiąc najogólniej, celem Maesschalcka jest wskazanie na wewnętrzną dialektykę kosmicznej narracji przedstawionej w *Weltalter*, za której sprawą pierwotny projekt opowiedzenia filozofii przekształca się ostatecznie w system filozofii pozytywnej, jaki jest treścią późnej refleksji Schellinga. Podkreślona zostaje ważność tego

¹ M. Maesschalck, *L'anthropologie politique...*, s. 311.

działa, jego – jeśli wolno tak powiedzieć – centralny charakter, przez co także i fakt, iż nie zostało ono nigdy dokończone, domagałby się rzetelnej interpretacji. Nie wystarczy bowiem powiedzieć, iż jest to porażka filozofa, któremu nie udało się zrealizować swojego projektu. Należy sobie zadać raczej pytanie, dlaczego tak się stało i czy ów brak zakończenia nie jest raczej integralnie wpisany w same założenia takiego pomysłu.

Otóż odpowiedź na to pytanie jest także pośrednio zawarta w analizach Maesschalcka. Podkreśla on na przykład, iż z punktu widzenia koncepcji przedstawionej w *Weltalter* szczególnie istotna staje się problematyka dziejów, poprzez które wypowiada się i objawia Bóg, wola stwórcza i absolutna zarazem. Celem historii jest zaś, zgodnie z koncepcją Schellinga, ponowne stworzenie, przeduchowienie całego bytu, to znaczy przeczuwana i przepowiadana Przyszłość, jaka powinna być postrzegana w kategoriach eschatologicznych. Chodzi tutaj, inaczej mówiąc, o tzw. cele ostateczne, o najwyższą, duchową rzeczywistość, która jawi się jako „przyrzeczenie, jakie kiełkuje w samej historii” i otwiera człowieka na „obietnice Nowego Testamentu”². W tej sytuacji zaś sama dialektyka historii, to znaczy w tym wypadku trynitologiczna dialektyka systemu czasów, przyjęta przez Schellinga już w pierwszej wersji *Epok świata*, prowadzi ku innemu niż „poetyckie” i czysto narracyjne rozwiązaniu zagadnienia, które filozof przed sobą postawił. Oznacza to, iż już w samych założeniach projektu napisania tzw. filozoficznej epepei, w której – częściowo w porządku pojęciowym, częściowo zaś w porządku obrazowym – zostałyby opowiedziane dzieje świata, zawiera się pewna sprzeczność, jaka sprawia, iż autor musi ostatecznie wybrać jeden z tych porządków, co dokonuje się kosztem drugiego z nich. Filozofia i poezja nie mogą bowiem ze sobą współistnieć na całkowicie równych zasadach. Poeta nie jest filozofem, filozof zaś – o tyle, o ile jest filozofem – nie jest poetą. Prawda poetycka i prawda filozoficzna mają tak dogłębnie odmienny charakter, iż nie mogą być uzgodnione bez popadania w jawny paradoks i niedorzeczność. Inaczej mówiąc, jeśli Schelling opowiedziałby się sam za „poetyckim” zakończeniem swojego systemu, musiałyby tym samym

² *Ibidem*, s. 187.

odrzuć możliwość realizacji w historii celów ostatecznych, tożsamy z najwyższymi wartościami, jakie mogą się urzeczywistnić tylko w Kantowskim państwie wolnych duchów. Są to właśnie te wartości; na które wskazuje Maesschalck w swojej interpretacji, uznając za kluczową dla właściwego pojmowania myśli Schellinga źródłową wolność, która jest substancją systemu czasów.

Filozofia narracyjna, która rodzi się „na styku porządku widzenia i rozumienia”, powinna być zatem rozważana jako dyskurs będący wynikiem dialektyki procesu stwórczego i objawicielskiego. Powstaje on poprzez rozświetlenie źródłowej, ślepej głębi, przeduchowienie ciemnej treści. Oznacza to, iż filozofia narracyjna nie sprowadza się ostatecznie do samego procesu stwórczego, który z punktu widzenia dialektyki mitologii i objawienia stanowiłby najwyżej jakąś poznawczą utopię estetyczną. Tymczasem kosmiczna narracja, opowieść woli, mocy źródłowych prowadzi w końcu do czysto duchowego pojednania, w którym afirmuje się źródłowa wolność i wartości należące do porządku intelligibilnego. Mamy tutaj do czynienia z dogłębnym przekształceniem wyjściowego pomysłu, zawartym jednak w sposób niejawnny w jego założeniach. W niniejszym, ostatnim rozdziale pracy spróbuję zrekonstruować sposób, w jaki się ono dokonuje, a tym samym odnaleźć także tę wartość, którą Schelling ostatecznie osiąga jako filozof i która jest rzeczywistym celem filozofii narracyjnej, jak też ostatnim pojęciem żywego systemu.

1. *EPOKI ŚWIATA* JAKO FILOZOFICZNA EPOPEJA, NOWA MITOLOGIA I JAKO TZW. ŻYWY SYSTEM

W pierwszej części niniejszego rozdziału będę chciała przedstawić główne założenia pierwotnego projektu Schellinga, który – także w ocenie samego twórcy – poniósł ostatecznie porażkę. Chodzi mi przede wszystkim o to, aby odtworzyć cele, które przyświecały filozofowi, kiedy formułował postulat opowiedzenia filozofii albo napisania tzw. filozoficznej epepei. Ponadto będę także chciała zastanowić się nad właściwym sensem porażki owego pomysłu, czego wyrazem jest na przykład fakt, iż wszystkie kolejne wersje *Epok świata*

ta z lat 1811, 1813 oraz 1814–1815 nie zostały dokończone. W swoich analizach kieruję się głównie pojęciem filozofii narracyjnej, wykorzystywanym przez Maesschalcka w pracy *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Jest to – jak zaznaczałam już wcześniej – kategoria interpretacyjna zastosowana przez tego badacza wobec tekstu *Weltalter* oraz, mówiąc bardziej ogólnie, wobec pomysłu opowiedzenia filozofii, stworzenia kosmicznej narracji, poprzez którą – częściowo w porządku pojęciowym, częściowo zaś w porządku obrazowym – wypowiedały się Bóg, wola stwórcza.

W świetle tej interpretacji także samo określenie „porażka” nabiera nieco innego sensu. Pomysł Schellinga może być bowiem włączony w szerszy i bardziej ogólny system tzw. filozofii pozytywnej i traktowany jako wyjściowa, lecz integralna część owej późnej filozofii. To zaś zmienia radykalne i jednoznacznie pejoratywne znaczenie faktu, iż żadna z trzech pierwotnych wersji dzieła nie została nigdy dokończona. Można by bowiem powiedzieć w pewnym uproszczeniu, iż to właśnie filozofia pozytywna jest zakończeniem *Epok świata*, jako że – przynajmniej co się tyczy treści tej myśli, a więc tzw. systemu czasów – mamy tutaj do czynienia z logiczną konsekwencją założeń przyjętych właśnie w owych trzech kolejnych wersjach tekstu. Inaczej mówiąc, chciałabym bronić mniej radykalnej i mającej lepsze uzasadnienie w materiale źródłowym tezy, iż projekt Schellinga ponosi porażkę, ale tylko od strony zewnętrznej albo formalnej, to znaczy jako mitopoezja, jako swego rodzaju nowy gatunek literacki, który sam twórca określił mianem filozoficznej epopei. Natomiast co się tyczy myślowej zawartości tego dzieła, to nie można tutaj moim zdaniem mówić o porażce, czego dowodem jest fakt, iż w filozofii pozytywnej Schelling wykorzystuje i przekształca motywy i kategorie, wprowadzone już w tekście *Weltalter* z 1811 roku. Można by powiedzieć, iż w tej pierwszej oraz w dwóch kolejnych wersjach została przedstawiona większość najważniejszych wątków oraz pojęć, a także zręby trynitologicznej dialektyki, jaką Schelling będzie uprawiał w tej czy innej formie już do końca życia, to znaczy przez ponad czterdzieści lat od powstania pierwotnej wersji dzieła. Oznacza to, iż można tu mówić o częściowym przynajmniej zwycięstwie Schellinga i uprawianej przez niego filozofii.

Wynika z tego, iż pomysł Schellinga należałoby rozważać właśnie w kategoriach filozofii narracyjnej, w której założona zostaje swoista dialektyka porządku obrazowego i pojęciowego, prawda zaś jest wynikiem dialogu historyka-poety i filozofa, który ostatecznie zwycięża w tym sporze. Jak zauważa w swojej interpretacji Xavier Tilliette, właściwą przyczyną powolnego upadku *Weltalter* jest „sekretna mutacja myśliciela i niepowstrzymane wyłanianie się systematyka i teoretyka, jaki raz po raz oddziela się od historyka-poety, z którym prowadził dialog”³. Oznacza to, iż należałoby tutaj mówić raczej o porażce poety i zwycięstwie filozofa, o porażce Schellinga można by mówić dopiero wtedy, kiedy wykazałoby się, iż także sam system czasów jest pozbawiony większej wartości na przykład jako pewna koncepcja filozoficzna.

Trzeba tutaj jeszcze raz podkreślić dwie istotne rzeczy, to znaczy, po pierwsze, integralny związek całej filozofii pozytywnej, do której należy zaliczyć dzieła powstałe w ciągu ostatnich czterdziestu kilku lat życia Schellinga, poczynawszy od napisanych w 1810 roku *Wykładów stuttgarckich*, gdzie zostaje zarysowany schemat tzw. żywego systemu, jaki stanowi treść owej późnej filozofii. Po drugie zaś, trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż wartość i oryginalność całej tej koncepcji zawierają się właśnie w tym, iż jest ona wynikiem takiej polemiki dwóch porządków: poetyckiego albo mitycznego oraz filozoficznego i pojęciowego. Tylko w takim sensie może bowiem stanowić rozwiązanie konkurencyjne wobec racjonalizmu typu heglowskiego, w którym przyjmuje się bezwzględny prymat pojęcia, z jakiego dedukowany jest system wiedzy. Pojęcie to ma charakter czysto racjonalny i dyskursywny, podobnie jak cała Hegłowska dialektyka, która nie wykracza w związku z tym poza obszar samej filozofii. System Schellinga zaś rodzi się na styku mitu i logosu, poezji i filozofii i zakłada w związku z tym coś w rodzaju ponownej perypetii logosu, który musi zostać ustanowiony w opozycji do mitycznych i teozoficznych, czyli ciemnych źródeł. Tak więc już w samych założeniach przyjęte tutaj zostają pewna niekohe-

³ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1: *Le système vivant (1794–1821)*, s. 595.

renca i zmieszanie dyskursów, czego wyrazem jest choćby pierwotna indyferencja wiedzy i bytu, stanowiąca zasadę dedukcji. Przez to zaś principium systemu Schellinga nie ma, jak pisałam o tym wyżej, czysto pojęciowego charakteru, lecz zostaje uzgodnione z principium hyletycznym albo treściowym (Holz).

Widać więc tutaj dość wyraźnie, iż w swojej późnej filozofii Schelling przetwarza także pewne koncepcje przyjęte już w tzw. okresie transcendentnym. Myślę, że w świetle powyższych wywodów uzasadniona byłaby teza, iż *Weltalter* stanowią coś w rodzaju centralnego punktu, w którym zbiegają się wszystkie najważniejsze wątki całej refleksji Schellinga. Ponadto jest to dzieło, o którego napisaniu myślał on od samego początku. Nie powstało ono bynajmniej na drodze jakiegoś przypadku, lecz jest bardzo dobrze osadzone w całokształcie dokonań filozofa, który niesłusznie uważa się za zbiór przypadkowych i sprzecznych ze sobą systemów. Chodzi mi o to, iż pomimo tej zewnętrznej fragmentaryczności w filozofii Schellinga daje się dość wyraźnie wyodrębnić pewna tendencja myślowa, jaka wyraża się w dążeniu do stworzenia jednego, prawdziwego systemu wiedzy, w którym odzwierciedlałaby się zarazem struktura samego bytu (*scil.* samej rzeczywistości). To właśnie z tego powodu przyjmuje on jako zasadę dedukcji źródłową indyferencję wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne. Schelling uprawia filozofię transcendentną, lecz jednocześnie dokonuje także odrębnej dedukcji w porządku realnym, która stanowi treść tzw. filozofii przyrody (*Naturphilosophie*). Teksty te mogą być traktowane jako komplementarne względem siebie i wzajemnie się uzupełniające. Na tym jednakże nie koniec, jako że Schelling zajmuje się także problemem mitu i mitologii, czemu daje wyraz w swoich wczesnych rozprawach, a także na przykład w *Filozofii sztuki*. Wszystko to może robić wrażenie pewnej rozbieżności tematycznej, lecz w tym wypadku niekoherencja jest tylko pozorna. W gruncie rzeczy bowiem refleksję Schellinga cechuje tendencja do łączenia ze sobą tych sprzecznych tematów oraz myślenia w kategoriach uniwersalistycznych i całościowych. Inaczej mówiąc, wszystkie owe wątki, a także kolejne systemy, w których są one na rozmaite sposoby przetwarzane, mają ostatecznie być włączone w jedną, przynajmniej względnie spójną wizję świata, która mogłaby aspirować do roli prawdziwego systemu wiedzy.

Wydaje się, iż Schelling od samego początku dążył do stworzenia takiego całościowego systemu, który – zgodnie z Leibnizjańską formułą *mathesis universalis* – obejmowałby wszystko, całą rzeczywistość. Jednakże w filozofii transcendentalnej, a także w okresie filozofii tożsamości pozostaje on wierny założeniom idealistycznym, przez co, zgodnie z platońskim wzorcem, wyraźnie oddziela zjawiska i to, co intelligibilne. Przeprowadza zatem, jak była o tym mowa wyżej, odrębnie dedukcję w porządku idealnym i dedukcję w porządku realnym. Są to, kolejno, filozofia transcendentalna oraz filozofia przyrody (*Naturphilosophie*). Jednakże taki dualizm kłóci się z całościowymi aspiracjami „prawdziwego systemu świata”. Schelling poszukuje zatem innej formuły, która w lepszy sposób odpowiadałaby owemu dążeniu do ujęcia w system całości bytu, całego uniwersum, to znaczy po prostu wszystkiego. System taki musiałby ujmować zarazem to, co intelligibilne, i to, co zjawiskowe, dopiero wtedy byłby prawdziwy. Chodzi tutaj o mającą swoje źródła w myśli romantycznej ideę organicznej totalności, której zewnętrznym przejawem jest organicznie pojmowana przyroda. Sam Schelling nawiązuje tutaj do panteistycznej filozofii Spinozy, w której założona zostaje jedność Boga i świata albo natury oraz przyrody niewidzialnej i tworzącej (*natura naturans*) i przyrody widzialnej i wytworzonej (*natura naturata*). Ta najbardziej integralna jedność ma jednakże – i jest to kluczem do zrozumienia koncepcji Schellinga – charakter organiczny, czyli żywy. Mamy tutaj do czynienia z istotną różnicą wobec poprzednich systemów, to znaczy wobec filozofii transcendentalnej oraz filozofii tożsamości, w której odpowiedniość bytu i zjawisk miała charakter czysto odbiciowy i także i w tym sensie nie wykraczała poza idealizm typu platońskiego. Co prawda w uprawianej przez siebie wcześniej filozofii przyrody Schelling wykorzystuje, a częściowo zapewne także sam tworzy paradygmat romantycznego przyrodoznawstwa, które powstało m.in. jako opozycja wobec mechanistycznej fizyki Newtona. Na przykład w pracy pod tytułem *Von der Weltseele* z 1798 roku podejmuje on próbę objaśnienia pojęcia organizmu, które traktuje jako jedną z głównych hipotez spekulatywnej fizyki (nauki o przyrodzie). Zakłada się tutaj ponadto także, podobnie jak w całej filozofii transcendentalnej, odpowiedniość tego, co idealne, i tego, co realne, a także przyrody i ducha. Jednakże

nie zmienia to faktu, iż filozofia przyrody stanowi niejako drugą, uzupełniającą część systemu Schellinga i jest wyraźnie oddzielona od systemu filozofii transcendentальной jako coś w rodzaju odrębnego działu samej filozofii albo systemu wiedzy. Filozofia przyrody, którą Schelling uprawia już od samego początku, konstytuuje tzw. dedukcję w szeregu realnym. Natomiast po roku 1804, to znaczy po napisaniu rozprawy *Philosophie und Religion*, Schelling odchodzi od idealizmu znamiennego dla swojej wczesnej refleksji i w związku z tym dąży do połączenia tych dwóch dedukcji w jednym systemie, który także i z tego względu zyska charakter całościowy.

Nie jest to jedyna zmiana, jaka zachodzi w tym okresie w myśleniu Schellinga. Dla zrozumienia koncepcji filozofii narracyjnej istotną jest fascynacja filozofa teozoficzną mistyką Böhme. Chodzi tutaj mianowicie o fakt, iż mitologia i spekulatywna fizyka nie stanowiłyby wystarczającej podstawy do ukonstytuowania się dialektyki porządku obrazowego i pojęciowego, bez której nie da się pomyśleć samej filozofii narracyjnej jako dyskursu, który rodzi się na ich styku, to znaczy właśnie, jak pisze Tilliette, „w wyniku dialogu poety i filozofa”. Inaczej mówiąc, Schelling musiał uzupełnić tę realną zasadę swojej refleksji elementem, który należy do całkowicie innego dyskursu, pozbawionego związku z logosem filozofii. W ten sposób dokonuje on wprawdzie czegoś, co można określić jako ponowną perypetię logosu, lecz nie jest to dokładne powtórzenie tego, czego w dziejach filozofii dokonali Platon i Sokrates. Nieco inne są bowiem źródła, wobec których kształtuje się myśl dyskursywna. Nie chodzi tutaj wyłącznie o mit oraz na poły mityczne kosmogonie i wyobrażenia o wszechświecie, charakterystyczne dla greckich filozofów przyrody, lecz także o ten szczególny typ dyskursu, który w okresie renesansu uprawiał m.in. Böhme i który pośrednio nawiązuje do średniowiecznej mistyki Mistrza Eckharta.

Myśl ta może być kontrowersyjna z punktu widzenia refleksji czyisto racjonalnej i pojęciowej, jakkolwiek pośrednio wpłynęła ona nawet na takich racjonalistów, jak sam Hegel. Jak pisze Józef Piórczyński: „Problem zakorzenia filozofii Schellinga i Hegla w szwabskiej tradycji pietystycznej nie jest bynajmniej nowy [...]. W gruncie rzeczy wszystkie najistotniejsze i najogólniejsze pojęcia i treści *Fenomenolo-*

gii ducha: prawda jako całość, system, samopoznanie absolutu jako zasada jego manifestacji, byt jako żywa substancja, ruch, absolut przechodzący w innobyt, zniesienie wyobcowania jako przywrócenie absolutowi świata w sytuacji, gdy przedmiotowość przestaje być ograniczeniem ducha, sprzecznościowy charakter tego całego rozwoju (ruchu) – to wszystko można uznać za krytycznie racjonalistyczne przepracowanie i zarazem kontynuację nauki Böhmego i Oetingera⁴. Jednakże nawiązanie do teozofii, jakie czyni w swojej późnej refleksji Schelling, ma charakter nieco bardziej bezpośredni, niż działo się to u Hegla. Odwołuje się ponadto do innych kategorii tego dyskursu, jakkolwiek chodzi także o problem negatywności oraz o szeroko rozumianą problematykę egzystencjalną, to znaczy o kwestię wewnętrznego życia Boga (istoty boskiej). Przede wszystkim zatem Schelling włącza do swojej filozofii kategorię podstawy (*Grund*), czyli, jak przyjmuje Maeschalck, tzw. mistycznych źródeł. Po raz pierwszy problem ten pojawia się w napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. Schellingowi chodzi tutaj o możliwość przekroczenia Spinozjańskiego panteizmu poprzez wprowadzenie „rozdzielenia między istotą jako istniejącą i istotą jako samą tylko podstawą istnienia”⁵. W ten sposób Bóg nie jest utożsamiony z naturą, jak u Spinozy, lecz w samym Bogu zostaje wyróżniona podstawa jego bytu, którą jest właśnie natura w Bogu, to znaczy to, co w Bogu nie jest z nim tożsame. Jak pisze Schelling:

Skoro nie może być niczego przed Bogiem lub poza nim, przeto musi on podstawę swego istnienia mieć w samym sobie. [...] Tą podstawą istnienia Boga, jaką ma on w sobie, nie jest Bóg rozważany jako absolutny, tzn. w swym istnieniu; jest ona bowiem tylko podstawą jego istnienia, jest natura – w Bogu, istotą od niego wpraw-

⁴ J. Piórczyński, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródeł*, PWN, Warszawa 1991, s. 307, 319. W tej kwestii zob. także: „Tak charakterystyczne pojęcia *Fenomenologii ducha* Hegla, jak negatywność, przeciwieństwo, ból, znoszenie innobytu, byt jako żywa substancja, absolut przechodzący w innobyt, to kontynuacja problematyki wypracowanej przez Böhmego”. L. Miodoński, *Filozofia religii Artura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 58.

⁵ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 58.

dzie nieoddzielna, ale przecież odróżniona. Można ten stosunek objaśnić przez analogię ze stosunkiem siły ciężenia i światła w przyrodzie. Siła ciężenia poprzedza światło jako jego wiecznie mroczna podstawa, która sama nie jest *actu*, i odchodzi w noc, gdy wschodzi światło (istniejące). [...] Bóg ma w sobie wewnętrzną podstawę swego istnienia, która w tym sensie poprzedza go jako istniejącego, ale w równym stopniu Bóg jest też *prius* tej podstawy, jako że nie mogłoby jej być jako takiej, gdyby Bóg nie istniał *actu*⁶.

Jest to jedna z kluczowych dla zrozumienia koncepcji Schellinga kategorii o charakterze na poły teozoficznym, jaką czyni on częścią swojej późnej refleksji, nadając jej zresztą sens filozoficzny. Jak zauważa Tilliette, chodzi tutaj o problem bytu przed bytem, o to, co jest przed bytem, albo o Boga, który poprzedza pojęcie, czyli o pojęcie odwrócone, widziane niejako „w głębi”, „w otchłani”, o przedpojęcie (*Vorbegriff*) bądź też o pojęcie uprzednie, o przedpamiętną przeszłość Boga, kiedy to Bóg nie był (jeszcze) Bogiem w takim znaczeniu, iż nie objawił się poprzez swoje dzieło. Jest to „cofnięcie się do principium”, skąd „jest daleko do samego Bytu”, to znaczy do wyobrażenia Boga jako Pana bytu (*Herr des Seyns*)⁷. Zarówno Tilliette, jak też Maesschalck odwołują się tutaj do badań Miklosa Vetö, dotyczących pojęcia podstawy albo źródłowości w późnej filozofii Schellinga. Jak pisze Maesschalck: „W swojej pracy Vetö dochodzi do uchwycenia u Schellinga przekroczenia teokosmogonicznego odniesienia teozofii w celu osiągnięcia antropologicznej i kosmologicznej ważności tematu”⁸. Chodzi tutaj o to, iż problem podstawy ma także określone implikacje dla sposobu, w jaki pojmuje się człowieka. Co prawda, w centrum zainteresowań Schellinga umieszczony został problem ludzkiej wolności, lecz zdaniem Maesschalcka w grę wchodzi także inne kwestie. Otóż poprzez ową relację do źródłowości zostają określone ludzkie zdolności twórcze oraz, mówiąc najogólniej, jaźń, charakter, temperament etc. „Całe bogactwo i subtelność temperamentu, cała złożoność charakteru zachowały się w owych źródłach”. Jednakże

⁶ *Ibidem*, s. 58–59.

⁷ X. Tilliette, *Du dieu qui vient avant l'idée*, [w:] idem, *L'Absolu et la philosophie: essais sur Schelling*, s. 229.

⁸ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 32.

źródłowość jest centrum tyleż stwórczym, co niszczącym, źródłem ludzkiej siły życiowej i „miejscem, począwszy od którego egzystencja odnawia się z dnia na dzień”, jak też źródłowym chaosem, cierpieniem i brakiem, które naznaczają życie i sprawiają, iż ludzka wolność manifestuje się poprzez sprzeczności⁹. Zawiera ona zatem zarówno pierwotną, stwórczą siłę, jak też niszczące szaleństwo. Oznacza to, iż podstawa nie może być traktowana jako ostateczny punkt odniesienia, jako zasada we właściwym tego słowa sensie. Zakłada się tutaj w ten czy inny sposób relację do Boga jako Pana bytu, to znaczy do tego Boga, który jest odwieczny, nigdy się nie stał i który ostatecznie objawi się u końca procesu.

Jednakże, jakkolwiek sama podstawa nie stanowi principium, także transcendentalne principium ze wczesnej, idealistycznej filozofii na tym etapie wydaje się niewystarczające. Jest to kwestia dość złożona, ponieważ – jak wspominałam o tym wyżej – Schelling od samego początku dokonuje dedukcji nie tyle z pojęcia Ja, ile raczej ze źródłowej indyferencji $Ja=Ja$, w której człon pierwszy oznacza to, co w absolicie idealne albo podmiotowe, człon drugi zaś odnosi się do tego, co w absolicie realne albo przedmiotowe. Oznacza to, iż nie jest on idealistą w takim sensie, w jakim można to określenie odnieść do Kanta i Fichtego, którzy zasadą swoich systemów uczynili to, co podmiotowe, to znaczy jaźń transcendentalną. Schelling zaś wychodzi od abso-lutu, który – jako to, co nieuwarunkowane, albo najwyższy byt – musi zawierać w sobie przynajmniej potencjalnie wszystko, to znaczy zarówno wiedzę, jak też byt. Jednakże w swojej wczesnej, idealistycznej filozofii oddziela on dedukcję w szeregu idealnym i dedukcję w szeregu realnym, to znaczy filozofię transcendentalną i filozofię przyrody. System filozofii transcendentalnej pozostaje idealistyczny, ponieważ zasadą dedukcji jest tutaj wprawdzie źródłowa tożsamość $Ja=Ja$, lecz pojęta w sensie czysto idealnym, a więc jako zasada systemu wiedzy. To zdanie można by przedstawić także w formie zdania o tożsamości $A=A$, w którym drugie A odnosi się do bytu albo przedmiotu, ale nie wychodzi się tutaj poza czysto pojęciowy opis tego bytu. Gdyby Schellingowi już wtedy udało się połączyć obydwie

⁹ *Ibidem*, s. 43–44.

dedukcje, to znaczy gdyby dokonał jednej dedukcji, która uwzględniałaby zarówno idealną tożsamość bytu i wiedzy, jaką opisuje zdanie $A=A$, jak też realną tożsamość tych dwóch czynników, jaką opisuje zdanie $A=B$, czyli gdyby uzgodnił ze sobą system filozofii transcendentnej i filozofię przyrody, można by mówić o wyjściu poza idealizm i zajęciu stanowiska z okresu *Weltalter*, czyli o dążeniu do stworzenia „prawdziwego systemu świata”. Na takie rozwiązanie nie pozwalał jednak absolut jako principium systemu. Kategorii tej używano wprawdzie na określenie najwyższego bytu, a ponadto w absolute została założona najgłębsza tożsamość wiedzy i bytu, lecz mimo to było to pojęcie w gruncie rzeczy aż nazbyt filozoficzne. Schelling poszukiwał zatem innego rozwiązania, które znalazł dopiero w dyskursie mistycznym i teozoficznym i które najlepiej wyraża koncepcja podstawy (*Grund*), czyli natury w Bogu. W pojęciu tym bowiem, ze względu na jego mistyczną proveniencję, lepiej niż w pojęciu absolutu ukazane zostają bezdenność i otchłanność, a tym samym czysto duchowy charakter bytu. Są to przepastne, ciemne źródła, przedpamiętna i niezbadana głębia, która stanowi podstawę aktualnie istniejącej rzeczywistości.

Stąd też Maesschalck może mówić o „przekroczeniu pozycji transcendentalnych” (*le dépassement de la position transcendente*) w późnej filozofii Schellinga, począwszy od napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności*. Jak zauważa, „transcendentalizmowi brakuje właściwego sensu naturalnej wartości działania, źródła, jakim jest przypadkowość, nie zaś przestrzeń określania przez niezależne od niej władze *a priori*. Świadomość transcendentalna jest zablokowana [...] na poziomie prostej reprezentacji siebie, »obrazu«. Szuka ona dróg, aby poddać rzeczywistość pojęciu, aby ją wprowadzić w już zamknięte pole przedstawienia, gdzie wszystko podporządkowuje się jedności jej aperceptywnego punktu widzenia, to znaczy konstytucji jej wolnej, niezależnej subiektywności”¹⁰. To podmiot jest tym „wysiłkiem koherencji”, który dokonuje się poprzez sprzeczności, jakie cechują wszelkie działania podjęte w skończonej rzeczywistości empirycznej. Jednakże spójność, jaką w efekcie

¹⁰ *Ibidem*, s. 45.

osiąga taki podmiot, ma charakter czysto pojęciowy. Świat zostaje tutaj ukonstytuowany w świadomości i dla świadomości, lecz jest to konstytucja poddana pewnym apriorycznym prawom przedstawienia. Ostatecznie chodzi zatem nie tyle o sam ten świat, ile raczej o spójność obrazu, którego „ostateczne usprawiedliwienie” przynależy do tego, co transcendentne, to znaczy do intelligibilnej woli afirmującej źródłową wolność (podmiotu). Jest to zatem rozwiązanie, w którym punkt ciężkości pada na to, co pojęciowe i świadome zarazem. W późnej filozofii natomiast Schelling wybiera, zdaniem Maesschalcka, inną drogę, mistyczną i teozoficzną. Można by powiedzieć, iż o ile transcendentalizm był drogą negatywną, o tyle teozofia jest drogą pozytywną. Przekroczenie sprzeczności cechujących empirię i znalezienie spójnego centrum działania dokonują się tutaj bowiem poprzez przywrócenie utraconej jedności jaźni albo podstawy. Jak zauważa Maesschalck, ludzkie działania są oddzielone od swoich źródeł i przez to nieautentyczne. „Duchowe zadanie ma za cel substancjalną przemianę, odrodzenie »poprzez-to-co-na-górze«, gdzie wyzbyty złudzeń tego świata człowiek pozwolił się na nowo całkowicie osaczyć przez wolę boską”¹¹. Tak więc spójność, którą w filozofii transcendentalnej zapewniał podmiot, zostaje tutaj pojęta jako jedność jaźni, żywego, stwórczego centrum ludzkich działań. Jest to poszukiwanie nowej racjonalności, uzupełnionej elementami wolicjonalnymi i afektywnymi, dla której kluczowe jest dążenie do odnalezienia zdegradowanej istoty wszelkiego życia. Chodzi, inaczej mówiąc, o racjonalność organiczną, w jakiej byłaby podkreślona paralelność ducha i natury i jaka dobrze wpisywałaby się w nurt romantycznego przyrodoznawstwa, które cechowała tendencja do myślenia w kategoriach żywej totalności całego bytu.

W miejsce czysto pojęciowej jedności podmiotu pojawia się zatem żywa jedność podstawy. Ma to swoje konsekwencje dla konstrukcji samego systemu. Wszystkie poprzednie systemy Schellinga miały charakter pojęciowy i filozoficzny. W wypadku filozofii *Weltalter* sprawa ta staje się nieco bardziej złożona. Z jednej strony bowiem Schelling deklaruje, iż dąży do stworzenia „prawdziwego systemu świata”: W 1810 roku powstają *Wykłady stuttgarckie*, gdzie zarysowany zosta-

¹¹ *Ibidem*, s. 46.

je plan przyszłego „żywego” systemu. Mamy zatem, kolejno, ogólną filozofię przyrody oraz tzw. szczególną filozofię przyrody, traktującą o trzech potencjach materii, procesie dynamicznym i organizmie. Współtworzą one razem realną część systemu. Mamy wreszcie także filozofię idealną, która dzieli się na rozważania dotyczące wolności, filozofię Historii, Państwa i chrześcijaństwa, psychologię, problemy śmierci i nieśmiertelności, a wreszcie konstrukcję świata duchowego, angelologię, demonologię, filozofię celów ostatecznych. Ten schemat nawiązuje do pewnego stopnia do filozofii identyczności, ale, jak pisze Xavier Tilliette, czuje się tutaj powiew czegoś nowego, „głęboko religijnego”, co zostało podniesione w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. „W efekcie zalecone rozważanie wszystkich rzeczy w Jednym i Jednego we wszystkich rzeczach jest [...] zamaskowane przez agoniczną, dramatyczną koncepcję Boga, wszechświata i ludzkiego życia”¹².

Oznacza to zatem tak naprawdę, iż mamy tutaj do czynienia z istotną różnicą, z czymś, co nie da się uzgodnić z filozoficznym i czysto pojęciowym dyskursem systemu identyczności. Pojęciowy schemat wyznacza wprawdzie ogólne ramy nowego, żywego systemu, lecz jednocześnie, począwszy od samych zasad jego dedukcji, dołącza się tutaj coś istotnie innego, co wykracza w ogóle poza logos samej filozofii. Jest to właśnie owa żywa jedność podstawy, jakiej odzwierciedleniem w założeniach tworzonego przez Schellinga systemu jest wyobrażenie wewnętrznego życia Boga jako swoistej „narracyjnej” zasady dedukcji. Schellingowi chodzi o to, aby stworzyć „prawdziwy system świata”, lecz jednocześnie winien on mieć formę narracyjną, to znaczy formę opowieści, tzw. filozoficznej epepei, w której – częściowo w porządku obrazowym, częściowo zaś w porządku pojęciowym – zostałyby przedstawione dzieje Boga, który wypowiada się i objawia poprzez dzieje świata. System ten miałby formę tzw. kosmicznej narracji, nieco zbliżoną do wyobrażenia dramatu dziejów z IV rozdziału *Systemu idealizmu transcendentalnego*. W opowieści tej zostaje przyjęty punkt widzenia samego autora kosmicznego dramatu, to znaczy Boga, który jest też zarazem bohaterem tego filozoficznego eposu, je-

¹² X. Tilliette, *Schelling*, t. 1, s. 546.

go początkiem oraz przeczuwanym i przepowiedanym końcem, czyli „Pierwszym” i „Ostatnim”, prawdziwą alfą i omegą. Jak zauważa Emilio Brito: „We *Wprowadzeniu* [...] Schelling wyjaśnia cel i metodę swoich badań. Chodzi o to, aby w sposób naukowy przedstawić »historię« Absolutu. Otóż wiedza [*la science*] nie jest prostym następstwem pojęć, ale rozwojem żywej, realnej istoty [*Wesen*] [...] Ponieważ nie ma niczego przed nim albo poza nim, co mogłoby go determinować, ten Byt nie może się rozwijać inaczej, jak tylko w sposób wolny, chociaż nie dowolny. Historia tej praistoty [*Urwesen*] – źródłowego Żyjącego, najstarszego Bytu – powinna być przedstawiona w formie obiektywnej. Nie jest to niemożliwe, ponieważ dusza ludzka – oderwana [*geschöpft*] od źródła rzeczy – posiada współ-wiedzę kreacji [*Schöpfung*]. Trzy wersje przywołują jako metodyczne principium owo *Mittwissen-schaft der Schöpfung* [współwiedzę procesu kreacji – *K.F.*]”¹³.

Można by zatem powiedzieć, iż Schelling rozwija tutaj w twórczy sposób niektóre swoje wczesne pomysły, takie jak na przykład przywołana już wyżej koncepcja dramatu dziejów z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, poprzez który objawia się duch-poeta, wola stwórcza. Podobieństwo jest bardzo wyraźne, widać je choćby w założeniu, zgodnie z którym demiurg-duch nie jest niezależny od swego dramatu, lecz wypowiada się w dziejach i poprzez dzieje, stanowiąc z nimi najbardziej integralną jedność. Podobnie ludzie, to znaczy aktorzy grający w tym dziele, są rozproszonymi częstkami, *disiecti membra* poety, nie zaś tymi, którzy grają jedynie napisane przez niego role. Inaczej mówiąc, są oni integralną częścią zarówno demiurga, woli absolutnej, jak też kosmicznego scenariusza, w którym wola ta aktualizuje się. Wynika z tego, iż proces ten ma w istocie rzeczy charakter totalny, oznacza bowiem wszystko, cały byt. Kosmiczna narracja, która jest treścią *Epok świata*, ma podobnie totalizujące i całościowe aspiracje. To właśnie ze względu na fakt, iż sam poznający, czyli filozof, jest częścią takiego całościowego procesu, tak łatwo zdobywa on ową współwiedzę stworzenia, jaką Schelling uczynił metodycznym założeniem swojego systemu. Rozumując w kategoriach rozprawy *Philosophie und Religion*, powiedzielibyśmy, iż ci, którzy wiedzą i opowiadają oraz poznają

¹³ E. Brito, *La création selon Schelling. Universum*, s. 190.

i przedstawiają, są po prostu duszami oderwanymi albo odpadłymi od absolutu, które jednakże – ze względu na swe boskie pochodzenie – zachowały zdolność do osiągnięcia takiego boskiego oglądu rzeczy.

Co prawda Schelling przyjmuje tutaj pewne ramy myśli systemowej, zgodnie z którą to absolut jest źródłem i początkiem rzeczy. Jednakże coraz bardziej wyraźnie pojawia się inna myśl, która stanie się prawdziwym wątkiem przewodnim całej jego późnej filozofii. Jest to właśnie owa żywa jedność podstawy, która sprawia, iż system staje się także opowieścią albo narracją, jaka rozgrywa się w następujących po sobie epokach kosmicznego czasu. Poeta-filozof, który zyskuje taką współwiedzę początków, niezbędną do podjęcia kosmicznej opowieści, odkrywa zatem u źródeł inny zgoła byt, jaki ma zaledwie luźny związek z filozoficznym absolutem. Jest to najstarsza z istot albo praistota (*Urwesen*), czyli Żyjący, Bóg-Stwórca. To On jest właściwym początkiem wszelkich rzeczy, źródłem procesu kreacji, a więc także źródłem kosmicznej narracji. Istota ta nie ma wiele wspólnego z jakimś filozoficznym pojęciem. Wydaje się ponadto, iż Schellingowi zwłaszcza w pierwszej wersji *Weltalter* zależy na tym, aby uniknąć myślenia o tym Bogu w kategoriach jakiegoś *summum bonum*. Nie jest to Bóg filozofów, lecz raczej potężny i wszechwładny demiurg z *Timajosa* Platona, to znaczy żywa i twórcza praistota, najstarszy z bytów, który w najodleglejszych początkach samego czasu inicjuje proces stwórczy, poprzez który wypowiada się i objawia zarazem.

Widać więc tutaj, iż w przypadku systemu epok świata principium nie jest już wcale tak dobrze określone, jak miało to miejsce na przykład w filozofii transcendentalnej. Właściwie można by powiedzieć, iż nie jest ono wcale określone, jako że w jakimś sensie nie jest to zasada, lecz właśnie żywa istota, której nie wyczerpuje żadne pojęcie filozoficzne. Wszystko to sprawia, iż nowy system Schellinga staje się prawdziwym wyzwaniem dla interpretatora, który może zacząć podejrzewać autora, iż jest on rzecznikiem nie tyle wiedzy filozoficznej, ile raczej jakiejś koncepcji religijnej i ezoterycznej, która domaga się nie czytelników i komentatorów, ale wyznawców. Wraz z wyobrażeniem owej praistoty Schelling przenosi bowiem swoją argumentację w zupełnie inny, dość otwarcie poetycki porządek myślenia, w którym nie obowiązują reguły dyskursu filozoficznego, ale zasady opowieści.

Jak pisze Peter L. Oesterreich, źródła systemu epok świata tkwią w czymś w rodzaju zagadki. Chodzi mianowicie o początek szkicu *Frühestes Konzeptblatt*: „*Frühestes Konzeptblatt*, który można by nazwać załączkiem koncepcji *Weltalter*, zawiera już w pierwszym zdaniu motto i problemową metaforę całego przedsięwzięcia:

*Ich bin das, was da war, was „da“ ist und was „da“ sein wird,
meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgehoben,
so redete, nach einiger Erzählung, unter dem
Schleier des Isisbildes das geahndete Urwesen
einst im Tempel zu Sais den Wandrer an.*

Jestem tym, co oto było, co „oto” jest i co „oto” będzie,
mej zasłony nie zerwał żaden śmiertelnik,
tak niegdyś przemówiła, według pewnej opowieści,
pod osłoną obrazu Izydy przeczuwana Praistota
w świątyni w Sais do wędrowca”.

Sam Oesterreich zauważa, iż ów zaczerpnięty od Schillera wątek „bogini za zasłoną” był „literacką kliszą służącą do określenia skrytości absolutu”¹⁴. W wierszu Schillera Izyda, którą czcili kapłani z Sais, uosabia także świętą, tajemną wiedzę, dostępną tylko dla wtajemniczonych, bynajmniej nie tożsamą z wiedzą o świecie widzialnym, poddanym prawu indywiduacji i empirycznej przyczynowości. Młodzieniec, który wbrew ostrzeżeniu zrywa zasłonę, zostaje oślepiiony i na zawsze traci rozum. Już samo to oddaje charakter owego pierwotnego bytu. Ten, kto przekroczyłby granicę oddzielającą od niego śmiertelników, wkroczyłby na obszar tego, co przedpamiętne. Jest to dzika, pokonana już prehistoria świadomości, gdzie niepodzielnie królują szaleństwo, chaos i mrok, które poprzedzają uporządkowaną rzeczywistość drugiej, obecnej epoki. Jest to coś, o czym można mówić tylko poprzez obrazy, a więc właśnie nie wprost, ale niejasno, w zwierciadle, za zasłoną.

¹⁴ P.L. Oesterreich, *Filozofia dziejów i sztuka historyczna. O mitopoetyckim języku „Weltalter” Schellinga*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XII: *Studia z filozofii Schellinga*, pod red. K. Krzemieniowej, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000, s. 98.

Tekst ten jest jednak bardzo ważny, ponieważ zwraca uwagę na rzeczywisty charakter przedsięwzięcia podjętego przez Schellinga i na jego otwarcie zasygnalizowane poetyckie aspiracje. Inaczej mówiąc, filozof deklaruje w ten sposób, iż dąży do połączenia w jednym dziele poezji i filozofii, to znaczy do napisania poetyckiego traktatu, dla którego trudno znaleźć odniesienie w całym filozoficznym piśmiennictwie wszystkich czasów. Genetycznie można by powiązać ten zamysł z projektem stworzenia tzw. nowej mitologii, a więc z dwoma wcześniejszymi tekstami, a mianowicie z tzw. *Najstarszym programem systemu idealizmu niemieckiego* oraz z zakończeniem *Systemu idealizmu transcendentalnego* (1800). Czytamy tam na przykład:

Najpierw będę tu mówić o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przyszła do głowy – musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią rozumu. Zanim nie uczynimy idei estetyczną, tj. mitologiczną, naród nie zainteresuje się nią; i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się rozumną, filozof musi się jej wstydzić. [...] mitologia musi stać się filozoficzną, a lud rozumny¹⁵.

Wydaje się, iż idea ta przyświecała Schellingowi także i później i nią właśnie powodowany, podjął trud napisania *Epok świata*. Miała to być swego rodzaju *biblia pauperum*, a więc, jak pisze Xavier Tilliette, dzieło adresowane do „[czytelników] swego czasu” oraz do „szerokiej publiczności”. „Schelling ma dość precyzyjny pomysł [stworzenia] nowego gatunku filozoficznego, [jaki nie miał] precedensu [w całej filozofii] i który [to gatunek dopiero] usiłuje wymyślić: dla dociekań z pogranicza rzeczywistości tekst z pogranicza poezji albo epepei oraz filozofii, który miałby powagę nauki i coś w rodzaju inkantacji poematu”¹⁶. W *Systemie idealizmu transcendentalnego*, w ostatnim rozdziale tego dzieła, gdzie jest mowa o sztuce jako organie całej filozofii, Schelling, niejako w zgodzie z podstawowymi założeniami cytowanego już *Najstarszego systemu*, postuluje stworzenie „nowej mitologii”, która byłaby dziełem „nowego rodzaju ludzkiego, stanowiącego jak gdyby jednego poetę”¹⁷. Dziesięć lat później

¹⁵ [*Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*], przeł. R. Panasiuk, [w:] R. Panasiuk, *Schelling*, s. 151–152.

¹⁶ X. Tilliette, *Schelling*, s. 590.

¹⁷ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, s. 369.

podobna myśl pojawia się w odniesieniu do projektu filozoficznego poematu, jakim miały być *Epoki świata*. Filozof ma obowiązek i zarazem prawo uprzystępnąć swą wiedzę wszystkim, a być może także mówić w imieniu całej ludzkości, a więc prostym i zrozumiałym dla wszystkich językiem. W tym celu używa się jako środka wyrazu opowieści albo narracji, w której suche pojęcia rozumu zostają przełożone na żywe obrazy. Filozof, a więc autor-narrator poematu, jawi się tutaj jako prawdziwy geniusz, Duch-poeta, co oznacza, iż nie mówi on w swoim imieniu, lecz przedstawia niejako punkt widzenia samego Boga, stwórcy świata, posiada źródłową wiedzę dotyczącą początku stworzenia, jaką mógłby mieć tylko Bóg (tzw. *Mittwissenschaft der Schöpfung*).

Wydaje się, iż projekt Schellinga już na etapie przemyśleń i przygotowań cechowały pewna niekoherencja wątków i niespójność w obrębie samych założeń, które mogły być także przyczyną tego, co określa się mianem porażki. Nie zostały tutaj bowiem jasno sformułowane relacje między mitem a prawdą, a także rodzaj wypowiedzi, jaką filozof zamierzał stworzyć. Inaczej mówiąc, sam autor nie był do końca pewien, czy opowiada się po stronie mitycznej opowieści, czy też poetyckiej filozofii. Tak więc Schellinga fascynuje wyobrażenie filozofa jako widzącego, to znaczy poniekąd wtajemniczonego, jako kogoś, kto posiada i potrafi przekazać w wierszach heroicznego, religijnego poematu wiedzę „o tym, co było, co jest i co będzie”, a więc niejako żyje i partycypuje w stwórczej wizji, w procesie stworzenia świata, czyli współuczestniczy w dziele Boga. To sprawia, iż dzieło Schellinga można by rozważać w kategoriach swego rodzaju eposu historycznego, w którym językiem epopei zostają opowiedziane dzieje Boga i wszechświata. Z drugiej strony zamierza on stworzyć filozoficzny poemat „o naturze wszechrzeczy”, dla którego wzorcem jest idea wszechświata i w którym dość jednoznacznie przeważa element wiedzy, a konkretnie wiedzy absolutnej zawartej w tej idei.

Źródłem inspiracji Schellinga mógł być bowiem także gatunek literacki, który w wykładach z *Filozofii sztuki* określił on jako poemat dydaktyczny i którego przykładem jest dla niego dzieło Lukrecjusza. Mamy tutaj do czynienia z poematem filozoficznym, jako że przedmiotem, który opiewa autor, jest uniwersum, „wszechświat znajdujący

odbicie w wiedzy”¹⁸, a więc właśnie „natura wszechrzeczy”. Tak więc projekt *Weltalter* zakłada niejako od samego początku pewnego rodzaju współistnienie albo uzupełnianie się filozofii i narracji, wiedzy i pierwiastka poetyckiego. Schelling nie jest bowiem poetą, lecz filozofem, który podejmuje prekursorską próbę – jeśli wolno tak powiedzieć – opowiedzenia prawdy, połączenia porządku pojęciowego i obrazowego. W ten sposób nawiązuje się do początków wszelkiej wiedzy, jakie tkwią na obszarze mitu, w tzw. powszechnym oceanie poezji, w którym wszystkie dyskursy stanowią jedność i są tożsame z mitologiczną opowieścią o początkach, z kosmogonią oraz z teogonią. Jest to prawda źródeł, a zarazem poza- i ponadczasowa prawda mitu, w którym we właściwym tego słowa sensie byt jest tożsamy z wiedzą, „przeczuwany” i postulowany także u końca czasów „złoty wiek, kiedy to prawda staje się znów fabułą, a fabuła prawdą”¹⁹.

Filozofia epok świata jest w zamyśle swego twórcy nie tylko filozoficzną epopeją, ale także systemem wiedzy. Dzieje się tak częściowo być może dlatego, iż uprawianie filozofii jako „czegoś w rodzaju systemu wiedzy” było w owym czasie dość powszechne, sam Schelling zaś jako uczeń Fichtego jest pod tym względem nieodróżnialnym dzieckiem swej epoki. Jednakże fakt, iż w projekcie stworzenia filozoficznej epopei te dwa postulaty się na siebie nakładają, iż *Epoki świata* mają być jednocześnie prawdziwym systemem wiedzy oraz filozoficznym poematem o naturze wszechświata albo kosmiczną narracją, jakiej treścią są dzieje świata, jest rzeczywiście czymś bez precedensu w całej filozofii. Jest to tak zwany żywy system, w jakim prawda albo wiedza ma być tożsama z bytem, jest ona bowiem stworzeniem albo objawieniem rzeczywistości, począwszy od samych źródeł, od principium tego systemu, jakim jest żywy Bóg.

Trzeba teraz zastanowić się nad rodzajem wiedzy, jaką chce stworzyć Schelling. W odniesieniu do tego zagadnienia sama literatura przedmiotu dostarcza licznych i różnorodnych interpretacji. Otóż trzeba przede wszystkim zauważyć, iż nie jest to wiedza dyskursywna we

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 372.

¹⁹ F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga. Przeszłość. Druk I, 1811*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Idea*, t. XII: *Studia z filozofii Schellinga*, s. 222.

właściwym tego słowa sensie, podobna pod tym względem do całej do-tychczasowej filozofii. Wydaje się, iż poprawne jest stwierdzenie, że pierwotny projekt Schellinga powinien być odczytany w duchu całej tej formacji ideowej, jaką był niemiecki romantyzm, reprezentowany przez Tiecka, Novalisa, Fryderyka Schlegla, Hegla czy Hölderlina. Jest to bardzo ważne, ponieważ zwraca uwagę na fakt, iż w rzeczywistości mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju konserwatywną utopią, jaką cechuje tendencja do tworzenia fantastycznych oraz idealnych światów i do ucieczki w najdalszą przyszłość i najodleglejszą przeszłość. Wszystkie te cechy odnajdzie łatwo czytelnik Schellinga. Już sam tytuł tego dzieła, *Epoki świata*, sugeruje zainteresowanie autora problemem czasu oraz dziejowości, jednakże rozważanych w swoich najszerszych, kosmicznych odniesieniach. Jak pisze Tilliette, wyjaśniając tytuł dzieła, „Schelling miał na myśli nie tyle epoki prehistoryczne albo historyczne, ile raczej czas kosmiczny albo Praczasy [*Urzeiten*], eony”²⁰. W ten sposób filozof sięga w swojej dedukcji do absolutu, do tego, co najbardziej źródłowe i nieuwarunkowane (*das Unbedingte*). Podobnie także wiedza, którą w efekcie dedukuje z tak określonej zasady, powinna mieć z założenia źródłowy, a tym samym prawdziwy charakter. Biorąc pod uwagę fakt, iż pojęcia systemu są tutaj zarazem kolejnymi epokami kosmicznego czasu, w którym rozgrywają się wszystkie wydarzenia współtworzące kosmiczną historię, można przyjąć, iż sam system ma w tym wypadku charakter absolutny i całościowy, jako że jest tożsamy z rzeczywistością, z wszechświatem. Inaczej mówiąc, nie jest to wiedza filozoficzna o negatywnym oraz uniwersalnym, czysto pojęciowym charakterze, jaką gloryfikował na przykład Hegel. Jest to raczej wiedza stwórcza, która powołała do istnienia kosmos, to znaczy na przykład demiurgiczna Mądrość z *Księgi Przysłów*, na którą zresztą powołuje się sam Schelling w pierwszej wersji *Epok świata* z 1811 roku. W tym wypadku zatem wiedza jest do pewnego stopnia tożsamy z samym procesem stwórczym i wydaje się, iż taki punkt widzenia przyjmuje także autor dzieła.

Jest to zresztą kwestia nieco bardziej złożona, wiąże się zaś z odpowiedzialnością na pytanie, jakie właściwie dzieło chciał napisać Schelling.

²⁰ X. Tilliette, *Schelling*, t. 1, s. 588–589.

Otóż wydaje się, iż sam autor nie potrafi tutaj bynajmniej precyzyjnie określić swojego stanowiska, co zresztą stanowi zarzut wobec całej jego koncepcji. Z jednej strony bowiem chodzi mu niewątpliwie o jakiś rodzaj wiedzy stwórczej, „mądrego działania” albo „działającej wiedzy”²¹, tożsamej po prostu ze zdolnością kreacji, a więc z Mądrością, którą posiadał Bóg jeszcze przed stworzeniem świata. Jeśli istotnie tak by było, to w swojej najbardziej – jeśli wolno tak powiedzieć – wzorcowej wersji system Schellinga powinien być prawdziwym „kluczem niebieskim nauk”, niemalże poszukiwanym przez alchemików kamieniem filozoficznym, który pozwoliłby filozofowi zdobyć bez mała gnostycką i religijną wiedzę, zdolną tworzyć i przekształcać rzeczywistość. Jest to śmiała teza, lecz wątek ten podnoszą i podkreślają tacy badacze filozofii Schellinga, jak Tilliette oraz Jankélévitch. Na przykład Jankélévitch w swojej pracy *L'Odysée de la conscience* przyjmuje swego rodzaju estetyczną koncepcję filozofii, w której poszukiwana przez Schellinga wiedza zostaje po prostu utożsamiona z Mądrością. Filozof ma za zadanie poprzez swój system dążyć do odtworzenia utraconej harmonii wszechświata, jaka jednakże obecna jest tylko w całości. Także prawdę definiuje on jako zgodność z całością i zajmowanie właściwego miejsca w systemie. Zauważa na przykład, iż w tej filozofii „błąd, podobnie jak wina, rodzi się z izolacji; fałsz jest pojęciem lokalnie wyabstrahowanym z ciągłego biegu, który go zawiera, i uzurpującym sobie miejsce całości; prawda, przeciwnie, nie jest czym innym, jak totalnym ruchem myśli, którego następujące [po sobie] momenty wiedzą, jak pozostać solidarnymi i tymczasowymi”²². Inaczej mówiąc, broni on tutaj czegoś w rodzaju poznania dionizyjskiego, które ma niewątpliwie aspekt estetyczny i demiurgiczny. Także świadomość, jaką ostatecznie zdobywa filozof, jest przez tego autora bardzo wyraźnie określona jako pochodna zasady dionizyjskiej, która przeciwstawia się pierwotnej, ciemnej sile, kojarzonej z Kronosem. Oznacza to, iż w swoich analizach filozofii Schellinga Jankélévitch nie wychodzi tak naprawdę poza filozofię mitologii, jakkolwiek – co trzeba bardzo wyraźnie podkreślić – jest to interpretacja uzasadniona, je-

²¹ V. Jankélévitch, *L'Odysée de la conscience...*, s. 347.

²² *Ibidem*, s. 315–316.

śli weźmie się pod uwagę zwłaszcza pewne aspekty koncepcji *Weltalter*. W zakończeniu przywołanego dzieła formułuje on swoje estetyzujące stanowisko w sposób, który usuwa wszelkie wątpliwości w tej kwestii. Píše zatem: „My, filozofowie, przypominamy trochę alchemików, którzy rozkładają metale, aby wyizolować istotę rzeczy; ta alchemia odkrywa wszędzie fałszywe stopy, syntezę złych prób: pomaga ona naszej świadomości zamknąć swoje rany, pokazuje nam jaźń w naturze i naturę w jaźni, słowem, szuka kamienia filozoficznego ducha, dzięki któremu nasze nikczemne abstrakcje staną się czystym złotem totalności”²³.

Tak naprawdę mamy tutaj zatem do czynienia z afirmacją mitycznej wizji filozofii, czyli filozofii jako swego rodzaju nowej mitologii, gdzie prawda jest poezją, poezja zaś prawdą. Jest to punkt widzenia bardzo bliski zwłaszcza pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku. Problem polega tylko na tym, że sam Schelling nie określił wyraźnie, czy chce on osiągnąć takie na poły mityczne poznanie, jakie mogłby posiadać tylko Bóg i jakim wyrazem jest ogląd intelektualny, czy też wolałby raczej utożsamić się z figurą historyka-poety, narratora kosmicznej opowieści, który posiada wprawdzie współwiedzę początków, lecz jego punkt widzenia jest w gruncie rzeczy tylko odzwierciedleniem owej źródłowej, poetyckiej prawdy, nie zaś dążeniem do zdobycia jakiejś wiedzy demiurgicznej i produktywnej. W obydwóch tych przypadkach chodzi wprawdzie o jakiś rodzaj wiedzy pierwotnej i źródłowej, lecz punkt ciężkości pada tutaj na różne rzeczy. Pierwsza interpretacja jest bowiem o wiele bardziej radykalna, nie uwzględnia w takim stopniu jak druga elementu czasowego, lecz podkreśla inteligibilny i wieczny charakter Mądrości, która jest prawdziwą wiedzą obecną w archetypach, jakie nie bez uzasadnionej przyczyny porównywano z platońskimi ideami. Zakłada się tutaj, iż filozof jest kimś więcej niż tylko myślicielem, a nawet kimś więcej niż ten, kto zbiera i powtarza dawne opowieści o najodleglejszych początkach wszechświata. Jest on bowiem wyposażony w zdolność mądrego działania i przekształcania rzeczywistości. Jest więc prawdziwym magiem, alchemikiem, jaki pod tym względem przypomina raczej naukowca Ba-

²³ *Ibidem*, s. 354.

cona, który dzięki swej wiedzy potrafi podporządkować sobie przyrodę. Jednakże wiedza ta jest także produktywna, co już nie do końca zgadza się z analitycznym w gruncie rzeczy paradygmatem Bacona. Oznaczałoby to, iż filozof Schellinga byłby kimś w rodzaju czarnoksiężnika, który potrafi wydrzeć tajemnice samego Stwórcy świata. Jest to po prostu demiurg, to znaczy może właśnie ów drugi, zły, opaczny bóg, który odpadł od pierwotnego jedna, inicjując tym samym kosmogonię. Jakkolwiek różnie można interpretować tę koncepcję, należy niewątpliwie wziąć pod uwagę fakt, iż filozofowi przyznaje się tutaj bardzo rozległe prerogatywy.

Nieco inną rolę przypisuje się filozofowi w drugiej z wymienionych przeze mnie interpretacji. Mówi się tutaj, jak wspominałam o tym wyżej, o dialogu filozofa z historykiem-poetą, narratorem kosmicznej opowieści, w którego wyniku uzgodniona zostaje prawda, jaką zawiera system epok świata. Jest to rola o wiele, jeśli wolno tak powiedzieć, skromniejsza, pod wieloma względami podobna do na poły mitotwórczej działalności greckich poetów, „z których śpiewów został złożony Homer” oraz starożytna mitologia. Ten drugi autor, który jest zarazem narratorem i filozofem, posiada wprawdzie współwiedzę procesu kreacji (*Mittwissenschaft der Schöpfung*), ale jest tak naprawdę tylko odtwórcą, tym, kto próbuje zrekonstruować dzieje świata, począwszy od najodleglejszej przeszłości, lecz nie posiada już owej Mądrości, zdolnej przekształcać rzeczywistość, o której pisał Jankélévitch. Inaczej mówiąc, jest on twórcą, ale tylko mitopoetyckiej opowieści. Oznacza to, iż wiedza, którą posiada, pomimo swego źródłowego charakteru jest tylko odbiciem prawdziwej, demiurgicznej wiedzy, jaką niepodzielnie włada Bóg-Stwórca. *Epoki świata* są więc wprawdzie mitopoetyckim eposem, opowieścią o początkach, lecz – jako pieśń i opowieść – świadczą o oddzieleniu od prawdy pełnej, mitycznej i archetypowej. Mamy tutaj do czynienia z powtórzeniem archetypu w poezji, ale nie z samym archetypem, i to pomimo faktu, iż poezja ta ma dość ewidentnie symboliczny charakter, jaki ujawnia się w owym nadmiarze sensu, który dopiero musi zostać przekształcony w dyskurs prawdziwie filozoficzny. Poeta albo narrator jedynie śpiewa pieśń, tylko opowiada, wydarzenia zaś rozgrywają się gdzie indziej i kiedy indziej, być może w jakiejś dawno już minionej epoce. Dzięki swojej wyobraźni

poeta-narrator widzi je w wewnętrznym oglądzie, lecz nie potrafi ich sprowokować, co oznacza, iż jego wiedza nie ma charakteru produktywnego i czynnego we właściwym tego słowa sensie. Ponadto w owej drugiej interpretacji nacisk pada na historyczny i czasowy aspekt systemu. Jest to bowiem narracja, która przedstawia wydarzenia rozgrywające się w czasie i następujące po sobie, wpisane w schemat trzech kosmicznych epok-eonów, Przeszłości, Teraźniejszości i Przyszłości.

Obydwa te czynniki, to znaczy oddalenie od archetypu i przejście do poetyckiego symbolu, jak też wpisanie opowieści w chronologiczny schemat powodują w efekcie to, co określa się jako porażkę *Weltalter*. Obserwujemy tutaj powolne niszczenie i korupcję owej czysto intelligibilnej wiedzy zawartej w archetypach. Jest to coś w rodzaju stopniowego i nieuniknionego oddalania się od źródła prawdy, od złoto-wieku, kiedy poezja, filozofia i religia tkwiły wspólnie w „powszechnym oceanie poezji”. Autor *Weltalter* jest już tylko narratorem i tylko dziejopisem, który w dodatku i tak ponosi klęskę i musi ustąpić pola znieawidzonej przez Jankélévitcha „nikczemnie” abstrakcyjnej filozofii.

Owa druga interpretacja wydaje się bardziej poprawna, biorąc pod uwagę całą filozofię pozytywną. Inaczej mówiąc, pomysł Schellinga był od samego początku skazany na taką „porażkę”, co staje się lepiej widoczne, jeśli wnikliwie rozpatrzy się jego główne założenia. Narrator kosmicznej epepei nie dysponuje bowiem bynajmniej demiurgiczną Mądrością, zdolną do ustanowienia rzeczywistości ani nawet mitu na tyle spójnego, iż mógłby on na nowo zjednoczyć ludzkość, na przykład wokół jakiejś wspólnej sprawy. Narrator ten nie jest alchemikiem, który potrafiłby z otchłani zbiorowej podświadomości wywołać zapomniane archetypy. Co więcej, tak naprawdę nie jest on nawet drugim Homerem, mitologia starożytnej Grecji musi być dla niego jedynie odległym, lecz nieosiągalnym w gruncie rzeczy wzorcem. Nowa mitologia, jaką chciał stworzyć Schelling, miała się odwoływać do kultury chrześcijańskiej i w związku z tym musiała uwzględniać element historyczny. To jednakże stało się w jakimś sensie przyczyną jej porażki. Historia bowiem jako zasadniczo pozytywna i empiryczna dziedzina wiedzy nie stanowi dobrego obszaru dla realizacji intelligibilnego i pozaczasowego archetypu. Wyjątkiem byłaby tutaj jedynie historia

mityczna, to znaczy bohatera, która pod pewnymi względami przypomina antyczną epopeję Homera. Jednakże Schelling, który w końcu świadomie umieszcza swoje dzieło w romantyzmie i idealizmie niemieckim, musi dążyć do wypracowania takiej wizji dziejów, jaka weźmie pod uwagę chrześcijańskie średniowiecze oraz historię nowożytną. Mityczna opowieść Schellinga odznacza się w związku z tym pewną słabością i brakiem siły przekonywania, jakie cechują opowieści symboliczne we właściwym tego słowa sensie. Jest to być może winą owej alegoryczności mitologii chrześcijańskiej, o której filozof wspomina w wykładach z *Filozofii sztuki*.

W efekcie czytelnik otrzymuje coś w rodzaju spójnej narracji, w której następujące po sobie wydarzenia konstytuują – zgodnie z określeniem Jaspersa – tzw. historię bytu (*Geschichte des Seins, Seinsgeschichte*). Oznacza to, iż w kosmicznej narracji rozwinięta zostaje i przedstawiona struktura samego bytu albo absolutu. Dla filozofii Schellinga kluczowa jest figura absolutu, która jednakże zawiera pewną pułapkę, jakiej filozofowi nie udało się ostatecznie uniknąć i jaka mogła być jedną z przyczyn tego, co określa się mianem „porażki *Weltalter*”. Schellingowi chodziło bowiem o to, aby w swojej filozofii opisać proces absolutny, a więc proces, który oznacza i zawiera wszystko, zarówno myślenie, jak też byt. W związku z tym, jak zauważa Jaspers, także myśl jest tutaj częścią historii bytu, to znaczy procesu bytowego, co podważa niejako zdolność transcendowania opisywanej rzeczywistości, a więc cechę, jaką powinna mieć myśl naprawdę dyskursywna. Jest to po prostu myślenie, jakie ma strukturę koła, myślenie zamknięte w sobie, w którym początek wiąże się z końcem i podobny charakter ma także nasza wiedza. „Jeśli zaś pojmowanie samo znajduje się wewnątrz procesu, kim jest ten, kto go myśli?”. Inaczej mówiąc, kto jest jego podmiotem? Jak pisze Jaspers, „dla Schellinga człowiek stoi zarówno w centrum procesu bytowego, jak też w centrum zainteresowania filozofii”²⁴. Tylko człowiek może zdobyć rzeczywistą wiedzę dotyczącą całości rzeczywistości, co jest zresztą najdoskonalej zgodne z filozofią transcendentalnego idealizmu, dla

²⁴ K. Jaspers, *Schelling. Grösse und Verhängnis*, R. Piper&Co. Verlag, München 1955, s. 168–169 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

którego to w człowieku i w historii Ja, które do tej pory obiektywizowało się nieświadomie, zyskuje świadomość siebie i względną wolność działania. To człowiek jest tym, kto może zdobyć „współwiedzę procesu kreacji” (*Mitwissenschaft der Schöpfung*), a w tym sensie przynajmniej względnie transcendować ów proces, jakkolwiek – ze względu na fakt, iż sam także jest jego częścią – charakter zdobytej w ten sposób wiedzy zostaje postawiony pod znakiem zapytania. Czy jest to jeszcze wiedza filozoficzna, czy też raczej wiedza gnostycka, wiedza o charakterze bez mała religijnym, albo, jak pisze Sandkühler, niepozabawiona elementów racjonalnych wiara?²⁵

Inaczej mówiąc, wypowiedź, którą ostatecznie tworzy Schelling, ma formę symbolu, to znaczy mowy zdwojonej, związanej ze swą własną treścią. Jest to cecha, którą zgodnie podkreślają badacze tego jedyne w swoim rodzaju i pozbawionego precedensu tekstu. Jest to tak zwana mitopoezja, lecz trzeba tutaj zaznaczyć, iż w tym wypadku nie chodzi tylko i wyłącznie o jakiś nowy gatunek literacki. Zarzut Jaspersa, zawarty w tekście *Schelling. Grösse und Verhängnis*, jest szczególnie słuszny, ponieważ wskazuje na konsekwencje przyjęcia takiej formy wypowiedzi dla samej filozofii. Wziąwszy pod uwagę, iż Schelling jest przede wszystkim filozofem, powinien on niejako z samego założenia dążyć do prawdy, która miałaby charakter dyskursywny i odnosiłaby się do jakiejś rzeczywistości. Ponadto powinien także dążyć do tego, aby mówić językiem dobrze określonych i względnie jednoznacznych pojęć, czyli tego, co Jankélévitch nazywa „nikczemnymi abstrakcjami”, oraz – uwzględniając zwłaszcza paradygmat Hegłowski – stworzyć system, dla którego rozum jest najważniejszym punktem odniesienia. Jednakże Schelling już w *Systemie idealizmu transcendentalnego* otwarcie deklaruje swoisty estetyzm poznawczy, kiedy to czyni sztukę najwyższą potencją i organonem filozofii. Jest to dość jawne wyzwanie rzucone całemu racjonalizmowi poznawczemu, znamienne dla Kanta, Fichtego, a potem także Hegla. To właśnie przyjęcie takiej postawy już na samym początku prowadzi ostatecznie filozofa do po-

²⁵ H-J. Sandkühler, *F.W.J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik*, [w:] *Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Trier 1988, s. 150.

mysłu napisania filozoficznej epopei, który zresztą – jak zgodnie przyznają zarówno badacze, jak też sam autor – kończy się porażką. Inaczej mówiąc, sam Schelling przyznaje ostatecznie, iż nie istnieje poznanie inne niż racjonalne, iż system, w którym sztuka określałaby założenia metodologiczne, ma w gruncie rzeczy charakter utopijny i jest – co zauważył Jaspers w cytowanym wyżej fragmencie – wewnętrznie sprzeczny, poznawczo jałowy.

Jednakże wniosek ten jest możliwy dopiero wtedy, kiedy filozof podejmie próbę stworzenia żywego systemu. Oznacza to, iż – przynajmniej do pewnego momentu – jest on jako filozof rzecznikiem takiej symbolicznej prawdy i symbolicznego przedstawienia, „które nie tylko znaczy to, co przedstawiane, ale zarazem nim jest”²⁶. Jest to właśnie owa najgłębsza tożsamość wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne, którą Schelling odnajduje w założeniach wszystkich swoich kolejnych systemów. W tej sytuacji jednakże – właśnie ze względu na fakt, iż system Schellinga nie ma charakteru czysto pojęciowego – rozum jest co najmniej niewystarczającym i nieadekwatnym instrumentem poznania. We wczesnej filozofii, jak była o tym mowa wyżej, rolę organonu systemu wiedzy gra sztuka. W późnej filozofii zaś to poetycka wyobraźnia przejmuje tę rolę, którą zarezerwowano dla sztuki w *Systemie idealizmu transcendentnego*. Tylko „zdolność poetycka twórczej wyobraźni”, opisana przez Schellinga w *Filozofii sztuki*, może, jak zauważa Peter L. Oesterreich, zaspokoić „potrzebę symbolicznej rzeczywistości”, która nie zadowala się połowiczną, schematyczną ani też alegoryczną prawdą mitologii chrześcijańskiej oraz licznych mitologii Wschodu. „Tylko ona [*scil.* wyobraźnia – *K.F.*] potrafi dokonać nieskończonego przeniesienia języka obrazowego do języka pojęć i odwrotnie, wytworzyć pożądany język symboliczny spekulatywnego eposu. Jej poetycka czynność daje się tropologicznie opisać jako metaforyczny proces – spotęgowany aż do symbolicznej tożsamości – nieskończonego przenoszenia i przenoszenia powrotnego. Tym samym tropos metafory, zagęszczony aż do symbolicznej tożsamości, bierze we władanie – przynajmniej koncepcyjnie – stylistykę spekulatywnego eposu”²⁷.

²⁶ P.L. Oesterreich, *op. cit.*, s. 102.

²⁷ *Ibidem*.

Trzeba się teraz zastanowić nad tym, co to właściwie oznacza dla samej filozofii i jaki cel przyświecał autorowi, kiedy tworzył swoje niemające precedensu dzieło. Otóż cytowany wyżej Oesterreich wspomina tutaj o czymś, co określa jako „retoryczną figurę ewidentności (*evidentia*), która słuchaczowi lub czytelnikowi stawia przed oczami przedmiot mowy tyleż pogładowo, co z wydobyciem sensu”²⁸. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o taki rodzaj wypowiedzi, którego czytelnik albo słuchacz niejako z samego założenia nie może kwestionować, i to bynajmniej nie ze względu na fakt, iż ma ona charakter dogmatyczny. Przeciwnie, jest to wypowiedź poniekąd poetycka, a tym samym daleka od aspiracji do dogmatycznej słuszności i niepodważalności. Autorowi chodzi raczej o to, aby przekonać do siebie słuchacza i zjednać go sobie, w czym niezwykle pomocne są liczne środki retoryczne i literackie, znamienne dla tego typu – jeśli wolno tak powiedzieć – perswazyjnych wypowiedzi. Oznacza to, iż celem Schellinga nie jest tutaj wcale, jak mogłaby to sugerować interpretacja Jaspersa, stworzenie ezoterycznej filozofii, zrozumiałej wyłącznie dla nielicznych. W tym wypadku obraz bogini za zasłoną, czyli posągu Izydy, który czcili kapłani w Sais, jest raczej mylący i na swój sposób przewrotny. Otóż Schellingowi chodzi bowiem tak naprawdę o stworzenie wiedzy albo filozofii najbardziej egzoterycznej z możliwych. Tutaj nie ma żadnej tajemnicy, filozofia Schellinga nie jest przeznaczona dla wąskiego grona kapłanów albo uczonych, lecz ma służyć oświeceniu całego ludu i w tym znaczeniu ma charakter światowy. Jest to jednakże – co bardzo istotne – oświecenie, jakie dokonuje się poprzez mitologizację.

Jak pisałam o tym wyżej, Schelling nawiązuje tutaj do projektu stworzenia tzw. nowej mitologii dla ludzkości, który znajdujemy w *Najstarszym programie systemu idealizmu niemieckiego*. Przypom-

²⁸ *Ibidem*, s. 103. Jest to wątek, który Schelling wprowadza już w cytowanej przeze mnie w rozdziale poświęconym mitologicznej opowieści rozprawie *Ueber Mythen* z 1793 roku. Człowiek żyjący w pierwotnej, mityczno-przyrodniczej jedności „złotego wieku” jest tym, kto nie potrafi kłamać, ponieważ wszystkie jego myśli natychmiast odzwierciedlają się w gestach i na twarzy, wszystko zaś, co opowiada, „naśladuje [...] poprzez gesty i ruchy swego ciała i stawia to współsłuchaczom żywo przed oczami”. F.W.J. Schelling, *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, [w:] idem, *Sämmtliche Werke*, s. 44–45.

nę w tym miejscu cytowany już wcześniej częściowo fragment tego tekstu:

Najpierw będę tu mówił o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przyszła do głowy – musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią rozumu. Zanim nie uczynimy idei estetyczną, tj. mitologiczną, naród nie zainteresuje się nią; i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się rozumną, filozof musi się jej wstydzić. Tak więc w końcu zarówno oświeceni, jak nieoświeceni muszą podać sobie ręce, mitologia musi stać się filozoficzną, a lud rozumny [...] Zapanuje wtedy wśród nas wieczna jedność. Nigdy więcej pogardliwych spojrzeń, nigdy już ślepego lęku ludu przed swoimi mędrkami i kapłanami. Dopiero wtedy możemy oczekiwać równego rozwoju wszystkich sił zarówno jednostki, jak wszystkich indywidualów. Żadna siła nie będzie więcej już tłumiona; nastąpi bowiem powszechna wolność i równość duchów! Duch wyższy, zesłany z nieba musi tę nową religię wśród nas ustanowić; będzie to ostatnie największe dzieło ludzkości²⁹.

Inaczej mówiąc, chodzi o ustanowienie ponownej jedności wszystkich ludzi, a więc czegoś w rodzaju religii, lecz musi to być religia oświecenia albo rozumu, w czym widać pewną inspirację rewolucją francuską.

Jednakże zagadnienie to nie jest wcale aż tak proste, jak mogłoby to wynikać z powyższego cytatu. Otóż nie należy lekceważyć ezoterycznego aspektu projektu Schellinga. Inaczej mówiąc, w swojej ostatecznej formie z 1811 roku zawiera on aż nadto dużo elementów, które świadczą o tym, iż bogini z Sais odzyskuje swoje prerogatywy. Jest to w ogóle dość dwuznaczny wątek, w którym dążenie do stworzenia dzieła zrozumiałego dla szerokiej publiczności i szukającego potencjalnego odbiorcy wśród ludu przeplata się z przeświadczeniem, iż w gruncie rzeczy wiedza przedstawia historię samego absolutu, a tym samym tylko w owym skrytym i objawiającym się bycie znajduje swoje uprawnienie. Nie jest to jedyna sprzeczność owego nie do końca jasnego projektu. Trudno sobie na przykład wyobrazić, iż Schelling naiwnie wierzył, że historia absolutu i trynitologiczna dialektyka systemu czasów to sprawy, które „mogą zainteresować każdego”, i że można o nich mówić językiem poetyckim, czyli językiem ludu. Inaczej mówiąc, trudno ostatecznie powiedzieć, co właściwie miał na myśli Schelling, kiedy podkreślał wartość tego, co popularne, i sądził, iż

²⁹ [Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego], s. 151–152.

dzięki swojemu dziełu może zdobyć „publiczną akceptację” dla filozofii. Wszystko to razem wzięwszy złożyło się na „porażkę *Weltalter*”, otwarcie zadeklarowaną przez samego autora tego dzieła. Okazało się bowiem ostatecznie, iż wiedza filozoficzna – o ile ma pozostać filozofią, a nie przekształcić się całkowicie w popularną opowieść, będącą dziełem twórczej wyobraźni – musi zachować swój na poły ezoteryczny charakter, związany na przykład z tajemnicą jej źródeł. Inaczej mówiąc, czysto oświeceniowa interpretacja tego zagadnienia wydaje się jednak nie mieć tutaj zastosowania już chociażby z tego względu, iż Schelling nie postrzega mitów w kategoriach utylitarnych i – jeśli wolno użyć tutaj współczesnego określenia – socjotechnicznych, i to nawet, a może zwłaszcza w obrębie tworzonej przez siebie epopei. Oznacza to, iż jakaś tajemnica zawsze pozostaje, a temat poruszony przez Schellinga nie nadaje się tak naprawdę do popularyzacji i nie jest polityczny we właściwym tego słowa sensie.

Młodzieńcze deklaracje dotyczące stworzenia nowej mitologii dla ludzkości albo utopii estetycznej, w której prawda stanie się faktem, a obiektywny fakt będzie jedyną dającą się wyobrazić prawdą, muszą zatem ostatecznie ustąpić pola wątpliwościom filozofa, któremu przestają wystarczać takie bezkrytycznie przyjmowane ewidentność i oczywistość. Dla filozofa bowiem, przeciwnie niż dla poety, nic nie jest oczywiste, wszystko można podać w wątpliwość i dla wszystkiego także należy szukać uzasadnienia. Schelling pisze trzy wersje dzieła, lecz żadna z nich nie zostaje dokończona. Są to po prostu trzy wersje pierwszej księgi, dotyczące pierwszej epoki, Przeszłości. Manfred Schröter wspomina także o wstępie i szkicach drugiej księgi, dotyczącej Teraźniejszości³⁰. W kolejnych wersjach *Weltalter* z lat 1811, 1813 oraz 1814–1815 obserwuje się stopniowe, lecz konsekwentne dążenie do nadania pojęciowej jasności pierwotnej, metaforycznej treści. Tak naprawdę tylko pierwsza z nich zawiera pierwiastki spekulatywnego eposu we właściwym tego słowa sensie. Cechuje ją przewaga elementów mitycznych, symbolicznych, obrazowych. Ma ona także, jak pisze Til-

³⁰ M. Schröter, *Die Urfassungen von Schellings Weltaltern*, [w:] idem, *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*, R. Oldenbourg (Verlag), München 1971, s. 89–90 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

liette, „antropomorficzną głębię”, dzięki której poprzez projekcję głębokich procesów i relacji psychologicznych na dziedzinę kosmiczną i boską ukazane zostaje źródłowe cierpienie i samotna walka Stwórcy³¹. W zasadzie antropomorficzny i obrazowy jest tutaj w większym stopniu punkt wyjścia, czyli początek dzieła, jego rezultat zaś jest metafizyczny. To właśnie w owym *par excellence* „filozoficznym” zakończeniu, gdzie rozważane są na przykład dowody na istnienie Boga, wprowadzona zostaje klasyczna dialektyka materii i formy otwierająca drogę późnej filozofii Schellinga, to znaczy tzw. filozofii pozytywnej, silnie nacechowanej arystotelizmem. To ono także stanowi punkt wyjścia drugiej i trzeciej wersji *Weltalter*, jakie cechuje intelektualna i pojęciowa jasność i poprawność. Jednocześnie zaś element symboliczny i obrazowy zostaje wyraźnie zepchnięty na margines. Używając terminologii stosowanej przez Tilliettea, można by powiedzieć, iż jest to porażka poety i zwycięstwo filozofa.

Tak więc należałoby raczej powiedzieć, iż w *Weltalter* dochodzą niejako do głosu dwa nurty, przeplatające się ze sobą na zasadzie dialektycznej. Jest to coś w rodzaju nieustannego dialogu teoretyka i systematyka, a więc filozofa z historykiem-poetą, autorem albo narratorem mitycznego eposu³², w którym to dialogu poeta ponosi ostatecznie klęskę i musi ustąpić pola filozofowi, twórcy systemu epok świata. Jest to także zapewne w jakimś sensie wewnętrzny dialog, jaki Schelling toczy sam ze sobą i w jakim ujawniają się dręczące go wątpliwości co do własnego pomysłu, których wyrazem jest także fakt, iż wszystkie owe wersje były wiele razy przerabiane i poprawiane. Schröter cytuje fragment listu Schellinga do przyjaciela, który pytał filozofa o *Weltalter*. W liście tym Schelling czyni, jak określił to przywołany przez Schrötera Kuno Fischer, „hamletyczne wyznania” dotyczące tego dzieła i procesu jego powstawania. Skarży się więc, iż kosztowało go ono wiele lat pracy i niemało trudu, a mimo to nie czuje wcale, iż udało mu się wszystko zrobić zgodnie z własnym zamysłem. Uważa, że nie

³¹ X. Tilliettea, *Schelling*, t. 1, s. 585.

³² Por.: „Sekretna mutacja myśliciela i niepowstrzymane wyłanianie się systematyka i teoretyka, jaki raz po raz oddziela się od historyka-poety, z którym prowadzi dialog”. *Ibidem*, s. 595.

zdołał ostatecznie powiedzieć tego, co naprawdę chciałby wyrazić, podobnie jak nie mógł osiągnąć pełnej swobody, wolności, niezależności od wszystkiego, co obce. Schröter uważa, iż to właśnie owe hamletyczne wątpliwości i wewnętrzne przemyślenia przyczyniły się do „porażki” dzieła. Jak zauważa w szkicu poświęconym *Weltalter*: „Wierzimy, że dziś możemy patrzeć głębiej niż Fischer, kiedy mówi o wewnętrznej przemianie – ponieważ wiele przeróbek oznacza nieustanny wewnętrzny proces zmian, konieczne i niekończące się pogłębianie problemów prowadzące do zamykającego ujęcia, uwzględniającego także rozwiązanie religijne”³³.

Słowa te wyraźnie wskazują na fakt, iż także w interpretacji Schrötera ta zadeklarowana już przez owego autora „porażka” dzieła sama ma charakter dość dwuznaczny, a poniekąd aporetyczny. Jest to bowiem tylko porażka poety i mitopoezji, jaka rzeczywiście nie stanowi dobrego środka wyrazu prawd dyskursywnych i filozoficznych. Niepowodzenie poety idzie jednak w parze z procesem dojrzewania filozofa, który ma czas na to, aby przemyśleć i nadać ostateczną formę własnym najgłębszym i twórczym intuicjom.

Oznacza to jednak także, iż zasadnicza struktura myśli Schellinga nie ulega zmianie, dialektyka późnej filozofii zaś może być właściwie zrozumiana tylko w związku z owym na poły utopijnym i mitologicznym pomysłem stworzenia filozoficznej epopei. Stąd też, jak zauważa Schröter, „w ten sposób daje się poznać pozycja i znaczenie *Weltalter* jako centralnego punktu filozoficznego rozwoju i całego dzieła Schellinga”³⁴. Fakt ten podkreśla w swoich analizach także Maesschalck, kiedy pisze, iż „nie ma już nic więcej do pomyślenia poza *Weltalter*, które wydają się przypieczętowywać filozoficzne przeznaczenie Schellinga. Odsyła się zatem do rozwoju dzieła: *Weltalter* są tutaj umieszczone w samym jego centrum!”³⁵. Wynika z tego, iż chociaż same *Epoki świata* nigdy nie zostały przez filozofa dokończone, nie należy stąd wyciągać pochopnego i przedwczesnego wniosku o bezwartościowości tego dzieła. Przeciwnie, jego znaczenie nie daje

³³ M. Schröter, *op. cit.*, s. 93–94.

³⁴ *Ibidem*, s. 98.

³⁵ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 174.

się wprost ocenić z punktu widzenia całej filozofii pozytywnej. Maeschalck uważa na przykład, iż Schelling nie myli się jako filozof, choć początkowo wybiera niewłaściwą drogę realizacji swojego pomysłu, z czego zresztą w pewnym momencie zaczyna zdawać sobie sprawę. Zasygnalizowany już w pierwszej wersji tekstu z 1811 roku dialog historyka-poety i filozofa jest jednak kluczem do zrozumienia całej koncepcji filozofii pozytywnej. Otóż filozofia objawienia jawi się z tego punktu widzenia jako coś w rodzaju takiej polemiki z poezją i mitologią, to znaczy z estetyzmem bardzo znamionym dla koncepcji *Epok świata*. Wyrasta ona bowiem w swoich najgłębszych założeniach z wizji filozofii jako żywego systemu, to znaczy teogonicznego procesu, jakiego zwieńczenie stanowi właśnie objawienie się Boga poprzez swe dzieło. Proces stworzenia jest zarazem procesem objawienia i muszą one być rozpatrywane jako nierozdzielna całość. Podkreśla to zwłaszcza Brito w pracy poświęconej zagadnieniu kreacji u Schellinga, ale także na przykład Maeschalck, który uwypukla znaczenie faktu, iż Słowo, to znaczy objawienie, „wyzwoleńcza iskra”, rodzi się w „alchemii natury”.

Są to właśnie najbardziej kluczowe problemy filozofii narracyjnej, która powstaje na styku prawdy stwórczej, to znaczy prawdy dla wyobraźni oraz procesu rozumienia i przeduchowienia pierwotnej ślepej głębi, jaki jest ostatecznym celem całego stworzenia. Trzeba tutaj bardzo wyraźnie zaznaczyć, iż owe czysto duchowe cele ostateczne były przez Schellinga przyjęte już na samym początku, w projekcie systemu, czyli w napisanych w 1810 roku *Wykładach stuttgarckich*. Oryginalność Schellinga polega zatem na tym, iż dogłębnie przeformułowało samo pojęcie filozoficznego systemu wiedzy. W miejsce czysto pojęciowej dedukcji przyjmuje koncepcję teogonicznego procesu, jakiego źródłem jest żywy Bóg-stwórca. Ten pomysł zaś nie zostaje przez filozofa ostatecznie ani odrzucony, ani też uznany za porażkę. Trzeba zauważyć, iż dla Schellinga porażkę ponoszą tylko historyk i poeta, systematyk zaś potrafi się ostatecznie obronić. Z tego punktu widzenia przyroda oraz mitologia jawią się jako tworzywo procesu kreacji, a więc pośrednio tworzywo żywego systemu. Jako takie zaś stanowią integralną część filozofii Schellinga także w tzw. późnej refleksji. Tak naprawdę zatem odrzucony zostaje jedynie pomysł opowiedzenia

filozofii w poetycki i popularny zarazem sposób, a więc projekt stworzenia nowej mitologii dla ludzkości. Idea pogodzenia ze sobą filozofii i mitologii, stworzenia filozofii jako swego rodzaju mitologii okazuje się rzeczywiście utopijna i aporetyczna. Jest ona bowiem sprzeczna chociażby z owymi ostatecznymi, czysto duchowymi celami procesu kreacji, które Schelling przyjmuje w końcu już w samych założeniach systemu. Nie oznacza to jednak, iż odrzuca się także wizję systemu wiedzy jako swoistej teogonii, procesu stwórczego, poprzez który objawia się Bóg, jakkolwiek wyraźnie zaznacza się, iż stworzenie jako takie nie jest ani kresem, ani też celem owego procesu, który znajduje swoje prawdziwe dopełnienie i zwieńczenie dopiero w przeduchowieniu, w tzw. nowym stworzeniu.

Z kolei sama wizja takiego teogonicznego, kosmicznego procesu ma w gruncie rzeczy głęboko mitologiczny charakter, co dość wyraźnie podkreśla Manfred Schröter: „W szkicach i fragmentach *Weltalter* widzimy odtąd wszystkie »stwórcze potencje« albo principia w ich działaniu [*in ihrer Wirksamkeit*] w samym Bogu, w swoim przychodzeniu-do-siebie, w procesie stwórczym. Jest to mit samourzeczywistniania się Boga w przez niego i z niego ustanowionym świecie. Znamy słowa Schellinga dotyczące Jakoba Böhmego, ale stosujące się także do niego samego, że tutaj »poetycko opowiedział zaczarowaną i utrwaloną w szczęśliwym oglądzie, podobną do labiryntu i ciemności natury historię natury rzeczy i istoty boskiej«³⁶. Wydaje się, iż z fragmentu tego dość jasno wynika, że źródła pomysłu Schellinga musiały mieć charakter przynajmniej w jakimś stopniu wizjonerski. Punktem wyjścia jest ogląd, na który składają się na poły mitologiczne wyobrażenia owej najwyższej, boskiej rzeczywistości, jakie ostatecznie staną się częścią teozoficznej narracji, którą – ze względu na jej wyobraźniowe źródła – można traktować jako swego rodzaju „mystyczną baśń” (*la fable mystique*)³⁷. Jest to zatem w swoim najbardziej źródłowym sensie mający poniekąd archetypalny charakter ogląd praistoty, bogini za zasłoną, o której wspomina Schelling w cytowanym przeze

³⁶ M. Schröter, *Mythopoesie. Festrede bei der Jahrhundertfeier des Todestages von Schelling, Ragaz, 1854/1954*, [w:] idem, *Kritische Studien...*, s. 105.

³⁷ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 175.

mnie wyżej *Frühstes Konzeptblatt*, a więc właśnie w jakimś stopniu poezja, to znaczy prawda wyrażona poprzez symbol, ukryta za poetyckim obrazem. Schelling jako narrator, twórca filozoficznego poematu, to znaczy historyk-poeta, zechce uczynić z tych luźnych obrazów jakąś spójną narrację, czyli właśnie opowiedzieć dzieje Boga, który objawia się poprzez Księgę świata. W tym sensie projekt *Weltalter*, a zwłaszcza pierwsza wersja tego dzieła z 1811 roku, jest mitopoeją albo epopeją, której treść stanowi kosmiczna narracja.

Projekt ten powinien być jednakże rozważany także jako filozofia, to znaczy jako „prawdziwy system wiedzy”, który ma za zadanie uchwycić prawdę przedstawionej rzeczywistości. Nie jest to wyłącznie poetycka opowieść, dotycząca najstarszej z istot i pradziejów, w których powstał świat. Jest to bowiem również filozofia, która niejako z samego założenia ma zawierać i przekazywać prawdę o owych wydarzeniach dziejących się w najodleglejszej Przeszłości, a także o stanowiących ich prostą konsekwencję wydarzeniach ostatecznych, przepowiadanych i przeczuwanych jako apokaliptyczna, duchowa Przyszłość. Mamy zatem do czynienia z mitem i symbolem, ale jest to symbol filozoficzny, to znaczy swoista mitologia rozumu, nie zaś symbol poetycki we właściwym tego słowa sensie. Inaczej mówiąc, w tej mitologii zawiera się i ukrywa prawdziwa filozofia, która zresztą stopniowo się z niej wyłoni.

Jak zauważa Schröter, „widzimy tutaj pratemat [*das Urthema*], którego różnorodne wariacje przenikają całe [...] dzieło [Schellinga], od pierwszych pism z okresu młodości [...] aż do [...] najstarszego wykładu w jego najbardziej właściwej czystości”³⁸. W późnej filozofii ów dialog poety i systematyka przekształca się w dialektykę mitologii i objawienia. Stąd także dwuznaczna rola i charakter samych potencji. Z jednej strony są to bowiem prymarne moce stwórcze, które inicjują proces kosmiczny, a poniekąd stanowią także jego tworzywo. W tym znaczeniu zaś mają dość ewidentnie „przyrodniczy” sens, jako iż stanowią część stwórczej natury w Bogu. Z drugiej wszakże strony prowadzą w efekcie do stanowiącego cel procesu przeduchowienia, które nastąpi w ostatniej, trzeciej epoce. Tutaj zaś nacisk pada dość wyraź-

³⁸ M. Schröter, *Mythopoesis*, s. 106.

nie na wartości czysto duchowe, które jednakże wyłaniają się dopiero u końca, jako efekt długiego procesu „erozji świadomości pogańskiej”³⁹, a więc także mitologicznej świadomości poety, twórcy historycznej epepei.

Tutaj zaczyna się zatem świat duchów, o którym Schelling pisze w dialogu *Clara*. W tekście tym przedstawione zostały zagadnienia eschatologiczne, które tematycznie łączą się z nigdy nienapisaną, trzecią księgą *Weltalter*, poświęconą trzeciej epoce, czyli Przyszłości⁴⁰. Jak pisze Emile Bréhier: „To przez całkowite wyzwolenie rodzaju duchowego, uwięzionego w człowieku, zaczyna się świat duchów. Nie należy przedstawiać sobie ducha jako przestrzeni »abstrakcji« w człowieku. Duch zawiera wszystko to, co zawiera człowiek: ciało, duszę i ducha. Cieleśność, potencja negatywna, znajduje się w efekcie opuszczona i podporządkowana, zredukowana do stanu rodzaju w duchu; ale tak jak całe stawanie się w świecie ciała wyjaśnia się poprzez postępującą spirytualizację (której dowodów dostarczają zarówno znane, jak też ciemne fenomeny), stawanie się świata duchów wyjaśnia się poprzez przestrzeń uwolnienia i rozwoju cielesności. Podobnie duch jest, tak jak człowiek, całym bytem, ciałem, duszą i duchem, ale wszystko to [wzięte] w aspekcie duchowym”⁴¹. Jakkolwiek pozornie koncepcja ta wydaje się pozostawać w pewnej sprzeczności z założeniami twórcy filozoficznego eposu, a więc tzw. nowej mitologii, to jednak Schröter podkreśla, iż jest to rozwiązanie, które przeniknęło do myśli Schellinga już na etapie *Wykładów stuttgarckich* (1810). W jednym ze szkiców *Weltalter* z 1811 roku zauważa on na przykład „proces przemian abstrakcyjnych potencji w osoby boskiej Trójcy”⁴². Trynitologiczna dialektyka systemu czasów jest zresztą treścią drugiej części owej pierwszej wersji *Epok świata*. Oznacza to, iż pierwotny projekt

³⁹ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 186.

⁴⁰ Pisze o tym na przykład Tilliette, powołując się na chronologię tekstów Schellinga, jaką zaproponował Walter Heinrich, zgodnie z którą dialog ten „reprezentował »księgę przyszłości«”. X. Tilliette, *Schelling*, s. 556. Zauważa on także, iż w dialogu tym powracają i są rozwijane niektóre tematy końcowych części *Wykładów stuttgarckich* etc. *Ibidem*, s. 559.

⁴¹ E. Bréhier, *Schelling*, s. 242.

⁴² M. Schröter, *Mythopoese*, s. 106.

Schellinga uwzględniał ów drugi, filozoficzny aspekt żywego systemu, w którym tak naprawdę zupełnie odchodzi się od myślenia w kategoriach mitologicznych i obrazowych. Trzecia epoka, spirytualizacja całego stworzonego świata, zwieńczenie procesu kreacji, jakie dokonuje się poprzez pełne i całkowite objawienie się Boga jako „pana bytu” (*Herr des Seyns*) – to wszystko zostało przez filozofa pomyślane już na samym początku. Dzieło stworzenia musi być pojmowane od razu także jako proces objawienia, z którego punktu widzenia może ono być właściwie zrozumiane. Jest to pewna różnica wobec estetyzmu wczesnej refleksji, to znaczy wobec koncepcji utopii estetycznej jako zwieńczenia systemu filozofii transcendentalnej oraz koncepcji sztuki jako organonu filozofii. Nowa mitologia ma być mitologią rozumu, co oznacza, iż nie jest ona – jako taka – celem ani punktem dojścia filozofii. System Schellinga jest wprawdzie „żywy”, ma być z założenia „stałym, nieustannym stwarzaniem”, które nigdy nie staje się jakąś „martwą własnością”⁴³, jednakże pojednanie nie dokonuje się tutaj wcale – co bardzo istotne – za sprawą samej kreacji, ale poprzez Ducha. Wynika z tego, iż system ten należy

nazwać zgodnie z najwyższym punktem przemienienia, w którym, jako w najwyższej jedności, rozwiązują się wszystkie sprzeczności. Tym zaś jest Duch: zatem byłoby najlepiej nazwać go systemem ducha, który z konieczności jest także systemem prawdziwym⁴⁴.

Mamy tutaj zatem rozmaite określenia, jakie filozof przydaje swojej refleksji: system czasów, żywy system, który jest „nieustannym stwarzaniem”, system ducha albo prawdziwy system, a wreszcie także system wolności. Już same te terminy sugerują możliwość, wręcz konieczność interpretacji innej niż czysto mitologiczna albo poetycka. Wydaje się, iż Schellingowi chodzi o to, że jego nową filozofię można niejako rozważać na kilku różnych poziomach jednocześnie. Nie sprowadza się ona bynajmniej do jakiegoś estetyzmu poznawczego, i to już na samym początku. Wątki mitologiczne i estetyczne z wczesnej filozofii zostały tutaj przekształcone w realną część systemu, w tzw. tworzywo procesu kreacji. To tworzywo zostaje jednak źródło-

⁴³ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 314.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 315–316.

wo poddane Duchowi, to znaczy „woli, która niczego nie chce”. Wchodzi ono w obręb systemu czasów jako pierwsza, najstarsza epoka, Przeszłość, kiedy to cały byt dopiero się kształtował. Jest to zatem źródło-
wa, pokonana już dzikość, irracjonalność, nieświadomość, a więc swoista prehistoria samowiedzy, czyli to, co poprzedza i warunkuje zarazem świadomość, z której pojawieniem się ustanowiona zostaje druga epoka, Teraźniejszość. Ta druga epoka wprowadza ład w pierwotny chaos, jednakże porządek panujący w tym, co aktualnie istniejące, zostaje ustanowiony dopiero dzięki przewyciężeniu walki stwórczych sił i pryncypiów. Przyszłość z kolei oznacza nowe stworzenie, to znaczy całkowite przeduchowienie rzeczywistości ukształtowanej w Przeszłości za sprawą potencji bytotwórczych: gniewu (kontrakcji, egoizmu) i miłości.

Tak więc filozofia Schellinga jawi się jednocześnie jako proces stwórczy, to znaczy kosmiczna narracja, poprzez którą wypowiadają się stwórcze moce-potencje, oraz jako system Ducha albo wolności, który dąży ostatecznie do osiągnięcia najwyższej, to znaczy duchowej prawdy. Wynika z tego, iż całkowicie błędne jest czytanie owej „opowieści” wyłącznie w kategoriach mitologicznych. Wewnętrzna dialektyka systemu sugeruje bowiem raczej postępujący proces rozświetlania pierwotnej, ślepej głębi. Schelling rozważa to zagadnienie, odpowiadając na pytanie, skąd pochodzi granica, która staje się regulą porządkującą źródłowy chaos i którą z tego względu starożytni uważali za istotę Dobra.

Tylko sam Bóg, który nie określa się poprzez nic zewnętrznego, może ją sobie nałożyć dzięki temu, że jest w nim prawdziwa wolność, rozważna wola. Dobrowolnie może on jedną stronę swojej istoty ukryć i zamknąć, tak że nie zostaje ona objawiona; ale przecież Ojciec zawsze działa, lecz nie czyni już tego więcej dzięki sile ściągającej, na mocy której wynika z jego istoty konieczność wraz z nieprzewyciężoną przemocą jego nieuwarunkowanej egzystencji, ale zgodnie z wolą ducha, która jako najczystsza roztropność, wszechwiedza i opatrność wraz z niezglębioną Mądrością nadaje miarę rozwojowi, a wraz z nim czasem⁴⁵.

Stąd też wynika, iż ślepy, stwórczy, mitologiczny proces musi być ostatecznie przewyciężony, a prawdziwym celem i kresem kosmogo-

⁴⁵ *Ibidem*, s. 295.

nii jest drugie, czysto duchowe dążenie, obecne już u jej źródeł. Inaczej mówiąc, proces ten pozostaje tylko do pewnego momentu ślepy. Jest to pierwotny, nieświadomy etap założony jako to, co ma zostać pokonane i rozświetlone przez drugą, duchową, objawicielską zasadę.

Ujawnia się tutaj pewna zbieżność z metodologią przyjętą przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, a konkretnie w koncepcji oglądu wytwórczego. Otóż jest tam powiedziane, iż to, co zostaje wytworzone, musi następnie dojść do świadomości, co oznacza, iż świadomość musi sobie ów byt uświadomić jako taki, jako swój przedmiot. W ten sposób przebiega cały proces wytwarzania bytu albo obiektywizacji Ja absolutnego. Dokonuje się to z najwyższą koniecznością, która jest tożsama z najwyższą, duchową wolnością. Świadomość samego procesu pojawia się dopiero w człowieku i w historii. Jednakże ostatecznie zostaje ona zanegowana jako taka i musi ustąpić pola tzw. powszechnej przedmiotowości, czyli utopii estetycznej. W systemie epok świata przyjęta jest, jak pisałam o tym wyżej, zupełnie inna hierarchia wartości, bardziej zgodna z duchem idealistycznej filozofii. To wolność staje się tutaj bowiem najwyższą wartością i to jej zostaje podporządkowane poetyckie wytwarzanie, którym zajmuje się twórca eposu, narrator kosmicznej opowieści.

W ten sposób źródłowy pomysł stworzenia filozoficznego poematu przekształca się w system filozoficzny, w którym wartości estetyczne i mitologiczne muszą ustąpić pola temu, co intelligibilne i duchowe, co jest przeczuwane i przepowiadane jako Przyszłość, trzecia epoka, kiedy nastąpi pojednanie wszystkich sprzeczności. Zajmę się teraz zatem tym drugim problemem, a więc myślową treścią *Weltalter*, czyli Schellingańskim systemem epok świata.

2. EPOKI ŚWIATA JAKO SYSTEM EPOK ŚWIATA (SYSTEM CZASÓW). FILOZOFIA NARRACYJNA

Tak więc w efekcie pierwotny projekt napisania filozoficznej epopei zostaje przez Schellinga odrzucony. Nie oznacza to jednak wcale, iż także kolejne wersje *Weltalter* stoją w radykalnej sprzeczności z tym,

co stanowi właściwy przedmiot zainteresowania filozofa w późnej refleksji. Wręcz przeciwnie, należałoby raczej powiedzieć, co sugerowałam zresztą w I części niniejszego rozdziału, iż stają się one załącznikiem nader oryginalnej koncepcji, przedstawianej w kolejnych cyklach wykładów, które Schelling wygłaszał aż do końca życia.

Tutaj dochodzę do właściwego przedmiotu moich rozważań, a mianowicie do pojęcia filozofii narracyjnej. Jeżeli bowiem *Epoki świata* nie są ani filozoficznym poematem, ani nową mitologią, to w każdym razie w jakimś przynajmniej stopniu zawierają dedukcję żywego, to znaczy duchowego systemu. Zasadą i substancją tego systemu jest zaś źródłowa wolność jako ostateczny punkt odniesienia wszystkich faktów konstytuujących kosmiczną narrację. W kosmogonicznej opowieści należałoby zatem wyróżnić dwa uzupełniające się i komplementarne wobec siebie szeregi: stwórczy (poetycki), to znaczy porządek widzenia i wytwarzania, oraz objawicielski (duchowy), to znaczy porządek rozumienia, który stanowi także postulowany i przeczuwany cel całego procesu. Filozofia narracyjna rodzi się, jak była już o tym mowa wyżej, niejako na ich styku, w wyniku dialogu poety-historyka i filozofa, a więc także w wyniku dialektyki wytwórczości i refleksyjności, mitologii i objawienia.

Trzeba teraz ponownie zadać sobie pytanie o źródła tej refleksji mającej, przynajmniej częściowo, formę narracji. We wczesnej, idealistycznej filozofii Schellinga także wyróżnione zostały dwa szeregi dedukcji: idealny i realny, to znaczy filozofia transcendentálna i filozofia przyrody. Ponadto, jakkolwiek absolut jest metafizyczną zasadą całej tej filozofii, to jednak można było w nim odnaleźć coś w rodzaju podwójnego principium, które ujęte zostało w źródłowej indyferencji opozycyjnych terminów $Ja=Ja$. Pierwsze Ja stanowi zasadę dedukcji w szeregu idealnym, drugie Ja natomiast jako zasada dedukcji w szeregu realnym jest najbliższe temu, co w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* (1809) Schelling określił mianem natury w Bogu. W filozofii narracyjnej zaś te dwa pierwiastki zostały ze sobą pogodzone i uzgodnione. Oznacza to, iż zasada dedukcji jest w tym wypadku jedna i jest nią tzw. żywe Słowo.

Sama dedukcja odbywa się tutaj jednakże na zasadzie dialektycznej. Słowo objawia się bowiem stopniowo, a warunkiem jego wystą-

pienia jest początkowy okres ciemności, zejścia Boga w głębie natury, to znaczy pierwsza epoka, Przeszłość, prehistoria samowiedzy, kiedy to duch manifestuje się jako natura. Słowo musi zostać zatem zrodzone w samej naturze, przez co, jak zauważa Maesschalck, zostaje „zerwana obojętność ślepego procesu” i pojawia się transcendencja, czyli coś, co „przekracza świat” i sięga owej absolutnej, duchowej wolności. Stąd też „Weltalter są także wewnętrznym doświadczeniem źródłowego słowa, narodzin Słowa i odkrycia miejsca, gdzie możliwa jest konwersja ducha”⁴⁶. To właśnie w tym dziele ukazany zostaje proces stwórczy, który stopniowo przekształca się w proces objawicielski. Potencje stwórcze muszą ustąpić miejsca światu duchowemu, apokaliptycznej Przyszłości, w której będą występować jako kolejne osoby Trójcy: Ojciec, Syn i Duch. Inaczej mówiąc, owi Elohim, odpowiedzialni za proces kreacji, muszą się tutaj objawić także jako Jahwe, jeden Bóg, który jest odwieczny i nie mógł się nigdy stać. To ten Bóg objawia się bowiem w Słowie i poprzez Słowo, które rozświetla ślepa jedność natury, czyli pierwszej epoki.

Pozornie wydaje się, iż jest to sprzeczność, ponieważ – zgodnie z trynitologiczną dialektyką – zrodzony zostaje Syn, który jest „pojedynawcą, wyzwolicielem i zbawcą Ojca”⁴⁷. Trzeba jednakże uwzględnić fakt, iż z osobą Ojca wiążą się co najmniej dwa obszary znaczeń, jakie powinny być traktowane komplementarnie wobec siebie. Z jednej strony jest to bowiem miniona epoka, owa Przeszłość, w której duch manifestował się jako natura i która domaga się w związku z tym takiego wyzwolenia i pojednania w pełnym sensu Słowie, gdzie dochodzi ona do świadomości. Z drugiej wszakże strony Bóg jest jeden, mimo iż objawia się w trzech osobach. To założenie bezwzględnej jedności istoty boskiej pozwala na uniknięcie wielu nieporozumień, na przykład takich, jakie spowodowały przytaczaną już przeze mnie wcześniej polemikę Schellinga z Eschenmayerem oraz z Jacobim. Jak pisze Schelling:

⁴⁶ Por.: „Tym, czego szuka Schelling, jest historyczność mistyczna, która otwiera na najwyższy porządek wolności, na wołanie, które przekracza świat i zrywa obojętność ślepego procesu”. M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 184.

⁴⁷ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 271.

Chociaż Syn jako Syn jest koniecznie podporządkowany Ojcu, o ile jest on Ojcem, to przecież ta nierówność zostaje bezpośrednio zniesiona przez to, że w innym ujęciu Syn jest [wyniesiony] ponad Ojca, podobnie jak Duch, pochodzący zarówno od Ojca, jak też od Syna, jawi się jako ten, kto przepowiada obydwóm, w innym ujęciu jest [wyniesiony] ponad obydwóm; wynika stąd, że każde rozróżnienie bezpośrednio znowu znosi się w wyniesionej jedności istoty (*überschwengliche Einheit des Wesens*).

Albo, jak zauważa w innym miejscu:

O ile siła ojcowska poprzedza Syna, to w nie mniejszym stopniu poprzedza ona także Ojca, ponieważ sam Ojciec tylko w Synu i poprzez Syna jest Ojcem. Stąd Syn jest także praprzyczyną bytu Ojca i stąd przede wszystkim czerpie sens powiedzenie znane każdemu alchemikowi: Syn Syna jest tym, który był Ojcem Syna⁴⁸.

W ten sposób podkreślona zostaje także jedność samego dzieła stworzenia, w którym wszystkie kolejne określenia trynitologicznej dialektyki, jak też wszystkie potencje, źródłowe moce kreacji zajmują przeznaczone dla siebie miejsce w łańcuchu bytu, a tym samym także odnajdują się w stworzonej całości, jaką współkonstytuują⁴⁹. Wszelkie sprzeczności zostają tutaj pojednane, rozwiązane i zniesione, lecz staje się to możliwe dopiero za sprawą osoby Syna, to znaczy w drugiej epoce, w Teraźniejszości. To owa druga potencja trynitologicznej dialektyki wnosi świadomość i porządek w pierwotny, ślepy i chaotyczny byt, kiedy to duch manifestował się jako natura. Jest to owo miejsce, gdzie „w alchemii natury” rodzi się pełne sensu Słowo, które – zgodnie z interpretacją Maesschalcka – może być traktowane jako swoiste principium samej kosmicznej opowieści, filozofii narracyjnej. Inaczej mówiąc, to Syn wprowadza ład poprzez oddzielenie potencji, określenie ich jako kolejnych momentów całego procesu.

Rozwiązanie powinno być oddzieleniem, poprzez które każde principium zostaje ustanowione jako niezależne od pozostałych, to znaczy w swojej własnej wolności. Najlepiej pojmiemy to rozwiązanie, kiedy potraktujemy je jako artykulację pierwszego, niemego związku egzystencji, dzięki której [związek ten] zostaje przekształcony w dosłyszalne, mówiące Słowo [...]. Syn urzeczywistnia się w relacji, w której przewycięża ciemną siłę indyferencji w Ojcu [...]. Stąd też Syn w swoim urzeczywistnia-

⁴⁸ *Ibidem*, s. 271, 284.

⁴⁹ W tej kwestii zob. V. Jankélévitch, *op. cit.*, s. 315–316.

niu się nie jest niczym innym, jak żywym, wyrażającym się Słowem, natomiast żywe Słowo nie jest czym innym, jak Synem w swoim urzeczywistnianiu się⁵⁰.

Jest to dość wyraźne nawiązanie do Prologu *Ewangelii* według św. Jana, które staje się jeszcze lepiej zrozumiałe w kontekście późnej filozofii Schellinga, a konkretnie wykładów z *Filozofii objawienia*. Pojawia się bowiem tutaj figura żywego, uosobionego, stwórczego Słowa, za sprawą którego powstał świat.

Warto przypomnieć w tym miejscu, iż problematyka demiurgiczna i stwórcza, wiążąca się z kategorią boskiego Logosu, jest obecna w filozofii Schellinga już od samego początku. Mam tutaj na myśli na przykład *Komentarz do „Timajosa”* oraz wczesne rozprawy poświęcone mitom, w których Harald Holz odnajduje tzw. syndrom Platoński u młodego Schellinga. W tym kontekście ważny jest zwłaszcza *Timajos* Platona, gdzie pojawia się kategoria umysłu demiurga, stanowiąca swoisty odpowiednik owego żywego Słowa z późniejszej filozofii. Można by w pewnym uproszczeniu powiedzieć, iż mamy tutaj do czynienia ze swoistą prefiguracją samej trynitologicznej dialektyki systemu czasów, jaką Schelling uprawia na etapie filozofii pozytywnej. Odwołuję się w tym miejscu do cytowanego już przeze mnie wyżej fragmentu tekstu Holza, w którym rozważa on problem postaci Boga w Platońskim *Timajosie*, to znaczy Boga jako Ojca, pramaterii, czyli principium hyletycznego oraz ich połączenia, a więc Syna Boga, umysłu albo Logosu w jego czystej oraz światotwórczej postaci⁵¹.

Z kolei w samej *Filozofii objawienia* Schelling analizuje tekst biblijny, interpretując jednocześnie dogmat wcielenia Słowa. Zgodnie z tą interpretacją Logos nie jest bezpośrednio utożsamiany z Bogiem. Był on „*εν αρχη* u Boga i samym Bogiem, ale teraz jest impulsem boskim ustanowionym pozabosko”⁵². Jest to autonomiczny, to znaczy substancjalny podmiot, „ustanowiony poza *actus purus* życia boskiego”, w którym prawdziwa boskość pozostała „jako to, co transsubstancjalne”, dzięki

⁵⁰ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 273.

⁵¹ H. Holz, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)*, [w:] idem, *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, s. 41.

⁵² F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 159.

czemu podmiot pomimo faktu wcielenia i przybrania formy ludzkiej „nie przestał być istotowo jednym z Bogiem”⁵³. Jak pisze Schelling, „to, co ludzkie, i to, co boskie, pozostają do siebie w takim stosunku jak substancjalne do transsubstancjalnego”⁵⁴, to znaczy jak *natura naturata* do *natura naturans*, przez co niemożliwe staje się ich pomieszanie.

Pozostaje wreszcie także problemem relacja żywego Słowa, za którego sprawą zostaje rozświetlona pierwotna ślepa głębia, oraz stwórczej Mądrości, pojmowanej tutaj jako zasada hyletyczna. Jest to bardzo interesujące, iż Schelling nie utożsamia bynajmniej w *Weltalter* tych dwóch pojęć, które w tradycji filozoficznej i kulturowej funkcjonują łącznie. Mądrość należy do tego, co w absolicie realne. Jest to po prostu część natury w Bogu, czyli owej niewidzialnej i tworzącej *natura naturans*. Zarówno w tekście *Epok świata*, jak też w wykładach z *Filozofii objawienia* Schelling konsekwentnie przyjmuje interpretację, zgodnie z którą Mądrość należy traktować jako pierwszą potencję stwórczą, jaka „zapoczątkowuje ciąg tworów dzięki niej możliwych”. Jest to zatem pierwotny, na poły „ślepy”, czyli pozbawiony świadomości we właściwym tego słowa sensie ogląd idealnych prawzorów albo archetypów, które „przesuwają się” przed oczami Boga. Stąd też, jak zauważa Schelling, „prolog całego przyszłego świata widzi Bóg w owej pierwszej potencji. Przyszłe twory przechodzą przed jego świadomością tylko jako widoki”⁵⁵. Mądrość jest zatem pojmowana jako swoisty prolog dzieła stworzenia. W tym sensie jest ona tym, co pierwsze, stwórczą zasadą, która poprzedza i umożliwia kreację w jej materialnym sensie. Stąd też w cytowanym przez Schellinga fragmencie *Księgi Przysłów* (Prz 8, 22–31) pojawia się obraz Boga-Stwórcy, który umacnia sklepienie nieba, tworzy obłoki, ustanawia granice wód etc. Jest to Bóg-demiurg, któremu towarzyszy zasada intelligibilna, czyli Mądrość, określona przez Holza jako „artystka” (*eine Art von „Künstlerin”*)⁵⁶, źródłowa moc kreacji. Można by zatem w pewnym uproszczeniu powiedzieć, iż pozostajemy tutaj na pozio-

⁵³ *Ibidem*, s. 164.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 163.

⁵⁵ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 142.

⁵⁶ H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 108.

mie przedfilozoficznym, to znaczy na etapie przyrodniczych zasad-archai procesu stwórczego. Jak zauważa Habermas, „dla Schellinga te określenia nie wychodzą przecież poza pierwszy obszar znaczeń”⁵⁷, nie mają charakteru metaforycznego, lecz same stanowią „drogę” wyjaśniania rozmaitych procesów życiowych.

Słowo natomiast jest już dość jednoznacznie zasadą rozświetlającą, a tym samym należy do potencji objawicielskich. Rodzi się ono właśnie, jak pisze Maesschalck, „w alchemii natury” jako „wyzwolenicza iskra”, która „zrywa obojętność ślepego procesu”. Słowo zatem ma za zadanie uwolnić ludzi od ślepych mocy procesu przyrodniczego i mitologicznego. Nauka o Słowie pojawia się w Prologu do *Ewangelii* według św. Jana, który w tym sensie stanowi swoistą paralełę wobec prologu dzieła stworzenia, jaki Schelling odnajduje w *Księdze Przysłów* i jakiego treść stanowi przemowa Mądrości. Można by zatem powiedzieć, iż także i w tej interpretacji Mądrość i Słowo rozpatruje się paralelnie, aczkolwiek trzeba jeszcze raz bardzo wyraźnie podkreślić, iż nie oznaczają one bynajmniej jednego i tego samego bytu. Jest to bardzo istotne dla zrozumienia całej koncepcji Schellinga, do której kluczem jest właśnie dialektyka mitologii i objawienia, procesu przyrodniczego i objawicielskiego, a w konsekwencji także Mądrości jako jednej z potencji stwórczych oraz Słowa jako potencji zbawczej, jako „Światła”, które, jak pisze Maesschalck, ma za zadanie „wyzwolić principia z chaosu (nocy) podstawy”⁵⁸.

Tak więc, jakkolwiek Mądrość i Słowo nie są zupełnie tym samym, to jednak łączy je relacja dialektyczna, co sugeruje także, iż źródłowo, to znaczy w samym absolutie, zostały one niejako współzałożone i wzajemnie się warunkują. Słowo rodzi się bowiem właśnie „w alchemii natury”, jako kontynuacja procesu stworzenia, jako jego zwieńczenie i postulowane dopełnienie. Jednak zauważa się także, iż kosmogonia, która stanowi treść *Epok świata*, jest jedna. Oznacza to, iż jest tutaj opisany jeden proces, który jest zarazem procesem stwórczym i objawicielskim. To zaś wskazywałoby raczej na jakąś jedną praprzyczynę, która inicjowałaby i warunkowałaby całość. Taką przyczy-

⁵⁷ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, s. 254–255.

⁵⁸ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 180.

ną jest niewątpliwie Bóg-Stwórca, który musi być postrzegany jako odwieczny, jako ten, kto trwa w wieczności i nigdy się nie stał, lecz zawsze jest. Bóg ten wypowiada się i objawia poprzez Księgę świata, poprzez kosmiczną narrację i czyni to m.in. za pośrednictwem woli-potencji, źródłowych mocy stwórczych, które z tego powodu można określić mianem „rozproszonych cząstek” (*disiecti membra*) poety-ducha⁵⁹. W tym sensie także i Mądrość powinna być traktowana jako taka potencja, za której pośrednictwem dokonuje się proces stwórczy i poprzez którą wypowiada się Bóg. Słowo z kolei pojawia się wtedy, kiedy został zamknięty pierwszy – jeśli wolno tak powiedzieć – materialny etap procesu stworzenia. Jest ono zatem czymś w rodzaju wyższej potencji tego procesu i przypomina o boskości i wieczności Praistoty, to znaczy Boga, który powołał do istnienia świat.

Stąd też w *Filozofii objawienia* Schelling zauważa, iż objawienie jest niejako nowym, drugim stworzeniem i w tym sensie otwiera na „doktrynę celów ostatecznych, szczególnie wierną obietnicom *Nowego Testamentu*”⁶⁰. Z kolei sam proces kreacji zarówno w swoim obiektywnym, to znaczy przyrodniczym, jak też subiektywnym, to znaczy mitologicznym aspekcie powinien być rozumiany w kontekście *Starego Testamentu*. Wynika z tego, iż przejście od mitologii do objawienia jest zarazem przejściem od konieczności do wolności, od świata przyrodniczej determinacji do świata duchowego, który w jakimś sensie może być postrzegany jako Kantowskie państwo celów i w którym panuje przyczynowość wolności. Jest to trzecia epoka, Przyszłość, poddana trzeciej osobie, czyli Duchowi. Ten zaś „wieje, kędy chce” i nie jest podporządkowany żadnej determinacji, jest bowiem owym ostatecznym terminem, który stanowi cel i kres samej nauki.

Tak więc o ile proces stwórczy ma charakter konieczny, o tyle proces objawicielski, jak też sam akt, który ustanawia objawienie „może być tylko aktem najbardziej wolnej woli”, a w związku z tym jest to „akt, który kładzie kres wszelkiemu dalszemu rozwojowi”⁶¹, jak też wszelkiej wiedzy.

⁵⁹ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, s. 335.

⁶⁰ M. Maeschalck, *op. cit.*, s. 187.

⁶¹ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 11.

Ostateczny cel wiedzy zostaje osiągnięty dopiero wtedy, kiedy osiągamy i odnajdujemy to, czego już nie sposób rozemnić jako koniecznego i co samo przez się znosi wszelkie dalsze nieodzowne postępowanie i w rezultacie stanowi koniec nauki⁶².

Jest to po prostu ostatnie pojęcie, ostatni termin żywego systemu, to znaczy ów moment, kiedy wiedza przeradza się w wiarę, kiedy filozofia staje się teologią⁶³. W przeciwieństwie do Hegla Schelling jawi się jako wielki przeciwnik logiki absolutnego pojęcia, która nieuchronnie pociąga za sobą nieskończony proces bez rzeczywistego początku i rzeczywistego końca. Teogonia, co zauważa na przykład Habermas, jako proces historyczny nie jest nową rozumową teodyceą, która ma na celu usprawiedliwienie świata zjawiskowego poprzez podniesienie stawania się do godności pojęcia⁶⁴. Przeciwnie, dla Schellinga pojednanie i zbawienie odpadłej rzeczywistości leżą poza światem, w sferze absolutnej, duchowej wolności, która niewiele ma wspólnego z logiczną koniecznością heglowskiej idei. Z tego punktu widzenia Bóg Schellinga nie jest bynajmniej „Bogiem, który nie zna sabatu”, to znaczy owym wiecznie stającym się pojęciem Hegla. Przeciwnie:

Nauka nie może osiągnąć nic wyższego ponad ów punkt, w którym nawet sam Bóg spoczywa i święci swój sabat, ponad ów moment, w którym człowiek stał się rozumiały jako rzeczywisty obraz i odbicie boskości, zaiste jako drugi, stworzony bóg⁶⁵.

W ten sposób Schelling pozostaje wierny estetyzmowi znamienemu dla swojej wczesnej filozofii, kiedy to uznał sztukę za postulowane dopełnienie systemu filozofii transcendentальной i najwyższą potencję ducha absolutnego. Chodzi mi tutaj zwłaszcza o podobieństwo w zakresie formalnym i metodologicznym. Zarówno w swojej wczesnej, jak też późnej filozofii Schelling – wbrew Heglowskiemu panlogizmowi – przyjmuje bowiem coś w rodzaju, jeśli wolno tak powiedzieć, faktycznego, pozytywnego i niepojęciowego zakończenia systemu wiedzy. Zarówno w owym wczesnym, jak też późnym okre-

⁶² *Ibidem*, s. 13.

⁶³ Piszę o tym na przykład Holz, kiedy omawia problem wolności jako pojęcia granicznego między filozofią a teologią. H. Holz, *Spekulation und Faktizität*, s. 438.

⁶⁴ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu*, s. 241 i n.

⁶⁵ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 14–15.

się wypowiada się ponadto w podobny sposób na temat nauki. W *Systemie idealizmu transcendentnego* zauważa na przykład, iż nauka „z racji swej bezinteresowności najbliższa jest sztuce”⁶⁶. Opowiada się jednak ostatecznie za sztuką jako ostatnim pojęciem filozofii ze względu na fakt, iż nauka rozwiązuje wszystkie problemy czysto mechanicznie i dlatego jej zadanie jest zadaniem nieskończonym, podczas gdy „to, co stwarza sztuka, jest możliwe jedynie i wyłącznie dzięki geniuszowi, w każdym bowiem zadaniu, jakie wypełniła sztuka, pogodzona zostaje nieskończona sprzeczność”. W ten sposób geniusz „rozwiązuje sprzeczność, która ma charakter absolutny i nie może być rozwiązana w żaden inny sposób”⁶⁷. W wykładach z *Filozofii objawienia* Schelling powtarza tę myśl, kiedy pisze, iż wszelka wiedza jest „oparta na konieczności”.

Posuwanie się naprzód w nauce polega na tym, że wątpliwości nigdy nie ustają, lecz zawsze narastają; a zatem tylko to jest prawdziwym końcem wiedzy, co kładzie kres wszelkiemu powątpiewaniu i tymczasowości przejścia⁶⁸.

Tym zaś jest wiara, czyli Chrystus jako kres i cel procesu stworzenia i objawienia się Boga, a zarazem jako najwyższa i absolutna faktyczność, która ponownie zwraca całą rzeczywistość przyczynowości wolności, czyli Duchowi.

Wszystko to implikuje jednakże rzeczywisty początek i rzeczywisty koniec procesu, który oparty został na schemacie teogonii, nie zaś na panlogicznym, racjonalistycznym, pojęciowym schemacie heglowskim. Z tego punktu widzenia ostatni termin Schellingiańskiego systemu pociąga za sobą rzeczywiste zbawienie i wyzwolenie od stawiania się, cechującego empiryczną egzystencję. Jest to rozwiązanie, które jeszcze na etapie filozofii transcendentnej nosiło wszelkie znamiona utopii. Pojednanie sprzeczności właściwych dla historii poprzez sztukę bywa określane mianem utopii estetycznej. Pojednanie, które przynosi ze sobą Duch, to znaczy trzecia epoka, przeczuwana i przepowiedana Przyszłość, nie powinno już jednakże być rozważane w kategoriach ta-

⁶⁶ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, s. 361.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 362–363.

⁶⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 16.

kiej czysto postulowanej i nieprawdziwej rzeczywistości. Przeciwnie, ta epoka, co niejednokrotnie podkreśla Schelling, w zasadzie już jest, ponieważ „między [...] naturą boskości rozwiniętą w trzech osobach nie ma żadnego następstwa czasowego”⁶⁹, co oznacza, iż Bóg w każdym momencie jest jednym Bogiem, Syn jest w Ojcu, Duch zaś pochodzi od Ojca i od Syna i zakłada z góry jedno i drugie pojęcie etc. Mówiąc zaś innymi słowami, epoka ta pojawia się wszędzie tam, gdzie następuje przejście od mitologii do objawienia, od konieczności do królestwa wolności, do kantowskiego państwa wolnych duchów, w którym rządzi nie przyrodnicza determinacja, ale przyczynowość wolności.

Objawienie jest celem i kresem całego procesu, lecz nie byłoby możliwe bez uprzedniego wobec niego stworzenia. Inaczej mówiąc, mitologia i objawienie albo stworzenie i objawienie wzajemnie się warunkują. Jednocześnie zaś powinny być rozważane wobec siebie paralelnie, podobnie jak świat natury i świat duchów. Dlatego też Schelling pisze:

Akt objawienia jest zatem tylko powtarzającym się na wyższym poziomie, spętogowanym aktem stworzenia. To, co zawierało się w akcie stworzenia, będzie zawierać się również w tym drugim akcie, ale wystąpi jeszcze wyraziściej i w większym stopniu poprzez osobę⁷⁰.

Jest to bardzo zbliżone do poglądu, iż duch, podobnie jak człowiek, stanowi jedność ciała, duszy i ducha, z tym że jedność ta jest podporządkowana temu, co duchowe⁷¹, czyli występuje niejako w innej, wyższej potencji. W ten sposób ujawnia się postępująca spirytualizacja rzeczywistości cielesnej, założona skądinąd już u samych źródeł procesu stwórczego. Jak zauważa Schelling w dialogu *Clara*, w którym, jak wspominałam o tym wyżej, przedstawione zostały założenia trzeciej, nienapisanej księgi *Weltalter*, dotyczącej Przyszłości:

Czyż nie jest to skomplikowane, że zarówno to, co wewnętrzne, jak też to, co zewnętrzne, wystarcza nam samo i tylko nieliczni są zdolni zjednoczyć w sobie obydwa [te części]. U podstaw istnieje przecież jedno i to samo życie w różnorodnych

⁶⁹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 284.

⁷⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 11.

⁷¹ E. Bréhier, *op. cit.*, s. 242.

formach. [...] poprzez własną winę ludzi obydwie [one] zostały rozdzielone [...] Ale czy obydwie one nigdy już nie będą znowu razem? Czy są oddzielone na wieczność? Czy nie przyjdzie czas, kiedy to, co wewnętrzne, całe wcieli się w to, co zewnętrzne, to, co zewnętrzne, w pełni przemieni się w to, co wewnętrzne, obydwie zaś razem będą przedstawiały niezniszczalne życie?⁷²

Oznacza to, iż w trzeciej epoce, w Przyszłości całe stworzenie musi zostać poddane duchowi. W ten sposób nie zmienia się zasada procesu stwórczego, którą jest indyferencja wiedzy i bytu, tego, co idealne, i tego, co realne w absolutie, jednakże przywrócona zostaje właściwa hierarchia tych elementów, to znaczy w stworzonym bycie, który zakłada ich jedność, punkt ciężkości pada na to, co duchowe.

Trzeba tutaj jeszcze raz przywołać figurę początku i zasady całego systemu. Jest to, jak pisałam wcześniej, absolut, jednakże wyróżniłam w nim dwa principia – materialne i idealne, stwórcze i objawicielskie. Principium stwórczym jest Mądrość, pierwotna indyferencja, principium objawicielskim zaś jest Słowo, kojarzone z drugim terminem trynitologicznej dialektyki, czyli z Synem. Zasada hyletyczna pomimo właściwej sobie intelligibilności i istnienia niejako na równi z absolutem zakłada w dalszej perspektywie element zmieszania, chaosu i stawania się, związany ze wszystkim, co zawiera domieszkę empirii. Zasada idealna zaś jest odwieczna i nie można pomyśleć jej sobie jako stającej się. Jest to zarazem to, co najbardziej wewnętrzne i pierwotne, źródłowa czystość i boskość, wola, która niczego nie chce i trwa nieporuszona w wieczności. To ten właśnie początek jest przypomniany w Słowie, które wyłania się z „alchemii natury”. Jest także afirmowany za sprawą drugiej osoby trynitologicznej dialektyki, czyli Syna. Dla Schellinga to Syn „stanowi jedno z początkiem”⁷³, a poprzez jego zrodzenie jest dany pierwszy rzeczywisty początek. To Syn jako Teraźniejszość oddziela Przeszłość od Przyszłości. To za jego sprawą „Ojcowska siła [...] zostaje przemieniona w Ojca jako podsta-

⁷² F.W.J. Schelling, *Entwurf zur Fortsetzung des Gesprächs „Clara“*. *Der Frühling*, [w:] idem, *Ausgewählte Schriften*, s. 209. Zob. także idem, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch*, hrsg. von M. Schröter, Leibniz Verlag München bisher R. Oldenbourg Verlag, [München] 1948, s. 130–131 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

⁷³ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 289.

wę istnienia Syna, w byt jako przeszłość”⁷⁴ i za jego sprawą zamknięty w wieczności czas może zostać wypowiedziany i objawiony, „kiedy principia, które w sobie koegzystowały albo były simultaniczne jako potencje bytu, występują jako epoki”⁷⁵.

W ten sposób zostaje odnaleziony prawdziwy początek, czyli, jak pisze Schelling, „także początek czasu”, który pojawia się wraz z osobą Syna, a więc w Teraźniejszości. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o ideę tzw. czasu wewnętrznego, zgodnie z którą czas jako taki jest wieczny, Teraźniejszość zaś stanowi swego rodzaju punkt centralny, dzięki któremu Przeszłość staje się Przeszłością, Przyszłość staje się Przyszłością. Epoki te nie mają zatem bynajmniej charakteru absolutnego, lecz zależą właśnie od owego centrum, które w związku z tym powinno być traktowane jako „akt pretemporalny” (*ein vorzeitlicher Akt*). Oznacza to jednak także, iż rzeczywisty początek zarówno czasu, jak też świata jest wieczny. Schelling ujmuje to w stwierdzeniu, iż „nie może on przestać być początkiem”:

W każdym mgnieniu oka zostaje zrodzony Syn boży, poprzez którego wieczność otwiera się i wyraża w czasie; to zrodzenie nie jest przejściowym [zrodzeniem], które stawszy się raz, skończyło się, lecz jest wiecznym i ciągle stającym się zrodzeniem⁷⁶.

Ten wieczny początek jako tożsamy z samą źródłową czystością i boskością nie podlega zatem ani stawianiu się, ani też żadnej formie mieszania. Jest to jednakże początek w sensie pojęciowym, dialektycznym, czyli po prostu jeden z terminów trynitologicznej dialektyki, który należy już do porządku objawienia wieńczącego proces reakcji. Ten, kto chciałby zrozumieć sam proces stwórczy, musi przyjąć także istnienie innego początku oraz innej zasady, jaka pozwoliłaby wy tłumaczyć stanie się rzeczywistości empirycznej. Stąd też Schelling mówi o Bogu, który „schodzi w głębie przyrody” i sam w pierwszej epoce manifestuje się jako przyroda. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż absolut

⁷⁴ J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg*, s. 182.

⁷⁵ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 289–290.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 290. W tej kwestii zob. także: „Ten początek [zrodzenie Syna] jest wiecznym początkiem, tzn. takim, który nigdy nie przestaje istnieć. Zawsze, w każdym momencie rodzi się Syn od nowa. [...] W tym sensie Bóg wiecznie ustanawia siebie jako Boga”. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg*, s. 67.

Schellinga jest określony jako indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne, wiedzy i bytu. W porządku pojęciowym zaś afirmuje się wyłącznie to, co idealne, formalne, to znaczy na przykład właśnie terminy trynitologicznej dialektyki systemu czasów. Sam proces stwórczy nie byłby jednak możliwy, jeśli uwzględniliby się wyłącznie te objawicielskie zasady. Dlatego też Schelling, o czym pisałam wyżej, włącza do swojej późnej filozofii pojęcie podstawy (*Grund*), czyli natury w Bogu, jaką bez większego błędu można utożsamiać na przykład z tym, co absolutnie realne z rozprawy *Philosophie und Religion* (1804).

Właściwy sens trynitologicznej dialektyki późnej filozofii ujawnia się dopiero w konfrontacji z owym bytem. Proces stworzenia dokonuje się bowiem niejako z wnętrza na zewnątrz, charakterystyczny jest dla niego ruch od ciemności w światło. Inaczej mówiąc, metodologia przyjęta przez Schellinga w *Epokach świata* zakłada konieczność rozświetlenia i uczynienia zrozumiałą pierwotnej „ciemnej”, mitycznej albo symbolicznej treści. To dopiero w kontekście owej najbardziej, jeśli wolno tak powiedzieć, fundamentalnej, konstytutywnej dla całej tej refleksji zasady staje się zrozumiała zarówno dialektyka mitologii i objawienia, jak też trynitologiczna dialektyka systemu czasów. Schelling wielokrotnie podkreśla, iż objawienie może się dokonać tylko względem poprzedzającej je mitologii, iż mitologia i warunkująca ją zasada muszą zostać w ludzkiej świadomości przewyciężone jako ślepe i poddane innej, wyższej, rozumnej zasadzie. Na przykład w *Filozofii objawienia* zauważa on, iż „przyroda nie jest niczym innym jak tylko sukcesywnie przewyciężonym chaosem, istotą z niego wydobytą [...]; w procesie tworzenia więc wyższa potencja ma zresztą zdecydowaną przewagę”⁷⁷. Oznacza to, iż przyroda jest tutaj pojmowana jako wstępny, treściowy aspekt procesu stwórczego, tworzywo albo materia, która musi zostać dopiero ukształtowana przez rozumną wolę, w czasach ostatecznych zaś stworzony byt ma być przeduchowiony i powrócić do Boga. To jednak nie mogłoby się dokonać, gdyby przyroda, rządząca nią prawa i procesy oraz świat materialny stanowiły ostateczną odpowiedź i punkt dojścia systemu wiedzy, który z założenia ma być zarazem „prawdziwym systemem świata”. Ten, kto

⁷⁷ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 2, s. 51.

chce skonstruować taki „prawdziwy system” musi zatem uwzględnić jednocześnie obydwie zasady oraz ich założoną już w samym absolutcie, dialektyczną relację. Proces stworzenia jest jednocześnie procesem objawienia się Boga poprzez Księgę świata. Przyroda stanowi tutaj niejako punkt wyjścia, zaś przeduchowanie stworzonego bytu punkt dojścia, jednakże wszystkie owe etapy, wszystkie eony kosmicznego czasu wracają ostatecznie do najbardziej źródłowej, absolutnej woli, mocą której cały ów proces w ogóle się rozpoczął, to znaczy do boskiej decyzji stwórczej i objawicielskiej zarazem.

Można by powiedzieć, iż koncepcja Schellinga jako pewna myślowa całość jest w pewnym sensie aż nazbyt metafizyczna, a poniekąd schematyczna. Mamy tutaj bowiem dość wyraźne nawiązanie do filozofii Arystotelesa oraz hierarchii kosmosu, jakiej filozof ten był rzecznikiem. W koncepcji *Weltalter* można wyróżnić rozmaite poziomy inteligibilności, jakich przykładem są potencje stwórcze, czyli *natura naturans* (natura niewidzialna i tworząca), następnie potencje objawicielskie, a więc Ojciec, Syn i Duch jako terminy trynitologicznej dialektyki, a wreszcie czysta boskość, czyli owa wolność, która stanowi substancję systemu czasów. Istnieje także materia postrzegana jako czysta potencjalność, pierwotny chaos, bezjakościowe tworzywo dzieła kreacji. Są to niejako rozmaite formy bytu, odznaczające się różnym stopniem doskonałości. Schelling zakłada już w samym absolutcie źródłową tożsamość wszystkich tych elementów w pierwotnej, niezróżnicowanej jedności. Jednakże sam proces stwórczy staje się możliwy dopiero w wyniku ich aktualizacji i tym samym wystąpienia w swojej własnej, specyficznej postaci jako kolejne momenty samej kreacji.

W tym sensie zaś początkiem stworzenia nie jest wcale to, co w absolutcie idealne i co trwa w wieczności, w źródłowej czystości jako „wola, która niczego nie chce”. Z samej takiej woli nie mógłby bowiem powstać świat. Boska decyzja stworzenia i objawienia się poprzez swoje dzieło implikuje nieuchronnie pewne zróżnicowanie w obrębie pierwotnej woli albo też, mówiąc bardziej precyzyjnie, wyjście poza nią. Schelling nawiązuje tutaj do koncepcji zarysowanej w rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku, z tym że uzupełnia ją elementami teozoficznymi, nieobecnymi w idealistycznym systemie tożsamości. Chodzi mi mianowicie o problem tzw. drugiego,

realnego absolutu, który w przywołanym wyżej tekście powodował rozbitcie intelligibilnej struktury najwyższego bytu, upadek w to, co nieabsolutne, słowem – kosmiczną katastrofę, w której wyniku powstał świat empiryczny. W *Epokach świata* koncepcja ta zostaje rozwinięta, lecz kluczową rolę odgrywa tutaj pominięta we wcześniejszej rozprawie natura, podstawa (*Grund*) istnienia Boga, „to, co w samym Bogu nie jest Nim Samym”⁷⁸.

W wyniku Boskiej decyzji rozpoczyna się proces stwórczy, który jest możliwy dzięki temu, iż w samym absolutcie dochodzi do głosu wola egzystencji, to, co absolutnie realne z rozprawy *Philosophie und Religion*. Schelling opisuje ten moment w historii bytu w takich oto słowach:

Któż bowiem potrafiłby dokładnie opisać poruszenia przyrody w ich prapoczątkach, kto potrafi odsłonić to tajemne miejsce narodzin istoty? Tyle wszakże da się pojąć, że każda natura w stanie pierwotnej wewnętrzności nie jest już niczym innym jak tylko cichym zamyśleniem nad sobą [...]; wchodzeniem w siebie, szukaniem siebie i znajdowaniem siebie [...] i budzi chęć posiadania siebie i poznawania siebie z zewnątrz, która to chęć przyjmuje wolę, a ta jest początkiem egzystencji. Ta wola jest tylko przyjmowana, nie zrodzona, bowiem w czystej istocie nie ma zapładniającej, na zewnątrz sprawczej siły. Ta zatem druga wola, która jest wolą egzystencji, płodzi samą siebie, dlatego należy ją nazwać wieczną wolą. [...] Wszelki początek pochodzi dopiero z drugiej woli, która, ponieważ pierwsza nie może jej wyprzedzać realnie, musi być w swoim rodzaju równie absolutna jak wola, która niczego nie chce⁷⁹.

Widać tutaj bardzo wyraźnie, iż dla Schellinga zasada realna jest równie odwieczna i równie absolutna albo intelligibilna, jak zasada idealna. Fakt ten był przez filozofa podkreślany już w rozprawie z 1804 roku, o czym wspominałam w rozdziale III niniejszej pracy, powołując się na interpretację Barbary Loer. W każdym razie rzeczywisty początek stworzenia staje się możliwy tylko dzięki wyjściu poza czysto idealne principium, dzięki aktualizacji sił procesu przyrodniczego, źródłowo obecnych w absolutcie jako potencje, to znaczy możliwości. Co prawda w filozofii *Weltalter* przejście do świata empirycznego nie ma już tak jednoznacznie katastrofalnego charakteru, jak w owej pier-

⁷⁸ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 60.

⁷⁹ F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga*, s. 230.

wotnej, wyjściowej koncepcji. Jednakże tak czy inaczej wiąże się ono z jakimś rodzajem rozbicia źródłowej jedności i włączenia mocy przynależnych do podstawy, natury w Bogu, czyli tego, co w Bogu nie jest z nim tożsame.

Stworzenie staje się możliwe dzięki temu, iż Bóg „schodzi w głębie przyrody”. Do głosu dochodzą zatem siły bytotwórcze, które są także określone jako potencje, część niewidzialnej i tworzącej przyrody, czyli *natura naturans*. Po pierwsze zatem, wiecznej woli, które jest „nieskończoną emanacją i afirmacją samej siebie”, przeciwstawia się siła „ograniczająca, ściągająca i negująca”⁸⁰, czyli gniew, siła kontrakcji jako prymarna moc stwórcza. Jest to egoizm, bez którego nie można sobie w ogóle pomyśleć jakiegokolwiek stworzenia. Schelling inspirował się tutaj częściowo teozofią Böhme⁸¹, częściowo zaś za-

⁸⁰ *Ibidem*, s. 231.

⁸¹ W literaturze przedmiotu wskazuje się także na fakt, iż pośrednim źródłem teorii kontrakcji mogły być teksty kabalistyczne, jakkolwiek wśród badaczy i interpretatorów nie ma zgodności co do tego, na ile wpływ ten jest świadomy i jakich konkretnie elementów dotyczy, na ile zaś może to być zbieżność poniekąd przypadkowa. Na przykład Habermas uważa, iż „Schelling nawiązywał do przekazów apokryficznych [...] – do tradycji mistyki żydowskiej i protestanckiej”, to jest do księgi *Zohar* oraz mistyki Izaaka Lurii, „kabalisty z Safedu”, i do mistyki Boehme, „który w swojej nauce o »duchach źródłowych« odkrył raz jeszcze świat *sephiroth*, boskich przymiotów”. J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu*, s. 244–245. Z kolei Józef Piórczyński zauważa, iż w koncepcji podstawy, natury w Bogu „Schelling skojarzył ze sobą i przemodelował zarazem rozwiązania böhmowskie i luriańskie”, chociaż „konsekwencjami teorii kontrakcji wychodzi daleko zarówno poza kabałę, jak i poza teozofię Böhme”. J. Piórczyński, *op. cit.*, s. 33–34. W ogóle problematyczna jest także kwestia bezpośredniego wpływu kabały na teozofię Böhme pomimo licznych zbieżności w przyjętych w tych koncepcjach rozwiązaniach teoretycznych. Na przykład Józef Piórczyński pisze: „Nie wiadomo [...], czy Böhmego znajomość kabały miała charakter bezpośredni; jego teksty nie dostarczają w tym względzie żadnych rozstrzygających argumentów. [...] Jest wielce prawdopodobne, że Böhme przyswoił sobie te elementy teorii kabalistycznych, które stanowiły obiegowy składnik wiedzy ludzi zajmujących się mistyką i alchemią”. *Ibidem*, s. 302. Uwagę tę można by – jak sądzę – odnieść pośrednio także do Schellinga, jakkolwiek trzeba zauważyć, iż wielu badaczy zaznacza tutaj ważność terminologii mistycznej i teozoficznej, „podkreślanej przez Kabałę żydowską i chrześcijańską i przez mistykę reńską w osobie Mistra Eckharta”, która jednakże zostaje ostatecznie dogłębnie przekształcona w duchu późnej (pozytywnej) filozofii. M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 192–193.

pewne filozofią presokratejską, a konkretnie nauką Empedoklesa o Sfajrosie i Kosmosie. Wyróżnia on bowiem, podobnie jak ten grecki mędrzec, dwie zasady, czyli miłość i gniew albo właśnie egoizm; z których to gniew jest pierwotną i właściwą siłą stwórczą, miłość zaś zachowuje wytworzone byty w istnieniu. Principia te wzajemnie się warunkują i dają się pomyśleć tylko w takim współdziałaniu. Gniew jako dążność ściągająca, dążąca ku sobie jest najbardziej bliski samej podstawie jako takiej. Odpowiada on bowiem za to, co w bycie stanowi o jego – jeśli wolno tak powiedzieć – „być albo nie być”. Jest to po prostu fundament niezbędny do tego, aby w ogóle cokolwiek mogło powstać i dało się pomyśleć jako rzeczywiście istniejące, nie zaś jako pozór, odbicie albo fikcja. Jednakże nadmiar tej siły prowadziłby w efekcie do zniszczenia i zatury wszystkiego tego, co powstało. Jak pisze Schelling:

Owa siła egoizmu w Bogu byłaby dla stworzenia ogniem wszystko trawiącym i unicestwiającym [...], który niczego by nie ścierpiał, gdyby mu miłość nie wzbraniała, śmiertelnym skurczem chłodu w naszym układzie planetarnym, gdyby odebrać mu słońce⁸².

Jest to zatem owa „kontrakcja, która jest wykonana z twardego materiału”, o czym wspomina Habermas, albo też twarda okrywa, która zamyka kwiat i owoce i bez której nie mogłyby one zaistnieć⁸³ etc. Działanie tej siły jest *conditio sine qua non* powstania jakiegokolwiek bytu, lecz musi być ona łagodzona przez miłość, jeśli byt ten ma dalej istnieć. Sam egoizm prowadziłby bowiem tylko i wyłącznie do „zamrożenia” wszystkiego, do ściągnięcia wszystkich elementów w jakiś jeden punkt, gdzie pozostawałyby one ściśnięte i całkowicie nierozróżnialne.

Wszystko to nie zmienia jednak faktu, iż „siła kontrakcji jest rzeczywiście działającym początkiem wszystkich rzeczy”⁸⁴. Zgodnie z koncepcją przyjętą przez Schellinga w *Weltalter* u źródeł rzeczywi-

⁸² F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga*, s. 232.

⁸³ Por.: „Kto nie uznaje priorytetu realizmu, ten chce rozwoju bez poprzedzającej go inwolucji; chce on owocu i kwiatu, który się z niego wyłania bez surowej okrywy, która je zamyka”. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 261.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 262.

stości tkwi spór i konflikt, który jest odwieczny. Odnajdujemy go we wszystkich „początkach natury”, co oznacza, iż jest on starszy niż świat, jest bowiem równie stary jak najstarsza z istot⁸⁵. Jest to bardzo interesujący element w myśli Schellinga, który uzasadnia zainteresowanie, jakie niejednokrotnie wzbudzał on wśród filozofów o orientacji materialistycznej, i to nawet jeśli miało ono charakter w dużej mierze polemiczny⁸⁶. W *Epokach świata* można znaleźć fragmenty, które przypominają wręcz krytykę świadomości religijnej przeprowadzoną przez takich myślicieli, jak Marks albo Feuerbach. Krytykując humanistyczny idealizm swojej epoki, Schelling pisze na przykład, iż człowiek niejako stwarza sobie Boga na swój obraz i podobieństwo. W ten sposób idealista neguje ową ciemną, stwórczą siłę, która jest właściwym początkiem i pierwszą przyczyną wszelkiej egzystencji, to zna-

⁸⁵ *Ibidem*. Zob. także: „Usunięcie sprzeczności równa się likwidacji życia”. J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg*, s. 89.

⁸⁶ Oczywiście nie chcę tutaj bronić poglądu, iż Schelling nie jest idealistą, ponieważ byłby to pogląd nieprawdziwy, a ponadto sprzeczny z całą przyjętą przeze mnie interpretacją jego filozofii. Schelling nie jest materialistą o tyle, o ile nie głosi prymatu zasady materialnej nad duchową i także w obrębie samych założeń przynajmniej ostatecznie wyższość temu, co idealne. Jednakże jego ujęcie problemu zasady materialnej (natury w Bogu) nosi na sobie pewne (czy rzeczywiście czysto zewnętrzne?) znamiona dialektycznej koncepcji materii, i to nawet jeśli bezpośrednio ma ona swoje źródła w teozofii Böhmego i romantycznym przyrodoznawstwie. W ogóle podkreślanie roli czynnika materialnego i obiektywnej rzeczywistości (pojęcie *Daß*), niesprowadzalnej ostatecznie do czegoś innego, jest bardzo znamienne dla tej myśli. Oznacza to, że idealizm uprawiany przez Schellinga ma charakter w najwyższym stopniu obiektywny i jest przeciwieństwem koncepcji typu berkeleyowskiego. Stąd też nawiązuje doń wielu autorów o różnorodnych orientacjach światopoglądowych, nawet jeśli robią to w sposób polemiczny, interpretacyjny i pośredni – to znaczy niekoniecznie stają się od razu rzecznikami koncepcji, które *explicite* przedstawił on w *Weltalter*. Wystarczy wymienić tutaj chociażby takie nazwiska, jak Habermas (który zresztą właśnie o Schellingu napisał pracę doktorską), Sandkühler, Marquard czy – ostatnio – Žižek. W podobny sposób wypowiada się na ten temat na przykład Harald Holz, uznając, iż ważność problematyki filozofii przyrody u Schellinga (którą osadza on w kontekście całościowego ujęcia Kanta z *Krytyki władzy sądu*) czyni go wręcz „ideowo-historycznym przodkiem Marksa” z punktu widzenia zwolenników materializmu. H. Holz, *Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling*, s. 62–63. Podobnego poglądu broni na przykład także M. Frank, *Tożsamość i podmiotowość*, [w:] idem, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, s. 80.

czy „przewycięzione, ale nie unicestwione barbarzyńskie principium, które jest właściwą podstawą wszelkiej wielkości”⁸⁷.

Wydaje się, iż myśl tę należy rozważać w kontekście wcześniejszych tekstów Schellinga, na przykład wykładów z *Filozofii sztuki*, a konkretnie tych fragmentów, w których zauważał, iż ogląd absolutu jako chaosu jest pierwotny i poprzedza ogląd absolutu jako najwyższej formy. Zarówno w *Filozofii sztuki*, jak też w tekście *Weltalter* filozof wyjaśnia proces stwórczy odwołując się do schematu teogonii. Stwierdza, iż „doskonałe obrazy bogów pojawiły się dopiero później, po wyparciu wszystkiego, co jest zupełnie pozbawione formy, ciemne, olbrzymie”, z czego wynika, że „wspólną zarodzią bogów i ludzi jest absolutny chaos nocy, ciemności”⁸⁸. Podobny sposób rozumowania zostaje powtórzony w *Epokach świata*, gdzie czytamy na przykład:

W pierwszej rzeczywistości istnieje irracjonalne, przeciwstawiające się wyjaśnieniu, a także przeciwne kreacji principium, które jest właściwą siłą w Bogu: tak jak najwyższą powagą tragedii są Siła i Przemoc, sługi Zeusa, które przykuły do otoczonych szumem morza skał kochającego ludzi Prometeusza⁸⁹.

Wszystkie te fragmenty dość niedwuznacznie wskazują na intencję, która przyświecała Schellingowi, kiedy próbował przedstawić właściwy początek procesu kreacji. Wątek ten powraca zresztą w niezliczonych miejscach *Epok świata*, gdzie bardzo wyraźnie podkreśla się, iż u źródeł rzeczywistości leży siła kontrakcji, kojarzona z epoką Ojca i odpowiedzialna za ukonstytuowanie się bytu. Z tego punktu widzenia Schelling może rzeczywiście krytykować sentymentalny idealizm, który – jako prawdziwy „bunt kwiatu przeciwko korzeniom” – chciałby zawłaszczyć i uznać za słuszny aktualnie istniejący byt, rzeczywistość drugiej epoki, ale jednocześnie odrzucić ową tragiczną, jak powiedziałby pewnie Nietzsche, źródłową wiedzę, która poprzedza filozoficzny optymizm racjonalnej dialektyki. Schelling zaś jako filozof dąży do uzyskania wglądu w całokształt procesów bytotwórczych, nie pozbywając się tego, co nie mieściłoby się w racjonalistycznym, pojęciowym paradygmacie Hegla. Dlatego też wskazuje on na trwającą

⁸⁷ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 263.

⁸⁸ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 58.

⁸⁹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 264.

u źródeł bytu dialektykę egoizmu (gniewu, kontrakcji) i miłości jako na zasadę samej rzeczywistości empirycznej, najbardziej pierwotny spór, jaki jest konstytutywny dla całego bytu.

Wiedza, jaką Schelling przedkłada swoim czytelnikom, ma jednakże w związku z tym nieco dwuznaczny z czysto filozoficznego punktu widzenia charakter. Wszystkie owe bytowe procesy zostają bowiem przedstawione właśnie, jak zauważa Maeschalck, „częściowo w porządku obrazowym, częściowo w porządku pojęciowym”, to znaczy językiem na poły metaforycznym, właściwym dla filozofii opowiadającej, dla filozoficznej epopei. Co więcej, te „obrazowe” terminy nie są wcale ostatecznie rozwinięte w kategorii jakiejś racjonalnej dialektyki, lecz same odgrywają rolę pojęć tej refleksji, co podkreśla na przykład Habermas, zwracając uwagę na zdanie zaczerpnięte z tekstu Schellinga, w którym jest powiedziane, iż określenia obydwóch zasad to „ludzkie wyrazy dla takich abstrakcji, jak to, co idealne, i to, co realne”⁹⁰. Przyjęte tutaj zostaje rozumowanie oparte na schemacie opozycji. Habermas wyróżnia cztery obszary takich przeciwieństw, dzięki którym zostają wydobyte na jaw „specyficzne struktury relacji życiowych”. Są to mianowicie: 1) podstawa (*Basis*) i egzystencja (*Existenz*); 2) egoizm (*Egoität*) i miłość (*Liebe*); 3) ciemność (*Finsternis*) i światło (*Licht*); 4) dążenie (*Spannung*) i rozwiązanie (*Lösung*) albo, w innej wersji, tęsknota (*Sehnsucht*) i intelekt (*Verstand*)⁹¹. We wszystkich tych opozycjach zostaje przynajmniej wstępnie zarysowany schemat dialektyki późnej filozofii, która zakłada postępujące rozświetlanie pierwotnej, ślepej głębi, a także stopniową aktualizację tego, co w absolicie tkwi na zasadzie czystej potencjalności, a więc również przejście od wewnętrżności do jakiegoś obiektywnie istniejącego bytu.

Wszystkie te na poły obrazowe określenia powinny być w zasadzie rozpatrywane łącznie, gdyż tylko w ten sposób dają one przybliżone wyobrażenie o tym, jak Schelling postrzega relacje w obrębie samej źródłowości. Jest to zresztą zapewne słabość tej refleksji, jeśli za warunek poprawności przyjmuje się paradygmat heglowski, zgodnie

⁹⁰ J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte*, s. 254.

⁹¹ *Ibidem*, s. 256 i n.

z którym wszystkie pojęcia muszą być jednoznaczne i dobrze zdefiniowane. Schelling nie wychodzi tutaj w gruncie rzeczy poza sposób myślenia znamienne dla filozofii presokratejskiej. Terminologia, jaką stosuje, została przynajmniej częściowo zaczerpnięta z dyskursu teozoficznego, to znaczy z mistycznych pism Böhme, które cechują metaforyczność, obrazowość i dwuznaczność, słowem – pierwiastek naracyjny i niedialektyczny, niemieszczący się w ramach refleksji czysto konceptualnej. Jest to znamienne zwłaszcza dla początkowych części pierwszej księgi *Weltalter*, gdzie rozważa się problem podstawy, natury w Bogu, tworzywa dzieła kreacji.

Już sam fakt, iż filozof bardzo jednoznacznie sugeruje, że mamy tutaj do czynienia z czymś niejako z założenia przeciwnym rozumowi, z „głębką nocą” albo ze ślepą głębią, plasuje nowy system Schellinga w nieco innym kontekście interpretacyjnym niż czysto pojęciowa teoria wiedzy typu fichteńskiego. Podstawa jest czymś ślepym i bezrozumnym, nie jest to w ogóle żadne pojęcie filozoficzne, lecz raczej źródłowa treść, która musi być stopniowo rozświetlona, co staje się możliwe dzięki zrodzeniu Słowa. Schellingiańska dialektyka, co trzeba bardzo wyraźnie podkreślić, nie ma charakteru pojęciowego, jakkolwiek przyjmuje się tutaj dialektyczną relację zasad, na przykład substancjalnej wolności i natury albo tego, co idealne, i tego, co realne w absolicie. Schelling nie dedukuje swojego systemu z jakiejś zasady i jest to pierwsza, zasadnicza różnica wobec filozofii transcendentnej, a częściowo także filozofii tożsamości. Zakłada on źródłową tożsamość tego, co idealne, i tego, co realne w absolicie, lecz przejście od woli, która niczego nie chce, do decyzji inicjującej proces stwórczy, to znaczy do woli egzystencji, nie dokonuje się wcale z logiczną koniecznością. Inaczej mówiąc, nie jest to wynikanie z siebie kolejnych ogniw systemu wiedzy, lecz całkowicie wolny i w żaden sposób nie zdeterminowany akt, za którego sprawą boskość postanawia objawić się poprzez swoje dzieło, poprzez Księgę świata. Stąd też na przykład w *Filozofii objawienia*, przedstawiając wstępne założenia metodologiczne i ontologiczne swojej późnej filozofii Schelling domaga się dla refleksji prawa do pozostania systemem wolności. Refleksja musi „wszelki byt ustanowić dla siebie jako coś przyszłego”, musi patrzeć z punktu widzenia jakiegoś początku i zasady, która jest poza

i ponad wszelkim bytem po to, aby zachować „swobodę w stosunku do przyszłego bytu” i uchronić się „przed ślepyim przejściem w byt”⁹². Jest to najdoskonalej zgodne z koncepcją źródłowości przedstawioną w początkowych fragmentach *Weltalter*. Jednocześnie – na co warto zwrócić uwagę – mamy tutaj do czynienia z niejako programowym przeciwieństwem Hegłowskiej logiki pojęcia, jakiej główną i podstawową zasadą jest właśnie logiczna konieczność, na mocy której kolejne terminy albo określenia wynikają z siebie w sposób całkowicie przewidywalny i zarazem nieuchronny⁹³.

Metodologia zaproponowana przez Schellinga ma dogłębnie odmienny charakter. Przede wszystkim zatem przyjmuje on w samym absolutcie źródłową tożsamość tego, co idealne, i tego, co realne, wolności i natury, intelligibilnej zasady oraz tworzywa procesu kreacji. Są to dwie równoważne formy albo postaci absolutu, które nie są dedukowane jako kolejne ogniwa systemu, chociaż ich obustronna dialektyczna relacja stanowi właściwą przyczynę i zasadę procesu stwórczego. Oznacza to, iż nie możemy w sposób jednoznaczny i niesprzeczny logicznie odtworzyć owych początków bytu i pomyśleć ich sobie jako uporządkowanego systemu, w jakim wszystkie kolejne terminy zajmują właściwe sobie miejsca. Musimy poniekąd poprzestać na takim na poły metaforycznym, a w związku z tym do pewnego stopnia przybliżonym wyobrażeniu, w którym nie wszystkie kategorie zostały w pełni i całkowicie przekształcone w filozofię. Jednakże nie zmienia to wcale faktu, iż ostateczny obraz, który się z tego tekstu wyłania, a także intencje Schellinga są względnie jasne. Trzeba zresztą bardzo wyraźnie zaznaczyć, iż co się tyczy rangi tej refleksji, a także jej głę-

⁹² F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, t. 1, s. 60.

⁹³ Por.: „Staraliśmy się pojąć to, co będzie, nie jako coś bezpośrednio koniecznego i ślepo przechodzącego w byt, ale jako [...] doskonałego ducha. [...] Jedyne doskonały duch [...] może [...] być nazwany Bogiem. Nie mogłaby być nazwana Bogiem ta pozbawiona życia substancja, zdolna być jedynie stosunkiem logicznym, ani też ta substancja, która jest zdolna do ruchu, ale rozwija się ze ślepa koniecznością, i która przez sukcesywną negację każdego określonego bytu występuje na koniec jako nicość; imię Boga należy się tylko temu, kto może powiedzieć: Będę, który będę, tzn. którym chcę być, o moim bycie nic wcześniej nie decyduje, nikt nie może z góry powiedzieć, czym będę – wszystko to zależy od mojej woli”. *Ibidem*, s. 96.

bi i wartości, nie ustępuje ona bynajmniej pod tym względem Heglowi pomimo przyjęcia innej metodologii i włączenia takich nierozwiązywalnych w sposób czysto dyskursywny kategorii. Co więcej, trzeba także wziąć pod uwagę, iż taki poniekąd przedfilozoficzny i symboliczny sposób rozumowania jest przez Schellinga przyjęty w zasadzie wyłącznie w pierwszej części pierwszej księgi *Weltalter*, co oznacza, iż nie obejmuje on trynitologicznej dialektyki systemu czasów, jaka stanowi treść drugiej części owej księgi. Kategorie Schellingiańskiego systemu czasów wpisują się bowiem raczej dość jednoznacznie w racjonalistyczny paradygmat myślowy i stają się ostatecznie podstawą późnej refleksji, to znaczy filozofii objawienia, w której teozoficzna, ciemna treść została już całkowicie poddana rozumowemu principium.

Zanim się to jednak stanie, musi zostać przezwyciężona zasada realna, czyli natura w Bogu, która jest tworzywem dzieła stworzenia. Jest to właśnie ów boski egoizm, który leży u podstaw wszelkiego bytu, wszystkiego, co istnieje, źródłowy chaos, ciemność albo, jak pisze Schelling, marząca tęsknota, „odczuwana przez wieczne Jedno tęsknota do zrodzenia siebie samego”⁹⁴. Chce ona zrodzić Boga, jest więc „wołą intelektu”, to znaczy wołą, która intuicyjnie przeczuwa intelekt. Jak pisze Schelling w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*:

Po wiecznym czynie samoobjawienia w świecie, jakim go obecnie widzimy, wszystko jest regułą, porządkiem i formą, ale u podstawy tkwi ciągle jeszcze nieuregulowanie, jakby gotowe ponownie się przebić, i wszędzie panuje wrażenie, że porządek i forma nie są pierwotniejsze, lecz że to raczej owo początkowe nieuregulowanie zostało doprowadzone do porządku. Jest ono w rzeczach niepojętą podstawą rzeczywistości, zawsze obecną resztą, czymś, z czym największy nawet wysiłek rozumu nie potrafi się uporać i co zawsze pozostaje u podstawy. Z tego czegoś bezrozumnego zrodził się intelekt we właściwym sensie. Bez tego pierwotnego mroku nie ma rzeczywistości stworzenia; ciemność jest nieuchronną częścią jej dziedzictwa⁹⁵.

W swojej interpretacji tego zagadnienia Habermas podkreśla, iż aktualnie istniejący byt jest zawsze wynikiem współgrania dwóch opo-

⁹⁴ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 60.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 60–61.

zycyjnych elementów, nicości i bytu, ograniczania (egoizmu) i rozprzestrzeniania się (miłości), słowem – „dialektyki nieba i ziemi”. Ten pierwszy, ciemny, irracjonalny element jest przez Schellinga traktowany jako zasada, co oznacza, iż jest on nieredukowalny do tego, co racjonalne, co zostało zresztą wyraźnie zaznaczone w cytowanym przeze mnie wyżej fragmencie. Głębia zostaje rozświetlona, byt jest ostatecznie przeduchowiony, lecz mroczny fundament, principium wszelkiego bytu – jako podstawa, bez której nic w ogóle nie mogłoby istnieć – pozostaje nienaruszalny. Miłość jako taka nie byłaby bowiem zdolna do utworzenia bytu, nie posiada ona niczego szczególnego, niczego, co ją wyróżnia i co pozwalałoby jej istnieć samej z siebie. To egoizm jest odpowiedzialny za to, iż coś w ogóle istnieje, a w tym sensie jest on także zasadą wszelkiej indywidualności, określoności, bytu, obiektywności. Jest podłożem, na którym rozprzestrzenia się miłość, a więc stanowi także principium wszelkiej aktualnie istniejącej rzeczywistości. To jest to „barbarzyńskie principium”, które Schelling nazywa podstawą wszelkiej wielkości⁹⁶. Słowem – jest to element niezbędny, jeśli chce się zrozumieć, że coś w ogóle jest, i jeśli coś w ogóle ma istnieć, element, który zostaje ostatecznie przewyciężony, lecz nigdy nie jest unicestwiony. Jak pisze Józef Piórczyński: „Gdyby [...] nie było ojcowskiej siły, nie byłoby materiału dla świata; gdyby zaś nie narodził się Syn, materiał ten musiałby pozostać tym, co nieuregulowane, chaotyczne, zmierzające ku pustce. Dzięki Synowi owa unicestwiająca siła przecząca otwiera się w czasowe istnienie świata widzialnego. [...] Ponieważ jednak [...] Syn jest wiecznym początkiem jako wiecznym przewyciężaniem siły Ojca, przeto stworzenie świata nie jest jednorazowym aktem, [...] lecz wiecznie dziejącym się stwarzaniem, bowiem pierwotna siła przeczenia działa ciągle i [...] musi [...] być stale pokonywana”⁹⁷.

Jest to zarazem także koło bytu, cykliczność potencji stwórczych, która stanowi „symbol irracjonalności w Bogu”. Jak zauważa Xavier Tilliette, „w 1811 [roku] chaotyczny aspekt prymitywnego życia boskiego tłumaczy się przez obraz wirującego Koła, wprawionego w ruch

⁹⁶ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 263.

⁹⁷ J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg*, s. 85.

przez uwolnione nagle w Bogu potencji. Ten cyrkularny, nierzeczywisty [*hallucinant*] ruch osiąga swój koniec na »zdumiewającej drodze« spekulacji trynitologicznej⁹⁸. Jest to zatem przejście „z ciemności w światło”, proces, którego początkiem jest bytotwórczy ruch rotacyjny (ruch po kole)⁹⁹, lecz jego koniec przebiega w sposób, jeśli wolno tak powiedzieć, prostoliniowy, racjonalny i dialektyczny. Trzy potencje stwórcze, które konstytuują źródłowość, to znaczy „koło bytu”, przekształcają się ostatecznie w potencje objawicielskie, w pojęcia trynitologicznej dialektyki, utożsamiane z kolejnymi osobami Trójcy. Są to właśnie owe „narodziny z mroku w światło”¹⁰⁰, o których pisze Schelling w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności*. Tęsknota zwraca się do intelektu, który jest

słowem owej tęsknoty, a wieczny Duch, który czuje to słowo w sobie [...], pobudzany miłością, którą sam jest, wypowiada to słowo i wówczas intelekt wspólnie z tęsknotą staje się twórczą i wszechmocną wolą i zaczyna tworzyć w początkowo nieuregulowanej naturze jako swoim żywiole lub narzędziu¹⁰¹.

Początkowo wytworzony zostaje szereg obrazów, w jakich wyraża się wewnętrznosc. W tych na poły dzikich i ślepych fantazjach, marzeniach i wizjach odbija się najbardziej właściwa istota samego wnętrza, pozbawionego świadomości siebie, lecz będącego wolą intelektu. Jest to „ślepa gra sił w marzeniu”, które tworzy wyobrażenia olbrzymie, cudowne i monstrialne¹⁰². Stopniowo dopiero obrazy te dochodzą do świadomości, a tym samym zostają także przewyciężone, czyniąc miejsce dla rozumu.

Tutaj właśnie, „na styku porządku widzenia i rozumienia”, rodzi się filozofia narracyjna, to znaczy opowieść, przez którą wypowiada się wola absolutna. Kategoria ta zatem niejako z założenia odnosi się

⁹⁸ X. Tilliette, *Schelling*, t. 1, s. 587.

⁹⁹ Na temat ruchu rotacyjnego jako początku wszelkiego bytu zob. F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 250–251. Por. także idem, *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, [w:] *Filozofia sztuki*, s. 588–589, oraz *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 99–102.

¹⁰⁰ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 61.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 62.

¹⁰² F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 252–253.

do dialektycznej relacji tego, co idealne, i tego, co realne w samym absolutie. Filozofia narracyjna jako opowieść woli-potencji, które wypowiadają się poprzez Księgę świata, odwołuje się dość ewidentnie do dzieła stworzenia, do procesu kreacji. Nie chodzi tutaj o dedukcję systemu w porządku czysto pojęciowym, lecz o wypowiedź o charakterze filozoficznym, jednakże dotyczącą konkretnych, następujących po sobie faktów, jakie składają się na dzieje bytu, począwszy od tego, co najpierwotniejsze i najbardziej źródłowe. Nie jest to jednak wcale jakaś historia pozytywna ani naturalna, ani nawet mityczna, jaką konstytuują wydarzenia rozgrywające się w czasie, i to pomimo przyjętej przez Schellinga narracyjnej struktury dzieła. Wydarzenia, jakie filozof przedstawia i eksponuje, pochodzą bowiem z porządku metafizycznego, jakkolwiek zostały opowiedziane językiem na poły poetyckim i symbolicznym. Inaczej mówiąc, fakty, które składają się na tę narrację, nie dotyczą ani tego, co empiryczne, ani też tego, co stworzone, aktualnie istniejące etc. W swojej opowieści Schelling przedstawia raczej strukturę samego bytu, a więc to, co leży u podłoża stworzonej rzeczywistości, co ją poprzedza i warunkuje oraz bez czego w ogóle nie mogłaby ona zaistnieć, jakkolwiek nie czyni tego językiem czysto pojęciowym. W związku z tym filozofia ta ma nieco dwuznaczny i niejasny charakter, ponieważ z jednej strony przedstawia zagadnienia najbardziej uniwersalne, z drugiej strony zaś czyni to w sposób bardzo – jeśli wolno tak powiedzieć – konkretny i obrazowy, przez co uzasadnione wydają się porównania z myślą przedsokratejską. Właściwym punktem odniesienia jest tutaj bowiem nie abstrakcyjne pojęcie, ale rzeczywistość, w której istnienie się nie powątpiewa i która została stworzona przez Boga, prawdziwego bohatera tej opowieści. Jest to zatem pewna odmiana realizmu i kreacjonizmu zarazem, która oddala Schellinga od Heglowskiego panlogizmu i racjonalistycznego uniwersalizmu.

Można by powiedzieć, iż filozof poszukuje tutaj drogi, która pozwoliłaby mu wyjść poza – jak ujął to Jankélévitch – „nędzne abstrakcje” nauki w celu odzyskania na poły gnostyckiej i mistycznej prawdy totalności. Chodzi o to, aby zrozumieć proces kreacji i objawiania się Boga poprzez świat, począwszy od tego najbardziej źródłowego aktu, jakim jest boska wolna decyzja stwórcza. Filozofia narracyjna nie

odwołuje się wyłącznie do tego, co w absolicie idealne, ponieważ to, co idealne, jako takie nie pozwoliłoby wyjść poza sam absolut ku jakiemś obiektywnie istniejącemu bytowi. Dialektyka filozofii opowiadającej zakłada przejście z wnętrza na zewnątrz, od tego, co tylko potencjalne, do jakiegoś aktualnie istniejącego bytu. To dlatego właśnie Schelling poszukuje w Bogu podstawy istnienia, chce bowiem znaleźć w absolicie uzasadnienie albo rację bytu całej faktycznej, skończonej rzeczywistości.

Inaczej mówiąc, dialektyka filozofii narracyjnej jest po prostu dialektyką procesu stwórczego, który jednakże trzeba rozumieć w kontekście trzeciej epoki, przeczuwanej i przepowiadanej Przyszłości, kiedy nastąpi pełne objawienie się Boga poprzez swoje dzieło. Maesschalck zwraca uwagę na fakt, iż punktem wyjścia dla interpretatora powinna być źródłowa tożsamość tego, co idealne, i tego, co realne, Boga i świata, słowem – najgłębsza i najbardziej właściwa jedność istoty boskiej albo praistoty (*Urwesen*) oraz wszystkich rzeczy w absolicie. Jest to „dialektyka podstawy”, czyli „problem podstawy poprzedzającej wszelką zasadę sprzeczności”¹⁰³. Maesschalck wyróżnia ponadto „dialektykę potencji i aktu”, w której zostaje przedstawione „dynamiczne wyjaśnienie procesu zrodzonego z podstawy”, oraz „dialektykę wolności i konieczności”, która jest „powiązaniem” obydwóch poprzednich kwestii, to znaczy „przejściem od symultaniczności pryncypiów do ich dynamicznej sukcesji, od źródłowej treści do wyjaśnienia [*de l'implicite à l'explicite*]”. W ten sposób rozwinięta zostaje formuła, która wyraża źródłową indyferencję tego, co idealne i tego, co realne w absolicie, w odniesieniu do procesu stwórczego, a którą Schelling ujął w zdanie $A=B$. „Tożsamość wytworzona wobec różnicy i poprzez nią jest wyrazem jej absolutnej wolności w trzech czasach, jako A, jako B i jako $A=B$ ”¹⁰⁴. Te trzy „momenty” dialektyki filozofii narracyjnej (podstawa, pochodzący z niej proces oraz ich powiązanie) mogą być teraz uzgodnione z trzema kolejnymi epokami systemu czasów (Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość), a w końcu także z trzema osobami Trójcy (Ojciec, Syn i Duch), która jest „osta-

¹⁰³ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 179–180.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 180.

tecznym wzorcem opracowania” tego zagadnienia, a zarazem punktem dojścia i zwieńczeniem żywego systemu.

„Ten ruch w trzech czasach albo według trzech zasad nie przestaje się powtarzać w podstawie (*Grund*), gdzie kształtuje czystą możliwość wszystkich rzeczy, »koło narodzin«. Wszakże ten dialektycznie ustalony obraz wirowania pryncypiów jest bardzo bogaty znaczeniowo, ponieważ pozwala odróżnić absolutną wolność w jej nienaruszalności [...], *Uebergottheit*, od jej mocy życia, od jej podstawy”¹⁰⁵. Jest to po prostu swoista praforma wszystkich rzeczy, całej rzeczywistości, która jest źródłowo obecna w absolutie, jaki stanowi indyferencję przeciwieństw, opozycyjnych terminów. Oznacza to, iż w najbardziej źródłowym sensie wszystkie byty tkwią w absolutie, gdzie stanowią jedność z samym Bogiem. Jak zauważa Maesschalck, „przychodzi tutaj z pomocą logika boskiej autoafirmacji, rozwinięta we wczesnej filozofii”¹⁰⁶. Owa jedność stającego się Boga, który wypowiada się poprzez Księgę świata, oraz Boga, który jest odwieczny, ujawnia się zarówno w absolutie, w źródłowej indyferencji, jak też w samym procesie stwórczym. Na przykład w obrazie dramatu dziejów z *Systemu idealizmu transcendentalnego* Schelling przyjmował, iż aktorzy tego dramatu są rozproszonymi częstkami, *disiecti membra* poety-ducha, co oznacza, iż nie są od niego niezależni, lecz stanowią z nim najbardziej integralną całość, będąc rzecznikami prawdy rozpisanej na role. Taka jedność jest już potencjalnie zawarta w tym, co źródłowe – jest to właśnie tożsamość tożsamości i różnicy, jedna i wielości albo ów Bóg, który jest wieloma Elohim, ale tylko jednym Jahwe, wieloma potencjami stwórczymi i jednym Bogiem, który od wieczności i na wieczność trwa w niezmaęonej czystości, w substancjalnej wolności.

Dialektyka potencji i aktu „odpowiada na obraz Zbawienia, przynieszonego przez Słowo, przez Światło, aby uwolnić principia ze zmieszania (nocy) podstawy”. Z kolei dialektyka konieczności i wolności „usiłuje w końcu dokładnie określić relację, jaką utrzymuje pierwotna wolność z procesem objawienia, przedstawionym jako dynamiczna jedność, konieczny związek trzech wyraźnych i solidarnych momen-

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

tów”¹⁰⁷. Inaczej mówiąc, w interpretacji Maesschalcka Schellingiańska metodologia oscyluje wokół problemu źródłowości (podstawy) oraz zasady postępującego rozświetlania pierwotnej głębi, przeduchowienia ciemnej, źródłowej treści. Jest to sposób, w jaki manifestuje się i objawia duch, wyraz jego najbardziej właściwej istoty. Jak pisze Maesschalck, „duch odrywa się zawsze od podstawy szaleństwa, nierozsądku, gdzie wszystko, co jest uporządkowane i wynalezione, pozostaje jeszcze w nabrzmieniu chaosu, w źródłowej materii, matrycy świata. Ta materia jest nieograniczoną możliwością, która nie przyjmie formy inaczej, jak tylko przez ograniczenie nadane przez ducha, który ją pokonuje i określa”¹⁰⁸. Jest to nie tylko pewne nawiązanie do klasycznej metafizyki Arystotelesa, którą Schelling się dość wyraźnie inspirował, co staje się dobrze widoczne zwłaszcza w późnej filozofii, ale co zostało zarysowane, jak pisałam o tym wyżej, już w końcowych częściach pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku. Widać tutaj bowiem także pewnego rodzaju związek z koncepcją „powszechnego oceanu poezji” z *Systemu idealizmu transcendentnego*, czyli tej „kulturowej” źródłowości, gdzie znajduje się mityczna i poetycka treść wszystkich dyskursów.

Problem ten można interpretować w kategoriach zbiorowej podświadomości, archetypów zbiorowej wyobraźni, które stanowią jeden z kluczowych wątków psychoanalizy Junga, o czym wspominałam w drugim rozdziale niniejszego tekstu. Przytoczę tutaj fragment, który pozwoli lepiej uchwycić ową – wydaje się, iż być może aż nazbyt trafną – analogię. Próbując scharakteryzować zagadnienie cofania się we wspomnieniach do okresu wczesnego dzieciństwa, postrzeganego jako prawdziwy „złoty wiek”, Jung zauważa, iż „człowiek, pogrążając się we wspomnieniach z dzieciństwa, znika z horyzontu realnego świata. Wydawałoby się, że w ten sposób wpada on w najgłębsze mroki, ale oto nagle wyłania się przed nim niespodziewanie wizja zaświatów. Postrzegane przez człowieka »misterium« to ów skarbiec praobrazów, to owa suma przyrodzonych form instynktowych. Tę *psyché* potencjalną określiłem mianem nieświadomości zbiorowej. Jeśli warstwa ta zo-

¹⁰⁷ *Ibidem*, s. 180–181.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. XXIII.

stanie ożywiona przez cofające się w regresji libido, wówczas powstaje możliwość zniszczenia lub odnowienia życia. Konsekwentna regresja oznacza sprzężenie zwrotne ze światem instynktów naturalnych przedstawiającym pramaterię także pod względem formalnym, czyli idealnym. Jeśli tę pramaterię zdoła uchwycić świadomość, wówczas przyczyni się ona do ożywienia i zaprowadzenia nowego ładu, jeśli zaś okaże się, że świadomość nie jest w stanie zasymilować wdzierających się treści nieświadomych, wówczas powstanie niebezpieczna sytuacja polegająca na tym, że treści owe zachowają swą formę pierwotną – chaotyczną i archaiczną – rozsadzając w ten sposób jedność świadomości”¹⁰⁹. Rzecz jasna Jungowi chodziło o analizę przyczyn rozszczepienia świadomości, to znaczy o problem z dziedziny psychologii albo psychoanalizy. Wydaje się jednakże, iż – z pewnymi zastrzeżeniami – można tę interpretację odnieść do Schellinga. Jest to uzasadnione, jeśli weźmie się pod uwagę ważność problematyki mitu oraz świadomości mitologicznej w jego filozofii. Ta Jungowska „rozszczepiona świadomość”, którą niepodzielnie władają mityczne, pierwotne, dzięki i monstrialne wyobrażenia, przypomina przywoływaną przez Schellinga kategorię świadomości całkowicie poddanej zasadzie mitologicznej i stwórczej. Analizując problematykę funkcji i właściwego znaczenia misteriów, zauważa on na przykład:

Zasada realna [...], póki zachowuje swą pełną moc, powoduje pełne zaciemnienie i zamroczenie świadomości. [...] W miarę jednak, jak traci moc zasada realna, z wnętrza świadomości wynurza się właściwa wolność, duch w pełnym, pochłaniającym blasku¹¹⁰.

Inaczej mówiąc, Schelling bardzo wyraźnie podkreśla, iż zasada mitologiczna musi zostać przewyciężona, gdyż w przeciwnym razie proces teogoniczny i stwórczy całkowicie zawładnie świadomością i zniszczy ją. W misteriach religijnych, które są dla niego kluczem do zrozumienia mitologii, jednostka cofa się do stanu owej pierwotnej, „poetyckiej”, a częściowo także przyrodniczej jedności wszystkich ludzi, lecz czyni to nie po to, aby owa pra-jedność wchłonęła jej indy-

¹⁰⁹ C.G. Jung, *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, s. 515.

¹¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 311.

widualność, lecz po to, aby poprzez odczucie patosu, litości i trwogi, związanych z możliwością unicestwienia, pogrążenia się w otchłani bezforemności, mogła zostać wybawiona z konieczności procesu mitologicznego i poddana bóstwom (potencjom) czysto duchowym. Jak pisze Schelling:

Podobnie jak człowiek, który nigdy nie był chory, nigdy nie poczuje niebios pełnego zdrowia, i tylko ktoś, kto był chory i powraca do zdrowia, może dopiero odczuwać zdrowie jako prawdziwe niebo, tak dzieje się też ze świadomością za sprawą procesu mitologicznego. [...] właściwym dobrodziejstwem misteriów jest uwolnienie od materialności i obcowanie z czystymi potencjami. [...] Nie ulega [...] żadnej wątpliwości, że wyzwolenie od bogów materialnych i przeniesienie do bogów czysto duchowych stało się udziałem wtajemniczonych¹¹¹.

Co prawda w ten sposób jednostka nie osiąga być może jeszcze pełnej wolności, która pojawia się dopiero u kresu procesu stwórczego wraz z właściwymi potencjami objawicielskimi. Jednakże, zgodnie z metodologią przyjętą przez Schellinga, zarówno stworzenie, jak też objawienie, rozświetlanie pierwotnej głębi mają charakter procesualny i dokonują się poprzez kolejne etapy. Jak pisze Maesschalck: „Wolność nigdy nie wyraża się bez przezwyciężenia napięcia podstawy i wraca tam ona bez końca, aby zaczerpnąć stamtąd nowe określenia”¹¹². Proces stwórczy jest wynikiem nieustannej, dialektycznej gry ducha (tego, co intelligibilne) i ciemnego tworzywa, które stanowi jego treść. Problem ten znajduje odzwierciedlenie także w formie uprawianej przez Schellinga filozofii, która nie rezygnuje całkowicie z na poły obrazowej treści na rzecz języka pojęć i kategorii czysto rozumowych, lecz przybiera postać filozofii opowiadającej, filozoficznej kosmogonii. Jak pisze Maesschalck, „zachowując poprzez różne wersje *Weltalter* narracyjną formę teozoficznej medytacji, Schelling ustanawia [*impose*] nieustanną cyrkulację symboli dających do myślenia [...] po to, aby oczyścić myśl z dwuznaczności symboli”. Maeschalck podkreśla w ten sposób, iż Schellingowi chodzi o to, aby zachować w języku tajemnicę źródeł, a więc na przykład źródłową tożsamość wiedzy i bytu, prawdy i rzeczywistości, którą dyskurs bardziej abstrakcyjny

¹¹¹ *Ibidem*, s. 316, 318.

¹¹² M. Maesschalck, *op. cit.*, s. XXIII.

często gubi i traci. „W rzeczywistości Schelling nie usiłuje określić integralnej automediacji Absolutu w stawaniu się światem [*dans la Weltwerdung*], ale stara się pozwolić wypowiedzieć się stwórczej woli poprzez Księgę świata. Historia, do której zmierza, nie ma być tylko zredukowana do formalizmu logiki absolutnej, lecz ma być przedstawiona jako dramat wolności, który zawiera w swoim ruchu moje obecne życie. [...] To, czego szuka Schelling, to historyczność mistyczna, która otwiera na najwyższy porządek wolności, na wołanie, które przekracza świat i zrywa obojętność ślepego procesu”¹¹³. Filozofia narracyjna, która rodzi się na styku porządku widzenia i rozumienia, jest zatem opowieścią o stworzeniu i apokaliptycznych celach procesu stwórczego, lecz jest to jednocześnie opowieść bardzo szczególnego rodzaju. Schellingowi chodzi o to, aby zrozumieć opisywany przez siebie proces, co jednakże staje się możliwe tylko dzięki temu, iż wypowiedź ta zostaje w jakimś przynajmniej stopniu ożywiona. Nie sprowadza się ona do absolutnej, pojęciowej logiki, w której kolejne terminy wynikają z siebie na mocy pojęciowej konieczności. Kategoriami tego procesu są bowiem żywe, stwórcze moce-potencje i to one konstytuują kosmiczną narrację, która z tego powodu jest właśnie opowieścią, nie zaś systemem wiedzy, jaki powstał w sposób czysto dedukcyjny. Z tego także powodu w tym na poły „poetyckim” systemie wielką rolę odgrywa odrzucona przez Hegla na rzecz pojęciowej uniwersalności indywidualność, ponieważ tylko w niej i poprzez nią może się ostatecznie zmanifestować źródłowa wolność, która jest substancją tej filozofii. Jak pisze Maeschalck: „Żadna logika życia nie może się narodzić na zewnątrz konfliktu woli, owych [źródłowych] mocy bytu [*des puissances de l'être*], który fascynował wszystkie tradycje myślowe. Oryginalność Schellinga odnajdujemy w owej opowieści [*récit*] mocy źródłowych [*les puissances*], jaka przenika całą jego filozofię”¹¹⁴.

Z tego także powodu najwłaściwszą formułą dla wypowiedzi absolutnej woli są dzieje. Schelling wraca tutaj do problemu, którego nie potrafił rozwiązać na etapie rozprawy *Philosophie und Religion* (1804), gdzie w wyniku odpadnięcia rzeczy skończonych od absolutu

¹¹³ *Ibidem*, s. 184.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 185–186.

powstawał wprawdzie świat empiryczny, ale działo się to z niemal zupełnym pominięciem natury, w związku z czym historia ludzkości była zawieszona w próżni, pozbawiona podstaw, uwarunkowana w czystej wolności. W filozofii epok świata natomiast te dwa rozdzielone w wyżej wspomnianej rozprawie obszary znajdują, podobnie jak tworzywo i duch, swoje dialektyczne zapośredniczenie. Proces stwórczy dokonuje się bowiem z wnętrza na zewnątrz, z ciemności w światło i zakłada stopniową aktualizację potencji tkwiących w naturze, co dokonuje się w czasie, to znaczy w historii. Ponownie powtarza się tutaj zatem, przynajmniej w ogólnych zarysach, schemat kantowski, jaki zakłada „całkowite i zgodne z celem” rozwinięcie „wszystkich przyrodzonych zadatków stworzenia” przez całą ludzkość¹¹⁵. Objawienie się boskości dokonuje się poprzez dzieje, lecz zarazem dokonuje się wobec mitologii, wobec procesu stwórczego, jako rozświetlenie ciemnej źródłowości, jako światło wobec ciemności. Duch, który pierwotnie „zstępuje w głębie przyrody”, w pewnym momencie na nowo ustanawia się w stworzonym świecie jako duch, to znaczy źródłowa, substancjalna wolność. Jest to fakt bez precedensu, który, co bardzo ważne, nie został wcale uwarunkowany i zdeterminowany przez poprzedzające go momenty procesu stwórczego. Co prawda Słowo rodzi się „w alchemii natury”, z której „wynurza się wyzwoleńcza iskra”, lecz wyłonienie się samej wolności z owego „doświadczenia pierwotnej mowy” stanowi fakt niczym niepoprzedzony. Jest to „cud zrodzenia wolności przez wolność”, który pojawia się jako zerwanie ślepej determinacji natury, jako druga epoka, czas Syna, a w związku z tym może on nastąpić tylko wobec tego etapu, na którym „Duch poznał piekło podstawy, chaos, zanim odnalazł »doksologię terażniejszości«”¹¹⁶.

Jak pisze Maesschalck, „filozofia narracyjna jest sposobem mówienia o boskości poczynszy od wnętrza, poczynszy od jej własnej wolności jako części zaczerpniętej z dramatu stworzenia (*Mitwissenschaft der Schöpfung*). *Weltalter* są także wewnętrznym doświad-

¹¹⁵ I. Kant, *Pomysły do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, przeł. I. Krońska, [w:] idem, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyozoficzne*, s. 37.

¹¹⁶ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 185.

czeniu źródłowego słowa [*la parole*], narodzin Słowa [*le Verbe*] i odkrycia miejsca, gdzie możliwa jest konwersja ducha”¹¹⁷. Reasumując wszystkie powyższe stwierdzenia, należy przyjąć, iż principium filozofii opowiadającej jest Bóg, wola absolutna, która wypowiada się poprzez kosmiczną narrację, jakkolwiek od razu należy tutaj przyjąć pewne dialektyczne zróżnicowanie, które pozwoli ten problem zrozumieć właściwie, zgodnie z intencją Schellinga oraz Maesschalcka jako jego interpretatora. Otóż absolut jest zdefiniowany jako indyferencja tego, co idealne, i tego, co realne, substancjalnej wolności i natury, a także na przykład jedna i wielości etc. To zróżnicowanie musi się odzwierciedlić także w samej kosmicznej narracji, która właśnie ze względu na dwuznaczny i ambiwalentny charakter źródeł, czyli zasady dedukcji, może być opowieścią, nie zaś czysto pojęciowym systemem typu heglowskiego albo fichteńskiego. Inaczej mówiąc, w narracji musi znaleźć odzwierciedlenie zarówno zasada idealna, jak też zasada realna, principium hyletyczne, które dopełniają się i współistnieją ze sobą na sposób dialektyczny. Z tego także powodu kosmiczna narracja jest zarazem opowieścią jednej woli stwórczej oraz wielu woli-źródłowych mocy bytu, współzałożonych z tym, co idealne już w samym absolutcie. Boskość nie objawia się w jakiejś treściowej próżni, lecz manifestuje się wobec i w dokonanym uprzednio dziele stworzenia. Duch objawia się w historii, lecz czyni to za pośrednictwem partykularnych czynów poszczególnych jednostek, które są jego rozproszonymi częściami, *disiecti membra*. Zrodzenie Słowa, wyłonienie się wolności są możliwe także tylko w dziejach i dzięki medium ludzkiej świadomości i ludzkich wolnych czynów.

Wątek historycznej, a także kulturowej opowieści jest zresztą znamienny dla filozofii Schellinga w ogóle, i to od samego początku, od najstarszych rozpraw poświęconych mitom i mitologii, o czym wspominałam już w innym miejscu. Na przykład w rozprawie *Ueber Mythen* z 1793 roku filozof porusza problem tzw. mitycznej historii oraz mitycznej filozofii, jakie wiąże on z najstarszymi, częściowo ustnymi podaniami i źródłami ludzkości. Kwestia ta powraca także w tekście m.in. *Philosophie und Religion* (1804) oraz w *Systemie idealizmu*

¹¹⁷ *Ibidem*, s. 184.

transcendentalnego (1800), a wreszcie w *Weltalter* (1811). Trzeba tutaj wyraźnie rozróżnić dwa nietożsame ze sobą zagadnienia. Po pierwsze zatem, Schelling wyróżnia mitologiczną opowieść i zbliżoną do niej historię mityczną, które jednak nie wychodzą *de facto* poza obszar jakiejś konkretnej kultury albo cywilizacji. Z drugiej zaś strony uprawia on także poetycką wizję dziejów, zawartą na przykład w *Systemie idealizmu transcendentalnego*, która jest o tyle bliższa koncepcji filozofii narracyjnej, że dotyczy po prostu historii jako takiej, to znaczy dziejów powszechnych, w których zgodnie z tezą Kanta daje się obserwować „stały postęp ku temu, co lepsze”. Zagadnienia te nie są ze sobą, jak wspominałam, tożsame, jednakże powinny być rozważane łącznie, jako przejaw jednej, jakkolwiek manifestującej się na różne sposoby tendencji myślowej, która doprowadziła ostatecznie Schellinga do pomysłu stworzenia filozofii opowiadającej.

Spróbuję teraz krótko przybliżyć tę kwestię, która była już częściowo omawiana przeze mnie we wcześniejszych rozdziałach. Następnie zaś będę chciała pokazać, w jaki sposób problematyka ta staje się załącznikiem koncepcji filozofii narracyjnej.

Zacznę od mitologicznej opowieści i tzw. historii mitycznej, o jakich Schelling wspomina w swoich wczesnych tekstach, a także w omawianej przeze mnie wyżej *Filozofii sztuki*. Otóż trzeba tutaj najpierw zauważyć, iż to, co historyczne we właściwym tego słowa znaczeniu, w zasadzie z założenia sprzeciwia się temu, co mityczne, z czego wynika, iż postulat stworzenia historii mitycznej zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność, podobnie zresztą jak postulat stworzenia mitycznej filozofii. Jest to jedna z głównych i podstawowych tez całego niemieckiego idealizmu, której echa znajdujemy na przykład we współczesnej antropologii i badaniach tzw. cywilizacji albo kultur pierwotnych. Na przykład Claude Lévi-Strauss zauważa, iż kultury pierwotne cechuje „szacunek dla natury” i jedności społecznej opartej na przynależności do natury i związane z tym odrzucenie postępu, industrializacji i historii. „Społeczeństwa te [*scil.* społeczności „pierwotne” – *K.F.*] są zanurzone w wymiarze czasu tak samo, jak wszystkie inne, i z tego samego względu; ale w przeciwieństwie do tego, co dzieje się u nas, nie chcą one poddać się historii i starają się zrzucić z siebie to wszystko, co mogłoby być zaczątkiem procesu rozwoju histo-

rycznego”¹¹⁸. Inaczej mówiąc, zgodnie z tą interpretacją społeczności archaiczne charakteryzowałyby się silną tendencją do odrzucenia wszystkiego, co przyczynia się do rozwoju duchowego, pojmowanego tutaj w sposób bez mała heglowski i w związku z tym do afirmacji natury kosztem wolności. W takich wspólnotach rozwija się w najlepsze jakaś forma religii mitologicznej i przyrodniczej, lecz ze względu na zamknięcie w obrębie jakiegoś określonego, ograniczonego świata nie może się tutaj dokonać także żadne objawienie. Jest to pewien rodzaj kultury symbolicznej, której źródła tkwią w mitologicznej opowieści i którą Schelling opisał w I części *Filozofii sztuki* na przykładzie starożytnej Grecji. Przeciwwagą dla tej antycznej, realistycznej kultury była dla Schelling mitologia chrześcijańska, mająca charakter idealistyczny i uwypuklająca element historyczny we właściwym tego słowa sensie. W przeciwieństwie do zamkniętej rzeczywistości greckiej świat chrześcijański posiada znamiona pewnego rodzaju uniwersalizmu, odwołuje się do wszystkich ludzi, w sferze estetyki zaś dowartościowuje wzniosłość i nieskończoność kosztem zasady harmonii i realizmu, jakie odnajdujemy w Grecji. Rzecz jasna wraz z przejściem od religii naturalnej do religii objawionej eliminowane są także wszelkie postaci politeizmu i kultu, nacisk pada zaś na

¹¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna II*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 347. Chciałabym w tym miejscu zaznaczyć, iż pojawia się tutaj interesujący i domagający się rozwinięcia wątek, który pozwalałby odnieść pewne rozwiązania zastosowane przez Schellinga do współczesnych koncepcji antropologicznych, psychoanalitycznych i innych. Na przykład Habermas w cytowanej przeze mnie pracy analizuje wprowadzoną w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* kategorię podstawy (*Grund*), natury w Bogu w kontekście dialektyki bazy i egzystencji. Całkowite zrozumienie intencji Habermasa staje się możliwe po uwzględnieniu przyjętej przez Schellinga w całej późnej filozofii dialektyki bytu (*das Seyn*) i tego, co aktualnie istniejące (*das Seyende*). Jednakże wydaje się, iż jest tutaj możliwe odniesienie także i do innych koncepcji, na przykład do antropologii Lévi-Straussa. W podobny sposób można by bowiem interpretować także pary opozycji natura–kultura, natura–historia albo czas mityczny–czas historyczny, w których pierwszy człon zawsze odnosiłby się do owej podstawy bytu, zasady materialnej albo do bytu pojmowanego jako to, co potencjalne, drugi zaś do tego, co aktualnie, empirycznie istniejące. W psychoanalizie Junga można by na przykład mówić o opozycji zbiorowa podświadomość – empiryczna rzeczywistość etc.

monoteizm i etyczny pierwiastek wiary. Inaczej mówiąc, to dopiero w chrześcijaństwie staje się w pełni zrozumiałe twierdzenie, iż Bóg jest wieloma Elohim, ale tylko jednym Jahwe.

Tak zatem trzeba wziąć pod uwagę fakt, iż z punktu widzenia późnej filozofii taka czysto mitologiczna opowieść, jak też mityczna historia muszą być pomyślane *primo* jako niższe, pierwotniejsze formy, które powinny stopniowo zostać przewyciężone przez formy bardziej złożone; *secundo* jako swego rodzaju sprzeczność i utopia. Ta druga uwaga dotyczy zwłaszcza mitycznej historii, jeśli samą historię zechcemy rozumieć w takim sensie, jaki temu terminowi nadała tradycja niemieckiego idealizmu, do którego należy Schelling. Inaczej mówiąc, na etapie mitycznej opowieści nie mamy do czynienia z historią we właściwym tego słowa sensie. Taka opowieść, podobnie jak Homer i cała tradycja oralna, jest raczej ahistoryczna, ponadczasowa i przynależy do świata idei, do utraconego złotego wieku, słowem – do owego „powszechnego oceanu poezji”, z którego wzięły początek wszystkie dyskursy. Schelling wycofuje się w pewnym momencie z dążenia do poetyckiego opowiedzenia historii, w której w związku z tym byłaby afirmowana idealna prawda ducha kosztem rzeczywistości empirycznej. W całej późnej filozofii podejmuje on wysiłek dowartościowania empirii i faktyczności, czego zapowiedzią jest koncepcja kosmicznego upadku, odpadnięcia rzeczy skończonych od pierwotnego Jedna, którą znajdujemy w rozprawie *Philosophie und Religion*. Na etapie filozofii transcendentalnej oraz systemu tożsamości myśl Schellinga cechują zresztą pod tym względem pewnego rodzaju heteronomia i niejednoznaczność. Z jednej strony bowiem broni on na poły mitologicznej wizji powrotu wszystkich dyskursów do powszechnego oceanu poezji, do pierwotnego Jedna, jak też wizji dziejów jako eposu „poetycko ukształtowanego w duchu Boga”, z drugiej strony wszakże zostają tutaj także silnie zaznaczone pierwiastek pluralistyczny i indywidualistyczny oraz racja tego, co odpadłe i skończone, przeciwko „Jednemu, pełnemu, sytemu i wiekuistemu” źródłu, z którego się ono wyłoniło. Schelling nie opowiada się w gruncie rzeczy po stronie żadnej z tych dwóch rzeczywistości, lecz jest pewne, iż taka wewnętrzna nieciągłość tej myśli oznacza przynajmniej względne zerwanie z paradygmatem mitologicznym, dla którego najwyższą wartością jest owa

bezwzględna jedność utopijnego złotego wieku, archetypalnej kolektywnej podświadomości.

Prawda, której dostarcza taka symboliczna, poetycka, oglądowa wiedza, nie ma bowiem większej wartości z punktu widzenia myśli krytycznej. Można by zatem powiedzieć, iż w jakimś stopniu Schelling uwzględnia tutaj racje historii i postępu jako tego obszaru, gdzie rzeczywiście objawia się i realizuje duch. Potwierdzeniem tej tezy jest na przykład koncepcja historii z *Systemu idealizmu transcendentalnego*. Jest to zresztą poniekąd prawdziwa prefiguracja filozofii narracyjnej, o wiele bliższa założeniom Maesschalcka niż kulturowa i mitologiczna opowieść, w której element dziejowy ustępuje miejsca estetycznej i poetyckiej utopii. Przede wszystkim zatem wizja historii z *Systemu idealizmu transcendentalnego* nawiązuje do historiozofii Kanta. Co prawda nie dającym się pominąć elementem tej koncepcji jest pierwiastek poetycki, lecz jest to właśnie tylko jeden z elementów, który nie przeczy zasadniczo racjonalistycznemu schematowi myślenia. Mieliśmy tutaj zatem owo przenikanie się porządku widzenia i rozumienia, które stanowi kluczową cechę filozofii narracyjnej. Inaczej mówiąc, historia w tym ujęciu nie przekształca się w jakąś utopię estetyczną, która ma czysto symboliczny, a więc także idealny i z założenia nieempiryczny charakter. Przeciwnie, jest tutaj mowa o jednostkach, które są rozproszonymi częstkami, *disiecti membra* poety-ducha, lecz duch ten realizuje się poprzez ich całkowicie wolne i partykularne czyny, poprzez kolejne wydarzenia konstytuujące dzieje. Jednocześnie zaś historia jest traktowana właśnie jako coś w rodzaju wypowiedzi demiurga-poety, który realizuje swój scenariusz za pośrednictwem owych poszczególnych postaci, jakie w tej sytuacji mogą być śmiało porównane do stwórczych woli-potencji, za których pośrednictwem wypowiada się w kosmicznej narracji wola absolutna. I w jednym, i w drugim wypadku chodzi o jakiś rodzaj kosmicznego scenariusza o wyraźnie czasowym i dziejowym charakterze, poprzez który objawia się Bóg, Opatrzność, duch absolutny etc. W ten sposób zaś dzieje rozwijają się harmonijnie, choć jednocześnie jest w nie wpisana nieskończona różnorodność, co odzwierciedla strukturę samego absolutu, pojmowanego jako indyferencja jedna i wielości, tożsamość tożsamości i różnicy.

Istnieje tutaj jednak pewna zasadnicza, niedająca się pominąć różnica. Otóż w filozofii narracyjnej, jak była o tym niejednokrotnie mowa wyżej, olbrzymią rolę odgrywa nieobecny w filozofii transcendentnej postulat rozświetlenia pierwotnej, ślepej głębi i związana z tym dialektyka podstawy albo natury w Bogu oraz źródłowej wolności. Inaczej mówiąc, w systemie epok świata Schelling włącza w obręb swojej refleksji pewne elementy teozoficzne zaczerpnięte od Böhme'go i w dużej mierze to one właśnie przejmują tutaj funkcję zasady realnej, to znaczy źródłowej treści, która musi być rozświetlona w kosmicznej opowieści. Tym samym zaś pewnemu przekształceniu ulega także sam pierwiastek poetycki, który jeszcze w filozofii transcendentnej był pojmovany w sposób właściwy kulturze klasycznej, to znaczy jako idealna prawda ducha. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż filozofia narracyjna nie ma bynajmniej takiego estetycznego charakteru we właściwym tego słowa znaczeniu, nawet jeśli Schelling nawiązuje tutaj do schematu epopei i przekonuje czytelnika, iż chciałby stworzyć nową mitologię dla ludzkości etc. W koncepcji historii z *Systemu idealizmu transcendentalnego* poprzez dramat dziejów wypowiadał się demiurg-poeta, a w związku z tym tworzywem tego dramatu była symboliczna, poetycka i mityczna prawda, obecna w powszechnym oceanie poezji. W *Epokach świata* natomiast poprzez kosmiczną opowieść wypowiada się duch, wola absolutna i stwórcza, lecz jej tworzywem jest ślepa głębia podstawy, natura w Bogu, jaka musi zostać rozświetlona i przeduchowiona, a tym samym zwrócona Bogu, który stanie się „wszystkim we wszystkim”. To zaś nosi już dość wyraźne cechy postulatu etycznego, co bardzo jednoznacznie podkreśla w swojej interpretacji Maesschalck, nie bez uzasadnionej przyczyny rozważając filozofię Schellinga w kontekście religijnym, lecz także politycznym.

Podstawa albo natura w Bogu jest bowiem także źródłem wszelkiego zła i opaczności obecnych w świecie stworzonym, a w związku z tym trzeba ją interpretować w odniesieniu do problemu źródła zła albo tzw. zła radykalnego w naturze ludzkiej. Mityczne, poetyckie tworzywo, podobnie jak archetypy zbiorowej wyobraźni, jakie stanowią zasadę mitologicznej opowieści, nie mają takiej wyraźnie pejoratywnej, a zarazem wartościującej konotacji, ale z tego właśnie powodu pozostają całkowicie w sferze estetyki i utopijnego wyobrażenia ludzko-

ści. W swoim systemie filozofii transcendentalnej Schelling przyjął nabyt – jeśli wolno tak powiedzieć – optymistyczną wizję rzeczywistości i nie zadawał sobie pytania o zło istniejące w świecie, a w każdym razie problem ten nie został tak wyraźnie wyeksponowany. W późnej filozofii natomiast jest to być może nawet kluczowe zagadnienie, bez którego uwzględnienia nie da się w ogóle zrozumieć ani koncepcji *Weltalter*, ani też filozofii pozytywnej. To jednakże zupełnie zmienia postać rzeczy i sprawia, iż takie optymistyczne, poetyckie rozwiązanie, jakim jest niewątpliwie utopia estetyczna z VI rozdziału dzieła systemowego, nie jest już tutaj w ogóle możliwe, punkt ciężkości zaś koncepcji pada na pojednanie poprzez Ducha, na problematykę apokaliptyczną i eschatologiczną.

Takie są także wnioski, które ostatecznie zamykają interpretację Maesschalcka. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż kategoria filozofii narracyjnej, jak też analizy *Weltalter*, zawarte w *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, stanowią część większej całości myślowej i dopiero w jej kontekście mogą być właściwie rozumiane. Pisałam już o tym częściowo we wstępie do rozdziału IV, teraz zaś chciałabym krótko podsumować ten temat. Otóż dla Maesschalcka, podobnie jak dla Schellinga, to wolność stanowi substancję systemu czasów i ostateczny punkt odniesienia dla wszystkich podejmowanych przez filozofa problemów. W stworzonej rzeczywistości obiektywizuje się i wyraża źródłowa wola egzystencji, lecz to, co stworzone – na przykład struktury i instytucje polityczne oraz religijne – mogą w pewnym momencie zwrócić się przeciwko niej, jako zewnętrżność przeciwko wewnętrzności, jako to, co nieautentyczne, przeciwko „autentycznemu życiu wolności”¹¹⁹. Na przykład w odniesieniu do współczesnej rzeczywistości politycznej będzie to oznaczało, iż „nowoczesna wola unieważnia się w procesie, w którym ustanowiła Państwo jako koniec historii i wykluczyła Absolut z teraźniejszości swoich walk”¹²⁰. Jest to jednakże tak naprawdę tryumf instytucji, która, aczkolwiek teoretycznie tożsama z najwyższym rozumem, zabija wszelką indywidualność, zdolność „innowacji” i „kreacji”. Rzecznikiem takiej absoluty-

¹¹⁹ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 310.

¹²⁰ *Ibidem*, s. 309.

stycznej koncepcji państwa był zresztą w owym czasie na przykład Hegel, o czym Maesschalck wspomina w swojej książce w części poświęconej antropologii politycznej¹²¹. Chodzi teraz zatem o to, aby wolność ponownie odnalazła się w swoim dziele, w owym „uformowanym przez przypadki historii”¹²² kompleksie władzy, jakim są konkretne warunki społeczne. Musi ona otworzyć się na to, co ma nadejść, to znaczy na przeczuwaną i przepowiadaną Przyszłość, trzecią epokę kosmicznego czasu, i umieścić zarówno samą siebie, jak też owe przypadkowe warunki ziemskiej egzystencji w perspektywie eschatologicznej, gdyż jedynie z tego punktu widzenia rzeczywistość może zostać właściwie zrozumiana. W ten sposób kosmiczna narracja zyskuje najwyższy, duchowy sens i odnajduje zapomnianą prawdę źródeł, ową „wołę, która niczego nie chce” i jako źródłowa czystość i boskość tkwi w wieczności, stanowiąc prawdziwy fundament wszystkiego tego, co aktualnie istniejące. Ta substancjalna wolność jest dla Maesschacka tożsama z „absolutną wolą Dobra”¹²³, czyli z pojętą w sposób kantowski wolą zgodną z prawem moralnym. Oznacza to, iż jednostka, która potrafi swoją aktualną, konkretną sytuację historyczną w ten sposób zrelatywizować, staje się tym samym obywatelem państwa wolnych duchów, czyli owej „prawdziwej politei, która jest tylko w niebie”¹²⁴ i która dla wielu interpretatorów stanowi rzeczywisty ideał polityczny Schellinga. Inaczej mówiąc, człowiek posiada niejako coś w rodzaju „podwójnego obywatelstwa”, jest bytem zarazem duchowym i cielesnym, przynależy zarówno do ziemskiego Państwa, w którym traktuje się go jako „wyniesionego do powszechnej wolności”¹²⁵ prawa, jak też do państwa albo królestwa niebieskiego, gdzie uzyskuje także zbawienie i wolność ducha. Antropologia polityczna musi zostać uzupełniona i rozważana łącznie z antropologią religijną, gdyż dopiero wtedy staje się wiedzą rzeczywiście całościową, nawiązują-

¹²¹ *Ibidem*, s. 53 i n.

¹²² *Ibidem*, s. 310.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Por.: „Prawdziwa πολιτεία jest tylko w niebie”. F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810*, [w:] idem, *Ausgewählte Schriften*, s. 74.

¹²⁵ M. Maesschalck, *op. cit.*, s. 308.

cą do realizowanego także w historii ideału *Anthroposa*, człowieka kosmicznego.

Tutaj właśnie lepiej niż gdzie indziej ujawnia się sens przytaczanej już przeze mnie wcześniej konstatacji Holza, iż wolność jest dla Schellinga „pojęciem granicznym między filozofią a teologią”. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż Schelling jako twórca i rzecznik opozycyjnego wobec systemu logicznej konieczności Hegla systemu wolności postuluje uzupełnienie racjonalnej powszechności, którą niesie ze sobą prawo i państwo, o element wolności czysto duchowej, w której nic już nie jest konieczne, nawet stawanie się absolutnej idei. W ten sposób Schelling zbliża się do pozycji Kantowskich, jakkolwiek przekracza je o tyle, o ile proponowane przez niego rozwiązanie ma charakter substancjalny i metafizyczny. Wydaje się bowiem, iż Schelling naprawdę wierzy w rzeczywiste i substancjalne istnienie prawdziwej politei, jakkolwiek sytuuje ją „w niebie”, to znaczy niejako z założenia przyjmuje, iż to królestwo „nie jest z tego świata”, a w związku z tym wszystkie empiryczne państwa mogą jedynie przybliżać się do tego na poły utopijnego i postulowanego ideału. Z kolei Kant rozważa państwo celów tylko jako ideał etyczny, co oznacza, iż umieszcza je „w granicach samego rozumu”. Królestwo Boże współtworzą wszystkie te jednostki, które kierują się rzeczywiście dobrą, zgodną z prawem moralnym wolą. Jednakże także i tutaj jest mowa o stałym postępie ludzkości „ku temu, co lepsze”, co można rozumieć jako swoistą obietnicę realizacji takiego ideału w odległej przyszłości. Jeśli zatem przyjmiemy się bardziej umiarkowaną interpretację, można by ten pogląd do pewnego stopnia uzgodnić z myślą Schellinga. W końcu świat duchów, to znaczy świat niebiański sytuuje on właśnie w Przyszłości, w trzeciej epoce kosmicznego czasu, która ma nadejść, a częściowo już jest jako „przeczuwana i przepowiedana”. W tym zaś sensie stanowi ona, podobnie jak państwo wolnych duchów Kanta, swoistą ideę regulatywną, postulowane dopełnienie systemu czasów.

Kończąc niniejszy wywód, należałoby jeszcze przedstawić najważniejsze założenia samego systemu czasów, co przynajmniej częściowo zostało już przeze mnie zrobione wcześniej. Spróbuję zatem teraz je odtworzyć, przyjmując jako nić przewodnią ów ruch postępu-

jącego rozświetlania pierwotnej, mitycznej treści. Weźmy jako punkt wyjścia wspomnianą wyżej podstawę (*Grund*), naturę w Bogu. Jest to po prostu jakiś byt, to, co pierwotne i w związku z tym najbliższe początkom. Dla Schellinga jako transcendentalisty etap ten jest minionym już okresem stawania się Boga-absolutu, prehistorią świadomości. Wiąże się z nim wszystko to, co chaotyczne, ogromne, monstrualne, najbardziej źródłowe, a zarazem dzikie, ślepe i bezrozumne. To prawdziwa kosmogonia albo teogonia, walki kosmicznych potęg, bogów i tytanów, jakie doprowadziły do wyłonienia się rzeczywistości. W związku z tym należy sięgnąć do owej najgłębszej i zarazem najbardziej mrocznej przeszłości, tak bliskiej całej romantycznej formacji ideowej. Schelling wywodzi historię świata bezpośrednio z absolutu, czyniąc zasadą rzeczywistości wolę, utożsamianą z boskością, a także z duchową substancją, jaką jest absolutna wolność, absolutne Ja, aktywność niezwiązana z *Systemu idealizmu transcendentalnego*. Tak więc pierwsza wola to wola nicości, wola, która niczego nie chce, czyli źródłowa czystość, boskość, wieczność. Sama ona nigdy nie doprowadziłaby do wyłonienia się bytu, jako że nie dąży donikąd. Stąd też, jeśli chce się zrozumieć proces kreacji, należy założyć, iż owa pierwotna czystość została w pewnym momencie zmacona. Jak pisze Schelling w *Weltalter*:

Któż bowiem potrafiłby dokładnie opisać poruszenia przyrody w ich prapoczątkach, kto potrafi odsłonić to tajemne miejsce narodzin istoty? Tyle wszakże da się pojąć, że każda natura w stanie pierwotnej wewnętrzności nie jest już niczym innym jak tylko cichym zamyśleniem nad sobą [...]; wchodzeniem w siebie, szukaniem siebie i znajdowaniem siebie [...], i budzi chęć posiadania siebie i poznawania siebie z zewnątrz, która to chęć przyjmuje wolę, a ta jest początkiem egzystencji¹²⁶.

Tu właśnie pojawiają się dwie zasady bytotwórcze, swego rodzaju *archai* całej rzeczywistości, jakimi dla Schellinga są dwie odwieczne wole, a mianowicie miłość i gniew. Prymarną i właściwą siłą stwórczą jest gniew, to znaczy siła kontrakcji, a więc wola egzystencji, która odróżnia się od woli nicości. Jest to tzw. siła ściągająca, która doprowadza do wyłonienia się jakiegoś bytu. Z chwilą jego powstania jej

¹²⁶ F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga*, s. 230.

działanie zostaje zmienione przez miłość, która pozwala zachować wytworzony byt w istnieniu.

Pierwszym bytem, jaki wyłania się w wyniku współgrania tych dwóch zasad, nie jest jednakże jakiś rzeczywiście istniejący byt. Jest to pierwotna indyferencja, jaka nie ma jeszcze obiektywnego charakteru, nie jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, trwa w dalszym ciągu w wewnętrzności, w swoistym uśpieniu, choć jest już pewną jednością i czymś różnym od samej boskości, czyli woli, która niczego nie chce, a także zawiera w sobie jako idealny wzorzec zarodek całej rzeczywistości oraz „plan historycznego rozwoju bytu”¹²⁷. Jest to zatem owa przywoływana wcześniej źródłowa, boska mądrość, idealny prawzór ludzkiej wiedzy, prezentowany w archetypach.

Stopniowo jednakże następuje niezbędne dla możliwości stworzenia naprawdę istniejącego bytu wyjście na zewnątrz, a także utworzenie materii oraz natury jako pierwszej obiektywnej rzeczywistości. Jednakże z punktu widzenia świadomości, która pojawia się w tym procesie dopiero wraz z człowiekiem, wszystko to jawi się jako prehistoria, jako pierwsza epoka, czyli Przeszłość, a więc etap, na którym kreacja dokonywała się bez samowiedzy, nieświadomie. Uwaga ta odnosi się nie tylko do totalności przyrody, ale także w pewnym stopniu do mitycznej przeszłości ludzkości, której istnienie Schelling zakładał jako pośrednie ogniwo między naturą a historią. Mitologia albo proces mitologiczny jest bowiem tylko powtórzeniem na wyższym etapie procesu przyrodniczego, taka sama jest bowiem zasada działająca w obydwóch tych procesach. Tak więc pierwsza epoka zakłada niejako obydwie te totalności, a więc przyrodę i przeszłość mityczną, które w jakimś sensie współtworzą pojęcie Przeszłości w systemie epok świata Schellinga i które w indywidualnej historii jednostki odnajdujemy jako podświadomość, życie wewnętrzne, jakie każą nam widzieć człowieka jako przynależącego do całej rzeczywistości, jako wtopionego w świat natury i kultury, jako reprezentanta całej ludzkości.

W systemie Schellinga chodzi o czas, lecz rozważany w jego najszerszym, tzn. kosmicznym znaczeniu. Tak też należy rozumieć podstawowe kategorie tego systemu, to znaczy trzy kolejne epoki: Prze-

¹²⁷ J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg*, s. 44.

szłość, Teraźniejszość i Przyszłość. Jak pisze Tilliette, wyjaśniając tytuł dzieła, „Schelling miał na myśli nie tyle epoki prehistoryczne albo historyczne, ile raczej czas kosmiczny albo Przasady (*Urzeiten*), eony [...] Było mu to potrzebne, aby pozbawić swoje [ojcowskie] przedsięwzięcie cech właściwych innym koncepcjom Historii i poprzez to ustanowić źródłowość”¹²⁸. Stąd też oryginalny pomysł włączenia wieczności w czas, pojęcie wiecznego początku i zasady systemu, jakim jest sam absolut, czysta wieczność, czyli owa wola, która niczego nie chce. Jest to jednakże, jak zaznacza Tilliette, początek bez początku, to znaczy początek, który nigdy się nie zaczął i nigdy się nie skończy. Teraz chodzi o to, aby z tego początku wywieść rzeczywisty początek, to znaczy znaleźć zapośredniczenie absolutu i zjawisk. Temu właśnie służą wprowadzone przez Schellinga dwie wole, kosmiczne przasady, czyli miłość i gniew jako siły bytotwórcze, choć zależne od absolutnej woli, czyli woli nicności. Stąd też wieczność Schellinga jest żywa, dokonuje się w niej bezustanny proces, walka sił i przasad.

Stąd też oryginalna koncepcja czasu, w której czas ziemski jest traktowany jako swego rodzaju analogon wieczności, jako zaledwie jeden z wymiarów czasu wiecznego, jaki konstytuują następujące po sobie epoki, to znaczy Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość. Epoki te są zatem czymś innym i czymś więcej niż tylko określeniem następstwa czasowego *sensu stricto*. Są to bowiem zarazem podstawowe pojęcia albo kategorie Schellingańskiego „żywego systemu”, systemu czasów, czyli filozofii epok świata. System ten jest żywy, co oznacza, iż jest to zarazem prawdziwy system albo prawdziwa filozofia, w której – począwszy od wiecznego, absolutnego principium – rozwija się „prawdziwe Wszystko”, czyli całość albo totalność bytu. Są to po prostu „różne etapy kształtowania się życia”¹²⁹, w którym kolejne fazy nie wynikają z siebie z pojęciową koniecznością logiki Hegla, lecz raczej są ze sobą powiązane podobnie jak ogniwa łańcucha. Inaczej mówiąc, jest to tzw. system ducha albo system wolności w przeciwieństwie do nieubłaganej konieczności przyczynowo-skutkowej, cechującej logikę pojęcia Hegla. Zasadą systemu Schellinga, jak też najwyż-

¹²⁸ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1, s. 588–589.

¹²⁹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 314.

szym pojęciem, substancją tej filozofii jest bowiem właśnie wolność, duch jako ostateczny punkt odniesienia. Duch zaś, czyli Bóg, jest całkowicie wolny w stosunku do całego bytu. Byt ten rozwija się poprzez trzy główne etapy, trzy epoki, które mogą być powiązane z trzema osobami Trójcy. Tak zatem Przeszłość to epoka Ojca, byt we właściwym tego słowa sensie, gdzie królują konieczność oraz gniew, kontrakcja jako prymarna siła stwórcza. Teraźniejszość to epoka Syna, swego rodzaju świadomość Boga, czas, kiedy byt został już ukształtowany, istnieje i za sprawą siły miłości może być zachowany w owym istnieniu. Wreszcie trzecia, przeczuwana i przepowiadana epoka, czyli Przyszłość, to czas Ducha, który „określa przeznaczenie rzeczy” i „czyni je tym, czym mają być, dopełnia je”¹³⁰. W pewnym sensie można by też powiedzieć, iż wszystkie te epoki współlistnieją ze sobą już teraz i zawsze, choć z drugiej strony zostaje tutaj także do pewnego stopnia zachowany aspekt ich następstwa. Nie dokonuje się ono jednakże na drodze logicznego wynikania ani też poprzez poddanie rzeczy jakiejś konieczności stawania się. Zakładając prymat wolności ducha wobec totalności bytu, Schelling przyjmuje kategorię zrodzenia (*Erzeugung*) Syna przez Ojca, co jednakże zgodnie z doktryną trynitologiczną zakłada zarazem najbardziej wewnętrzną jedność boskiej istoty, jaka manifestuje się w owych trzech osobach albo trzech momentach.

Można by tutaj powiedzieć, iż to sam czas jest owym żywym, duchowym systemem, dla Schellinga ma on bowiem charakter organiczny. „Każdy pojedynczy czas z góry zakłada już czas jako Wszystko”¹³¹, to znaczy całość rzeczywistości, totalność bytu. Zdaniem Tilliette’a koncepcja Schellinga jest transcendentalna, co oznacza, iż przypisywana często tej filozofii zbieżność z egzystencjalizmem jest niecałkowita. Mimo swoich prekursorskich odkryć Schelling ma bowiem na myśli przede wszystkim ów czas wieczny albo absolutny. Chodzi mu wprawdzie o życie albo egzystencję, ale jest to egzystencja boskiej istoty, której zostaje tutaj, wbrew idealistycznej metafizy-

¹³⁰ Por.: „Można by powiedzieć, że boskość jako Ojciec dostarcza materii na dzieło stworzenia [*Geschöpf*], któremu jako Syn nadaje właściwą formę, podczas gdy Duch określa jego przeznaczenie i czyni go tym, czym ma być, dopełnia go”. F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*, t. 1, s. 217.

¹³¹ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 293.

ce, przypisane życie przeżywane w czasie, w ruchu następstwa przeszłość-teraźniejszość-przyszłość. W tej sytuacji czas ziemski, w jakim dzieją się zjawiska, powinien być rozumiany raczej jako odbicie owego czasu wiecznego, podobnie jak, zgodnie z założeniami filozofii tożsamości, świat empiryczny istnieje zaledwie jako odbicie idealnego uniwersum¹³². Wymiarem ustanawiającym czas jest Teraźniejszość, epoka Syna. Oznacza to, iż to właśnie ta epoka oddziela Przeszłość od Przyszłości, ustanawia to, co minione, jako Przeszłość. Schelling sprzeciwia się tradycyjnej koncepcji czasu, który kiedyś się zaczął i w jakimś momencie się skończy. Czas jest cały w każdej chwili i w każdej chwili istnieje właśnie jako Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość, podobnie jak trzy osoby boskie, które nie dają się pomyśleć jako niezależne od siebie byty:

Czas jest, w każdej chwili, całym czasem, to znaczy Przeszłością, Teraźniejszością i Przyszłością – czas, który nie zaczyna się w Przeszłości, począwszy od jakiejś granicy, ale raczej począwszy od centrum [*scil.* od osoby Syna, od Teraźniejszości – *K.F.*] i który w każdej chwili jest równy całej wieczności¹³³.

Tak więc Przeszłość oznacza dla Schellinga jakiś byt (*das Seyn*), jakiś źródłowy wymiar czasu, na przykład przyrodę albo przeszłość kolektywną, mityczną, wspólną całej ludzkości, tożsamą z pamięcią ludzkości oraz z tym, co przedpamiętne, z prehistorią świadomości, z zakorzenieniem człowieka w naturze. Jest to po prostu to, co najdawniejsze, co dociera do nas w postaci rozproszonych podań, obrazów, mitów, archiwa ludzkości, pełne pomników, „niemych świadków” nieznanymi wydarzeń, rozproszonych fragmentarycznie w teraźniejszości. W przeciwieństwie do tego Teraźniejszość to jakiś aktualnie istniejący byt (*das Seyende*), etap, w którym duch przejawia się i rozwija jako świadomy siebie. Przyszłość zaś to epoka najsłabiej zbadana. Można by powiedzieć, iż w jakimś sensie Przyszłość jako przeczuwana, jako część organicznie się rozwijającego czasu, jest już obecna. Jest to po prostu postulowane dopełnienie historii, kiedy rzeczy objawią się nam takimi, jakimi są i były od zawsze w duchu, w swoim idealnym wzorcu. Jest to jakaś duchowa prawda rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej,

¹³² X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1, s. 599–600.

¹³³ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch*, s. 292.

odkupionej, przeduchowionej i ponownie zwróconej Bogu, który jest „wszystkim we wszystkim”, a więc apokaliptyczny wymiar czasu.

Pojęcie Przyszłości w systemie epok świata koresponduje z ideą świata duchów, o którym Schelling pisze w *Wykładach stuttgartarckich*, a także w dialogu *Clara*, uważanym przez niektórych schellingoznawców za tekst, w jakim zawarte zostały koncepcje i przemyślenia, które miały stać się treścią trzeciej księgi *Weltalter*. Począwszy od okresu filozofii identyczności, Schelling pojmuje świat duchowy jako przeciwieństwo świata natury, choć początkowo ma na myśli abstrakcyjne siły duchowe, działające w historii ludzkości, znajdujące swój wyraz w nauce, sztuce, religii, ludzkiej wolności. W latach 1810–1811 idea ta przybiera nieco inną formę – jest to mianowicie świat duchów, to znaczy bytów duchowych, substancjalnych, osobowych, ku któremu zmierza ostatecznie cały rozwój, dokonywany początkowo poprzez potencje naturalne. Chodzi o to, aby ustanowić byt duchowy w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy jako najwyższą wolność, w której zostanie przezwyciężona siła kontrakcji, przemoc właściwa pierwszym formom bytu¹³⁴.

Schelling dokonuje więc słynnego podziału na trzy główne części, trzy najbardziej fundamentalne wymiary czasu: to, co było (pierwsza epoka, Przeszłość), to, co jest (druga epoka, Teraźniejszość), oraz to, co będzie (trzecia epoka, Przyszłość). To jest najogólniejsza forma tej myśli, przy czym najistotniejsza jest tutaj nie, jak być może chcieliby żądni sensacji zwolennicy apokaliptycznych prorocत्व, przepowiadana Przyszłość, lecz Przeszłość, gdyż zawiera ona w sobie, przynajmniej potencjalnie, wszystko, cały byt, a pozostałe epoki jedynie rozwijają te załączki. Schelling nie ukończył nigdy swego dzieła i w efekcie pozostawił tylko liczne wersje pierwszej części *Weltalter*, poświęconej właśnie Przeszłości, epoce Ojca. Zważywszy jednakże organiczną konstrukcję Schellingiańskiej refleksji, już sam ten, nie tak krótki w końcu, fragment pozwala odtworzyć zamysł całości i daje dobry wgląd w to, jaki charakter mają pozostałe epoki.

Myśl Schellinga w odniesieniu do trzech głównych odcinków czasu nie rozwija się wcale linearnie. Jest to raczej dialektyka owych

¹³⁴ W tej kwestii por. E. Bréhier, *op. cit.*, s. 240–243.

trzech określeń czasu, powiązana z określeniami Boga w chrześcijańskiej trynitologii. W sensie absolutnym początkiem jest Przeszłość, ale tylko w jej najogólniejszym rozumieniu, jako że Schelling zastrzega; iż nie istnieje czas absolutny, jakaś chwila „0”, która kiedyś, w przeszłości, byłaby początkiem czasu. Schellingowi nie jest zatem wcale bliskie zależne od platońskiego dualizmu wyobrażenie wieczności jako takiego, jak pisze Kant, „punktu czasowego, w którym ustaje wszelka przemiana (a wraz z nią czas)”, w którym „cała natura drętwieje i kamienieje: ostatnia myśl, ostatnie uczucia stają wówczas w myślącym podmiocie i pozostają bez zmian wciąż te same”¹³⁵. Czas jest bowiem w systemie epok świata rozumiany jako jeden z wymiarów samej wieczności, a zatem nie można sobie wyobrazić, że na przykład zaczyna się on „w przeszłości”, a kończy „w przyszłości”. Myślę, że Schelling byłby zwolennikiem idei podróży w czasie, jako iż jego koncepcja wręcz zakłada wielość czasów i ich relatywny charakter. Ponadto założycielskim wymiarem czasu, jego, nazwijmy to tak, świadomością jest, jak pisałam o tym wyżej, Teraźniejszość. To ona ustanawia dany czas, to począwszy od niej postrzegamy pewne rzeczy jako Przeszłość, inne zaś jako Przyszłość. Tym bardziej zaś nie chodzi tutaj o jakiś czas kalendarzowy albo kulturowy, ani o ten czas, w którym została spisana ludzka historia.

Paradoksalnie zatem najbardziej interesującym wymiarem czasu jest wieczność, czyli „otchłań czasu” albo „moc, która wstrzymuje i powściąga czasy”¹³⁶. Jest ona zatem także w jakimś sensie ponad wszelkim czasem, tak jak i ponad wszelkim bytem. Jest to jednakże owo poszukiwane wcześniej „najgłębsze odniesienie”, najwyższa wolność, która jest nicością, to znaczy „wołą, która niczego nie chce”. Jest to, inaczej mówiąc, właśnie absolut, duch, wszystko i nic, to, co w *Filozofii objawienia* Schelling określa także jako *actus purrissimus* etc.

Absolut definiowany jako absolutna wolność, w tym także wolność od wszelkich określeń oraz od wszelkiego bytu aktualnego, czyli istniejącego, jest tym, co najbardziej wewnętrzne oraz najczystsze

¹³⁵ I. Kant, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym, wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1992, s. 23.

¹³⁶ F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga*, s. 228.

ducha. W tym sensie nie jest on podmiotem, ponieważ poprzedza rozróżnienie na podmiot i przedmiot, wiedzę i byt, w jakim możliwe są ludzka nauka i poznanie świata. Lecz w wyższym sensie owa absolutna wolność może być traktowana właśnie jako sam duch, a więc jako absolutny podmiot, przy zastrzeżeniu, iż nie wyczerpuje to bynajmniej innych możliwych określeń¹³⁷. Ów byt, to, co najbardziej wewnętrzne, oraz to, co ma w sobie ducha, jest czystą potencjalnością, podmiotem zaś jest dlatego, iż nie jest przedmiotem, a więc jakimś konkretnym bytem, tylko najczystsza duchową substancją. Schelling wyraźnie podkreśla, że wolność nie jest właściwością, która „zakłada jeszcze różny i niezależny od niej podmiot”, lecz „wolność jest istotą Podmiotu, czyli on sam jest niczym innym niż wieczna wolność”¹³⁸. O tyle, o ile występuje z siebie, byt ten podlega procesowi ograniczania, określania i staje się jakimś-bytem, czymś aktualnym, to znaczy istniejącym. Staje się on wtedy jakimś zewnętrznym, przedmiotowym, naprawdę istniejącym bytem, na przykład światem, w którym obiektywizuje się duchowa wolność.

Trzeba zauważyć, iż Schelling łączy tutaj elementy swojej własnej „negatywnej” metodologii z *Systemu idealizmu transcendentalnego* oraz ontologii z okresu filozofii pozytywnej, dla której kluczowe jest rozróżnienie na byt (*das Seyn*) i to, co aktualnie istniejące (*das Seyende*). Jednakże, co bardzo istotne, podział ten ma określone powiązania

¹³⁷ Zob. na przykład: „Sprzecznością jest, że wieczna wolność ma być poznana. Jest ona podmiotem absolutnym=prastanem; jak więc może stać się przedmiotem? Niemożliwe, by stała się tym jako podmiot absolutny, gdyż jako taki nie pozostaje w przedmiotowym stosunku do niczego; jest on czymś absolutnie pierwotnym, czemu nic nie może przynieść uszczerbku, o tyle też jest czymś prawdziwie transcendentnym. Zamiast podmiotem absolutnym można go również nazwać czystą wiedzą i jako taki nie może przeto być czymś, o czym się wie. Trzeba to ukazać w tych wszystkich pojęciach, z którymi porównaliśmy pojęcie podmiotu absolutnego albo wolności absolutnej. Np. powiedzieliśmy, że jest on wieczną, czystą możliwością. Ale czysta możność wymyka się wszystkiemu, jest nieprzedmiotowa, jest absolutną wewnętrznością. Tak samo w wypadku czystego chcenia i pragnienia” etc. F.W.J. Schelling, *Wykłady erlangenkie*, przeł. R. Marszałek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 28 i n.

¹³⁸ *Ibidem*, s. 21.

zarówno z dialektycznymi terminami procesu stwórczego, to znaczy z trzema potencjami, jak też z odpowiadającymi im terminami trynitologicznej dialektyki, reprezentującymi także trzy kolejne epoki systemu epok świata. W ogóle należy tutaj bardzo wyraźnie podkreślić, iż stanowiące swoistą nić przewodnią systemu czasów dążenie do rozświetlenia pierwotnej, ślepej głębi znajduje swoje odzwierciedlenie także w wypadku problemu potencji. Otóż dla Schellinga bardzo charakterystyczne jest myślenie o absolicie w kategoriach takiego „potrójnego określenia”, jak zdefiniował to zjawisko Harald Holz, i to już w okresie systemu tożsamości. Na przykład w rozprawie *Philosophie und Religion* (1804) Schelling przyjmuje w absolicie element wielości w postaci idei, które reprezentują to, co absolutnie realne. W koncepcji kosmicznego upadku, dzięki której wyjaśnia powstanie empirycznej rzeczywistości, przyjmuje on, jak pisałam o tym w rozdziale III, trzy kolejne etapy procesu odpadania rzeczy skończonych od pierwotnego Jedna. Są to mianowicie obraz (*Bild*), odbicie (*Gegenbild*) i odpadnięcie (*Abfall*), które reprezentują, kolejno, to, co absolutnie idealne, to, co absolutnie realne, oraz empiryczną wielość w skończonej rzeczywistości. Z kolei w filozofii epok świata, jak też, przynajmniej częściowo, we wcześniejszych pismach z zakresu tzw. filozofii przyrody, zakłada jako wyjaśnienie procesu stwórczego tzw. potencje, czyli prymarne określenia absolutu, swoiste *archai*, które jako zasada realna, principium hyletyczne, umożliwiają samo dzieło stworzenia. Zgodnie z postulatem rozświetlenia źródłowej treści także i owe stwórcze potencje przekształcają się w pewnym momencie w principia objawięcielskie, czyli występują jako kolejne terminy trynitologicznej dialektyki systemu czasów, Ojciec, Syn i Duch, uzgodnione z trzema epokami kosmicznego czasu, Przeszłością, Teraźniejszością i Przyszłością. Praistota wypowiada się i objawia poprzez kosmiczną opowieść jako to, co było, to, co jest, i to, co będzie, to znaczy poprzez Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość. Jest to, jak pisze Peter L.Oesterreich, „przypowieściowy motyw, w którym sam absolut definiuje siebie jako podmiot (Ja jestem...) historycznej totalności (tym, co było, co jest i co będzie)”. Następnie zaś przedstawia on schemat, w którym wyraźnie zaznaczone zostają „momenty historycznego manifestowania się absolutu”: „Potrójny szereg jego ontycznych, mentalnych i retorycz-

nych manifestacji wyznacza wtedy miejsca, w których odkrywanie i prawda potęgują się.

	Obiektywność	Subiektywność	Interpersonalność
	co było	wiadome	opowiadamy
Ja jestem tym	co jest	poznawane	przedstawiamy
	co będzie	przeczuwane	przepowiadamy
	Byt	Świadomość	Mowa publiczna ¹³⁹ .

Jest to nawiązanie do dwóch pierwszych zdań pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, które pozwolę sobie tutaj przytoczyć: „O rzeczach przeszłych wiemy, teraźniejsze poznajemy, przyszłe przeczuwamy. O tym, co wiadome, opowiadamy; poznane – przedstawiamy; przeczuwane – przepowiadamy”¹⁴⁰. Te trzy kolejne momenty wyznaczają swoisty – także retoryczny – rytm filozoficznej narracji, jak też samej filozofii, która zostaje w niej opowiedziana. Poprzez tę opowieść wypowiada się i manifestuje, jak była o tym mowa wyżej, sam absolut, to znaczy Wszystko i Nic zarazem (*All und Nichts*), mistyczna boskość albo też właśnie boska Mądrość, żywe Słowo, to znaczy także ten, kto jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem etc. Oznacza to, iż jakkolwiek Bóg objawia się w trzech osobach, to znaczy jako Ojciec, Syn i Duch, to jednak centralnym punktem tego procesu, jego świadomością i momentem różnicującym pozostałe jest druga osoba Trójcy, której odpowiada druga epoka, Teraźniejszość.

Te trzy kolejne momenty, które wyznaczają rytm kosmicznej narracji, są także podstawą całego systemu filozofii pozytywnej. W drugiej części *Weltalter* zostają ona przekształcone we właściwe terminy trynitologicznej dialektyki, która może być traktowana jako metodologia systemu epok świata. Pierwszym określeniem i potencją jest Ojciec, „to, co było” i co odpowiada pierwszej, wiadomej i opowiadanej epoce, czyli Przeszłości. Drugim określeniem i potencją jest Syn, „to, co jest” i co odpowiada drugiej, poznawanej i przedstawianej epoce, czyli Teraźniejszości. Wreszcie trzecią potencją jest Duch, „to, co powinno być” i co odpowiada trzeciej, postulowanej i przepowiadanej

¹³⁹ P.L. Oesterreich, *op. cit.*, s. 98–99.

¹⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Epoki świata. Pierwsza księga*, s. 221.

epoce, czyli Przyszłości. Jest to „trzeci termin”, w którym dwa poprzednie zostają uzgodnione i stają się jednym terminem, w którym ujawnia się duchowa prawda obydwu pojęć. Jest to zatem także ponowna, ostateczna i czysto duchowa jedność tego, co absolutnie idealne i tego, co absolutnie realne, tego, co cielesne, i tego, co duchowe, a więc Bóg, który staje się wszystkim we wszystkim, czyli Bóg jako „pan bytu” (*Gott als „Herr des Seyns”*).

ZAKOŃCZENIE

WOLNOŚĆ JAKO SUBSTANCJA FILOZOFII SCHELLINGA

Moje rozważania dotyczące problemu filozofii narracyjnej w myśli Schellinga osiagają w ten sposób swój kres. Trzeba zatem krótko podsumować wszystkie powyższe wywody i wyciągnąć wnioski, wskazując na to, co w filozofii tej jest najważniejsze i co może także ostatecznie zachować dla siebie czytelnik niniejszego tekstu.

W swojej pracy próbowałam przedstawić Schellinga i jego myśl – zarówno wczesną, jak też późną – 1) jako spójną i wbrew pozorom dosyć konsekwentną, jakkolwiek niewątpliwie wielowątkową całość, wpisującą się w zaproponowany przez Tilliette’a paradygmat *une philosophie en devenir*, filozofii w stawaniu się; 2) od strony jej wartości kulturowej, antropologicznej, a częściowo także estetycznej, jakkolwiek ze zwróceniem uwagi na ostateczne zwycięstwo prawdy o charakterze intelligibilnym i duchowym. Z tego względu starałam się podkreślić niedającą się wręcz przecenić rolę mitu i symbolu, a także estetyzmu, znamiennego dla Schellinga już od samego początku, to znaczy już na etapie najwcześniejszych rozpraw z okresu studiów w Instytucie Tybińskim. Moim celem było ukazanie swoistej dwuwątkowości charakterystycznej dla tej refleksji już w tzw. okresie transcendentnym, kiedy to Schelling, wzorem swoich wielkich poprzedników, Kanta i Fichtego, stworzył własną wersję filozoficznego systemu wiedzy, jakiej wykład znajdujemy w napisanym w 1800 roku *Systemie idealizmu transcendentalnego*.

Z tego punktu widzenia projekt napisania filozoficznej epopei, jaką w zamierzeniu autora miały być *Epoki świata*, stanowi jedynie logiczną konsekwencję i rozwinięcie pewnych wątków albo myślowych możliwości, obecnych u Schellinga w zasadzie zawsze, to znaczy jeszcze przed stworzeniem pierwszego własnego, oryginalnego systemu filozoficznego. W literaturze przedmiotu szalenie rzadko podkreśla się ważność tego problemu, ponieważ istnieje tendencja do oddzielania od

siebie wczesnej i późnej filozofii i traktowania ich jako przeciwstawnych sobie rodzajów światopoglądu. Dla wczesnej filozofii byłoby w tej interpretacji znamienne myślenie negatywne i krytyczne, pojęciowe i filozoficzne we właściwym tego słowa znaczeniu, i to nawet jeśli zwraca się uwagę na metafizyczny, a zatem dogmatyczny charakter koncepcji absolutu, która stanowi swoistą ukrytą podstawę Schellingańskiej filozofii transcendentalnej. Późna myśl Schellinga, czyli tzw. filozofia pozytywna, jest z kolei rozważana w kategoriach filozofii religii. Wielką rolę odgrywają w niej chrześcijańskie objawienie, zawarte w Piśmie Świętym, oraz problem historii, która dla interpretatorów stanowi klucz do zrozumienia owej późnej filozofii. Jednakże nie zwraca się tutaj uwagi na fakt, iż historia stanowi ważny element refleksji Schellinga już od samego początku, a ponadto także na inny ważki fakt, iż główne założenia owej „pozytywnej” koncepcji dziejów, jaką odnajdujemy w późnej filozofii, zostały tak naprawdę sformułowane już w „narracyjnej” wizji dziejów z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, jaka w tej sytuacji stanowi wręcz klucz do zrozumienia samej filozofii pozytywnej.

Chodzi mi tutaj mianowicie o obraz dramatu dziejów, a zwłaszcza demiurga-poety, który się poprzez ów dramat wypowiada i objawia i którego „rozproszonymi częstkami, *disiecti membra*” są wszyscy ludzie, to znaczy aktorzy teatru świata, jak też o problem mitycznej, poetyckiej treści tej opowieści, zawartej źródłowo w tzw. powszechnym oceanie poezji. Wydaje się, iż zwłaszcza ta pierwsza metafora jest zbieżna z intencjami późnej filozofii i stanowi wręcz coś w rodzaju jej prefiguracji. Warto tutaj także zwrócić uwagę na fakt, iż w tej koncepcji od samego początku dowartościowany zostaje swoisty pluralizm, który musi cechować taką narracyjną i dramatyczną „prawdę rozpisaną na role”. W tej sytuacji bowiem każdy z aktorów dramatu ma swoją prawdę, a mówiąc bardziej dokładnie, prawda jest wynikiem zsumowania i, nazwijmy to tak, hermeneutycznego uzgodnienia wielu, często sprzecznych punktów widzenia, poprzez które wypowiada się duch-poeta. Ta prawda ma ponadto dość ewidentnie „pozytywny” charakter, jako że objawia się w dziejach, w toku dramatu, poprzez kolejne konstytutywne dla niego wydarzenia, nie jest zaś jakąś prawdą świata intelligibilnego, która stanowi kompletne przeciwieństwo

stawania się, zmieszania i empirii, co jest znamienne na przykład dla myśli Platona.

Inaczej mówiąc, mamy tutaj po prostu do czynienia z prawdą estetyczną i narracyjną, co doskonale wpisuje się w Schellingiański postulat mitologizacji rozumu oraz odnalezienia rozumu mitologii, a także uczynienia sztuki organonem i najwyższą potencją ducha absolutnego. Schelling nie opowiada się zatem wcale za prawdą uniwersalną, wieczną i niezmienną, intelligibilną, ponieważ, biorąc pod uwagę źródła i zasady jego koncepcji, nie mógłby znaleźć dla niej uzasadnienia i racji w swoim żywym, tożsamym z rzeczywistością systemie. Oznacza to, iż nawet jeśli wolność albo zasada idealna posiada pewien prymat i ostatecznie zwycięża, to jednak staje się to możliwe dopiero po pokonaniu i rozświetleniu tego, co w absolutnie realne i co jest tworzywem procesu kreacji. Zostaje tutaj założona swego rodzaju dialektyka tych dwóch równie odwiecznych i równie absolutnych zasad, której efektem jest system wiedzy pomyślany jako teogonia albo kosmogonia, proces stwórczy. Jest to zresztą tak naprawdę przedziwny splot, który współtworzą zasada stwórcza i zasada objawielińska, owi wielu, tzn. Elohim, a więc moce kosmiczne i przyrodnicze, którzy jednak ostatecznie okazują się tylko jednym Jahwe, Bogiem religii etycznej i jednoznacznie monoteistycznej. Ów absolut, pomyślany jako absolutna tożsamość wolności i konieczności, a także kosmiczna siła, która nie zna prawa moralnego, musi zatem ostatecznie u końca procesu przekształcić się w jedność rzeczywiście duchową, w której zatryumfuje prawdziwy porządek wolności. Nie jest to jednak możliwe bez dokonanej wcześniej aktualizacji wszystkich zawartych w nim źródłowo potencji, bez stworzenia, wobec którego dokonuje się objawienie.

W ten sposób młodzieńczy estetyzm Schellinga ulega w późnej filozofii swego rodzaju przewartościowaniu. Zostaje on bowiem włączony w koncepcję procesu stwórczego, która zresztą w jakimś przynajmniej stopniu stanowi nawiązanie do koncepcji oglądu wytwórczego z *Systemu idealizmu transcendentnego*. Jednakże ta wczesna, negatywna, silnie zależna od idealistycznej, oglądowej wizji bytu kategoria przekształca się tutaj w prawdziwą kosmogonię, którą nie rządzą już jakieś zasady transcendentalnej dedukcji, lecz wyraża się w niej

i objawia „przeczuwana praistota” (*das geahndete Urwesen*), najstarsza z istot albo najstarszy Żyjący, czyli Bóg-stwórca kosmosu. Co więcej, Schelling podkreśla, iż jest to twórca suwerenny, prawdziwy demiurg – z tego punktu widzenia jest on także artystą, a więc właśnie owym poetą, który wypowiada się w dramacie dziejów za pośrednictwem tzw. organizmu mocy źródłowych (*l’organisme des puissances*), czyli w tym przypadku nas wszystkich jako jego aktorów, rozproszonej części (*disiecti membra*).

Wypowiada się on poprzez nasze czyny i działania, które razem współtworzą prawdę całości, w jakiej nierozzerwalnie stopione zostały pojmowanie i wytwarzanie, wiedza i byt. Jest to zatem, jak pisałam o tym wyżej, coś w rodzaju prawdy narracyjnej, immanentnej prawdy dzieła sztuki, która z tego punktu widzenia nigdy nie osiągnie powszechności właściwej kategoriom filozofii albo platońskim ideom. Jest to prawda dramatyczna, dla której ujawnienia wręcz niezbędny wydaje się konflikt racji, wielość punktów widzenia, zwroty akcji, powikłania fabuły, a więc swoista polifonia, właściwa poetyce powieściowej. W późnej filozofii ten łagodny, optymistyczny estetyzm przekształca się w prawdziwy kosmiczny dramat, który stanowi wynik katastrofy, jaką jest odpadnięcie rzeczy skończonych od pierwotnego Jedna. Stąd też także i przebieg całej opowieści staje się bardziej dramatyczny, ponieważ zyskuje nowy wymiar, nieobecna jeszcze na owym czysto kontemplatywnym, estetycznym etapie duchową głębię.

Inaczej mówiąc, dramat dziejów staje się prawdziwym dramatem, w którym wypowiada się kosmiczna, demiurgiczna Mądrość i gdzie rodzi się i objawia stwórcze Słowo. Także i cele historii zyskują duchowy charakter, jako że zmierza ona ku temu, co ostateczne, przez co powinna być pojmowana w kategoriach apokaliptycznych, eschatologicznych. W historii ma zostać zrealizowany ideał człowieczeństwa. Jest ona dziełem całego rodzaju ludzkiego, który symbolizuje idea *Anthroposa*, człowieka kosmicznego. W historii objawia się Chrystus, żywe Słowo, ten, kto jest Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem. Jest to zatem stopniowy, lecz nieuchronny proces wyłaniania się wolności z owego snu duchowości, który Maeschalck określa mianem „alchemii natury” i wobec którego manifestuje się duch. Schelling wielokrotnie podkreśla, iż objawienie może się doko-

nać tylko wobec mitologii, iż proces stwórczy jest *conditio sine qua non* zaistnienia procesu objawicielskiego. Widać tutaj zresztą pewną paralelę z metodologią transcendentálną, gdzie to, co wytworzone w oglądzie, dopiero stopniowo dochodzi do świadomości i zostaje poddane refleksji.

W efekcie w owej późnej filozofii prawda rodzi się w wyniku źródłowego konfliktu zasady stwórczej i objawicielskiej, w dialektycznej grze porządku widzenia i rozumienia, opozycji natury i ducha, która jednakże powinna zostać przekroczona w jakimś jednoczącym, transcendentnym akcie. Tym aktem jest źródłowa, substancjalna wolność, do której wszystko ostatecznie powraca i tylko poprzez odniesienie do niej może być właściwie zrozumiane. Chodzi tutaj o czysto duchowe pojednanie wszystkich sprzeczności, jakie jednakże jawi się jako coś w rodzaju nowej, wyższej jedności, która uwzględnia także rzeczywistość empiryczną, to znaczy byt wyłoniony w procesie stwórczym, zaktualizowane potencje. Ta pierwotna, przedrefleksyjna, poetycka i poprzedzająca wszelki podział jedność, której odpowiada czysto estetyczny ideał powszechnego oceanu poezji, mitycznego złotego wieku, musi zostać zastąpiona przez jedność prawdziwie duchową, w której rzeczywiście dokona się pojednanie wszelkich sprzeczności, jakie stanowią swoistą siłę napędową historycznej narracji.

Oznacza to, iż ostatnim słowem Schellinga, także w interpretacji Maesschalcka, nie jest wcale jakaś estetyczna utopia, lecz raczej faktyczna, przeczuwana i przepowiadana wolność, do jakiej musi wrócić cały byt, nieobciążony już ciężarem konieczności, który zostawia za sobą jako coś, co zostało pokonane w procesie objawicielskim. To ona właśnie bowiem ujawnia się jako ta wartość, którą ostatecznie osiąga autor opowieści i która wyłania się z dialektycznej gry potencji, mocy źródłowych. Jest to ta odpowiedź, która należy wprawdzie do Przyszłości, ale przynajmniej częściowo, ze względu na swój związek ze świadomością, istnieje także i w Teraźniejszości, a więc już jest i pojawia się zawsze tam, gdzie została pokonana ciemność podstawy, ślepe prawo Przeszłości, pierwszej epoki.

Jest to wprawdzie Przyszłość, lecz w przeciwieństwie do estetycznego dopełnienia z okresu filozofii transcendentálnej nie ma ona bynajmniej utopijnego charakteru. Co więcej, w jakimś sensie takie du-

chowe pojednanie zostało zrealizowane i trwa już teraz, to znaczy w Teraźniejszości. Schelling rezygnuje ostatecznie z pojednania poprzez sztukę, którego ostatnim, być może najbardziej ekscentrycznym i – jak chce Xavier Tilliette – bezprecedensowym wyrazem była nieudana próba opowiedzenia filozofii, napisania filozoficznego eposu „ze świętego zarania świata”. Ta porażka nie jest jednak przecież totalna i całkowita. To właśnie za jej sprawą Schelling przewycięża bowiem w końcu pozycje utopii estetycznej, które oznaczały *de facto* kres refleksji i – jako powrót do pierwotnego niezróżnicowania wszystkich dyskursów w „powszechnym oceanie poezji” – nie uwzględniały wartości duchowych, osiągniętych przez absolutną jaźń w trakcie procesu obiektywizacji. To, co ma nadejść i co – zgodnie z założeniami trynitologicznej dialektyki systemu czasów – częściowo już jest, ze względu na swój duchowy i wolnościowy charakter nie da się ani wydedukować, ani przewidzieć. Prekursorstwo i bezprecedensowość dzieła Schellinga polegają zatem także i na tym, że – odrzuciwszy prawdę poetyckiego i mitycznego oglądu, utopijnego złotego wieku – otwiera nas ono na wizjonerską prawdę, którą niesie ze sobą Przyszłość, trzecia epoka kosmicznego czasu, i którą możemy tylko „przeczuwać” i „przepowiadać”.

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA SCHELLINGA

Sämmlische Werke, (J.F.) Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg 1856–1861.
Werke. Auswahl in drei Bänden, Fritz Eckardt Verlag, Leipzig 1907.

Ausgewählte Schriften, Band 4: *Schriften 1807–1834*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.

Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch.
Aus dem Nachlaß ergänzt hrsg. von Manfred Schröter, Leibniz Verlag München
bisher R. Oldenbourg Verlag, [München] 1948.

Ecrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système,
trad. de l'allemand par Ch. Béarnard, Paris 1847.

*Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera
E. Ehrhardta*, t. 1, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2002.

Filozofia objawienia, t. 2, przeł. Krystyna Krzemieniowa, tekst w maszynopisie*.

*Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i na-
turalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, PWN, Warszawa 1983.

Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi, przeł.
Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1990.

Frühschriften. Eine Auswahl in Zwei Bänden, hrsg. und eingeleitet von Helmut Sei-
del und Lothar Kleine, Akademie-Verlag, Berlin 1971.

Leçons sur la méthode à suivre dans les études universitaires, trad. de l'allemand par
P. Delorme, De l'Imprimerie de l'Ami du Peuple, Athènes 1843.

Les Ages du Monde (Versions premières, 1811–1813), trad. de l'allemand et annotés
par Bruno Vancamp, Editions Ousia, Bruxelles 1988.

Premiers écrits (1794–1795), trad. par Jean-François Courtine et Marc Kauffmann,
Presses Universitaires de France, Paris 1987.

*Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Dar-
stellung des philosophischen Empirismus.* Neu hrsg. und mit erläuternden Anmer-
kungen versehen von Dr. Arthur Drews, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung,
Leipzig 1902.

Schriften 1804–1812, hrsg. und eingeleitet von Steffen Dietzsch, Union Verlag, Ber-
lin 1982.

* Chciałabym bardzo serdecznie podziękować Pani Doktor Krystynie Krzemieniowej, tłumaczce Schellinga, za udostępnienie mi mpisu przekładu II t. *Filozofii objawienia*.

- Studium generale. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1954.
- System idealizmu transcendentálnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979.
- Wykłady erlangeńskie*, przeł. Robert Marszałek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Schelling F.W.J., G.W.F. Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie 1802/1803*, hrsg. von Steffen Dietzsch, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig 1981.

POZOSTAŁE TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- Fichte Johann Gottlieb, *Powołanie człowieka*, przekład Adama Zieleńczyka na nowo opracowała Irena Krońska, PWN, Warszawa 1956.
- Fichte Johann Gottlieb, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, przeł. Marek J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Fichte Johann Gottlieb, *Zamknięte państwo handlowe i inne pisma*, przeł. Paweł Dybel, Robert Marszałek, Justyna Nowotniak i Robert Reszke, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996.
- Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór i wstęp Tadeusz Namowicz, Karol Sauerland, Marek J. Siemek, PWN, Warszawa 1973.
- Filozofowie o religii. Przekłady*, t. 1–2, wybór Andrzej Nowicki, Warszawa–Kraków 1960.
- Hegel G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław Florian Nowicki, PWN, Warszawa 1990.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1–2, przeł. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, 1965.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, przeł. Światosław Florian Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1–2, przeł. Adam Landman, PWN, Warszawa 1967, 1968.
- Hegel G.W.F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, przekł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 3, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Heine Heinrich, *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*, przeł. Tadeusz Zatorski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997.
- Herder Johann Gottfried, *Myśli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1962.
- Herder Johann Gottfried, *Wybór pism*, wybór i oprac. Tadeusz Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1987.
- Hölderlin Friedrich, *Poezje*, przeł. Andrzej Lam, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 1998.
- Kant Immanuel, *Koniec wszystkich rzeczy. O niedawno powstałym wyniosłym tonie w filozofii*, przeł. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1992.

- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–3, przeł. Roman Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Kant Immanuel, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Kant Immanuel, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. Jerzy Gałęcki, PWN, Warszawa 1986 (II wyd. 2004).
- Kant Immanuel, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, przeł. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kant Immanuel, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. Benedykt Bornstein, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Kant Immanuel, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. Mirosław Żelazny, Irena Krońska, Adam Landman, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kant Immanuel, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. Aleksander Bobko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Kleist Henryk, *Dzieła wybrane*, oprac. Helena Kahanowa, PIW, Warszawa 1960.
- Manifesty literackie „burzy i naporu”*, oprac. Gerard Koziół, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1988.
- Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, oprac. Tadeusz Namowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 2000.
- Schiller Friedrich, *Dzieła wybrane*, wybrał i wstępem opatrzył Stefan H. Kaszyński, PIW, Warszawa 1985.
- Schiller Friedrich, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Irena Krońska i Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972.
- Schiller Friedrich, *Zbójcy*, przeł. Feliks Konopka, oprac. Olga Dobijanka-Witczakowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1986.
- Schlegel August Wilhelm, *Leçons sur l'histoire et la théorie des beaux arts*, Pichon et Didier Librairies, Paris 1830.
- Schlegel Fryderyk, *Filozofia życia*, z francuskiego tłumaczył X. Joachim Dębiński S.P., Wilno 1840.
- Schleiermacher Friedrich D.E., *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Schopenhauer Artur, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. Bolesław i Łucja Konorscy, Oficyna Wydawnicza Alma-Press, Warszawa.
- Schopenhauer Artur, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, przeł. Jan Garewicz, PWN, Warszawa 1994–1995.
- Schopenhauer Arthur, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 1, przeł. Jan Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

- Tieck Ludwig, *Sabat*, przeł. Zbigniew Fonferko, PIW, Warszawa 1977.
- Tieck Ludwig, *Vittoria Accorombona*, przeł. Bolesław Wścieklica, PIW, Warszawa 1973.

OPRACOWANIA

- Andrzejewski Bolesław, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, PWN, Warszawa–Poznań 1989.
- Bréhier Émile, *Schelling*, Librairie Félix Alcan, Paris 1912.
- Brito Emilio, *La création selon Schelling*. Universum, Leuven University Press/Uitgeverij Peeters, Leuven 1987.
- Dehnel Piotr, *Antynomie rozumu: z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.
- Dehnel Piotr, *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.
- Frank Manfred, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, przeł. Zbigniew Zwoliński, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Garewicz Jan, *Wokół filozofii niemieckiej. Wybór pism*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Habermas Jürgen, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Dissertation der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philosophische Fakultät, Bonn 1954 (tekst w maszynopisie).
- Habermas Jürgen, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje schellingiańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, [w:] idem, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnołębski, PIW, Warszawa 1983.
- Holz Harald, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg–München 1977.
- Holz Harald, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970.
- Hudzik Jan P., *U podstaw estetyki. Główne problemy Kantowskiej estetyki w świetle współczesnej filozofii i kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996.
- Jankélévitch Vladimir, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Librairie Félix Alcan, Paris 1933.
- Jaspers Karl, *Schelling. Größe und Verhängnis*, R.Piper & Co. Verlag, München 1955.
- Kuderowicz Zbigniew, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Loer Barbara, *Das Absolute und die Wirklichkeit in Schellings Philosophie. Mit der Erstedition einer Handschrift aus dem Berliner Schelling-Nachlaß*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1974.
- Maesschalck M., *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris/Editions Peeters B.P. 41, Leuven 1991.

- Markiewicz Barbara, *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*, COM SNP, Warszawa 1987.
- Marquet Jean-François, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Editions Gallimard, Paris 1973.
- Marszałek Robert, *Mitologia a rozum instrumentalny. Fundament procesu dziejowego w dziele późnego Schellinga*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004.
- Marx Werner, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1977.
- Miodoński Leon, *Całość jako paradygmat rozumienia świata w myśli niemieckiej przełomu romantycznego. Analiza wybranych problemów*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2001.
- Miodoński Leon, *Filozofia religii Artura Schopenhauera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.
- Morawski Stefan, *Rozwój myśli estetycznej od Herdera do Heinego*, PWN, Warszawa 1957.
- Morawski Stefan, *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XIX wieku*, PWN, Warszawa 1961.
- Nauen Franz Gabriel, *Revolution, Idealism and Human Freedom. Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, ed. Martinus Nijhoff, The Hague 1971.
- Panasiuk Ryszard, *Filozofia. Historia i współczesność. Studia, odczyty, eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.
- Panasiuk Ryszard, *Przyroda, człowiek, polityka. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII-XIX wieku*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Panasiuk Ryszard, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987.
- Piórczyński Józef, *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*, PWN, Warszawa 1991.
- Piórczyński Józef, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997.
- Piórczyński Józef, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F.W.J. Schellinga*, PWN, Warszawa 1999.
- Pisarek Henryk, *Problematyka systemowości w filozofii Hegla*, Acta Universitatis Wratislaviensis No 1697, Filozofia XXIII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1994.
- Renaut Alain, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przeł. Damian Leszczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2001.
- Schröter Manfred, *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*, R. Oldenbourg (Verlag), München 1971.
- Schulz Walter, *Die Völlendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Köln 1955.

- Siemek Marek J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, PWN, Warszawa 1977.
- Siemek Marek J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Tilliette Xavier, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, przeł. Arkadiusz Ziernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Tilliette Xavier, *L'Absolu et la philosophie: essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.
- Tilliette Xavier, *Schelling. Biographie*, Editions Calmann-Lévy, Paris 1999.
- Tilliette Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. 1: *Le système vivant (1794–1821)*, t. 2: *La dernière philosophie (1821–1854)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970.
- Wilson John Elbert, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Friedrich Frommann Verlag–Günther Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1993.
- Zeltner Hermann, *Schelling*, Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1954.
- Żelazny Mirosław, *Hegłowska filozofia ducha*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2000.
- Żelazny Mirosław, *Metafizyka czasu i wieczności jako filozofia człowieka w idealizmie niemieckim (od Kanta do Nietzschego)*, UMK, Toruń 1986.
- Żelazny Mirosław, *Źródłowy sens pojęcia estetyka. Rozprawy z historii estetyki niemieckiej*, UMK, Toruń 1994.

WYBORY TEKSTÓW

- Dehnel Piotr, *Hegłowskie ujęcie absolutu w „Przedmowie” do „Fenomenologii ducha”*, [w:] *Wokół Przedmowy do Fenomenologii ducha G.W.F. Hegla*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1985.
- Filozofia transcendentalna a dialektyka*, red. nauk. Marek J. Siemek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Hegel a współczesność*, pod redakcją Romana Kozłowskiego, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 1997.
- Maciołek Ryszard, *Czy rzeczywiście istnieje kryzys Absolutu w filozofii współczesnej? (Uwagi metodologiczne o filozofii posttranscendentalnej)*, [w:] *Racjonalność i sprawiedliwość*, pod redakcją Krzysztof Kalka, Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Bydgoszcz 1995.
- Orłowski Aleksander, *Schelling i Hegel. Kontrowersje filozoficzne i oddźwięk na nie w polskim czasopiśmiennictwie lat czterdziestych XIX wieku*, [w:] *Polskie spory o Hegla 1830–1860*, IFiS PAN, Zakład Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej, PWN, Warszawa 1966.
- Rozum w dziejach. Księga jubileuszowa Profesora Ryszarda Panasiuka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2001.

Sandkühler Hans Jörg (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 1998.

Sandkühler Hans-Jörg, *F.W.J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik*, [w:] *Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*, Trier 1988.

Transcendentalna filozofia praktyczna, red. nauk. Ewa Nowak-Juchacz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000.

CZASOPISMA/ARTYKUŁY

Dietzsch Steffen, *Dzieło sztuki jako narzędzie. Geneza i znaczenie pojęcia sztuki u Schellinga*, *Studia Estetyczne* XV, PWN, Warszawa 1980, s. 245–264.

Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, pod red. Mirosławy Czarnawskiej i Jerzego Kopani, t. IV: *Schelling a pojęcie subiektywności*, Zakład Teorii Poznania, Filia Uniwersytetu Warszawskiego, Białystok 1991.

Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XII: *Studia z filozofii Schellinga* pod red. Krystyny Krzemieniowej, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2000.

Jacobs Wilhelm G., *Przyroda i bezwarunkowość we wczesnej filozofii Schellinga*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, z. 10, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1998, s. 81–93.

Jacobs Wilhelm G., *Źródło zła a istota ludzkiej wolności albo filozofia transcendentna a metafizyka*, przeł. Piotr Dehnel, *Acta Universitatis Wratislaviensis* No 1787, *Filozofia* XXII, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 167–179.

Kolas Paweł, *Bóg i człowiek-filozof. Powołanie do filozofii w antropoteologii F.W.J. Schellinga*, „Kwartalnik Filozoficzny”, z. 1, Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995, s. 79–96.

Krzemieniowa Krystyna, *Problem mitu w „Filozofii sztuki” Schellinga*, *Studia Estetyczne* XVIII, PWN, Warszawa 1986, s. 209–222.

Nishikawa Tomio, *O „ontologii-że” u późnego Schellinga i logice łącznika u Nishidy. O bliskości dwóch dalekich sobie filozofów*, przeł. z niemieckiego Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. Mirosławy Czarnawskiej i Jerzego Kopani, t. IX: *Schelling a filozofia japońska*, Zakład Teorii Poznania, Filia UW, Białystok 1997, s. 111–122.

Orłowski Aleksander, *Mit i historia w filozofii identyczności F.W.J. Schellinga*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 13: *Filozofie romantyczne*, PWN, Warszawa 1967, s. 91–108.

Orłowski Aleksander, *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii*, [w:] *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 7: *Historia i wolność. Studia z dziejów ideologii XIX wieku*, PWN, Warszawa 1961, s. 53–95.

- Petry Michael John, *O stosunku filozofii i filozofii przyrody na przełomie XVIII i XIX wieku*, przeł. z niemieckiego Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XI: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 23–32.
- Schmied-Kowarzik Wolfdietrich, *Strumień i wiry. Produktywność procesu przyrodniczego wedle Schellinga*, przeł. z niemieckiego Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XI: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 51–63.
- Sobotka Milan, *Przemiany ujęcia natury w filozofii identyczności Schellinga*, przeł. Jan Garewicz, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 30, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986, s. 71–85.
- Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, *Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften*, Heft 2, Meiner Verlag, Hamburg 1996 (*Dialektik* 1996/2).
- Yamaguchi Kazuko, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, przeł. z niemieckiego Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XI: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 1999, s. 33–50.
- Yorikawa Joji, „Dlaczego nie istnieje nicłość?” *Konfrontacja filozofii Schellinga z rozumieniem „nicości” w filozofii japońskiej*, przeł. z niemieckiego Krystyna Krzemieniowa, [w:] *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, pod red. M. Czarnawskiej i J. Kopani, t. XI: *Schelling a filozofia japońska*, Zakład Teorii Poznania, Filia UW, Białystok 1997, s. 105–110.
- Żelazny Mirosław, *Metafizyka czasu i wieczności w późnych poglądach F.W.J. Schellinga*, „*Studia Filozoficzne*” 1985, nr 4, s. 107–123.

POZOSTAŁE DZIEŁA WYKORZYSTANE W PRACY

- Adorno Theodor W., *Teoria estetyczna*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Böhme Jakob, *Ponowne narodziny*, przeł. Jerzy Kałużny i Andrzej Pańta, Wydawnictwo Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993.
- Burke Edmund, *Dociekania filozoficzne o pochodzeniu naszych idei wzniosłości i piękna*, przeł. Piotr Graff, PWN, Warszawa 1968.
- Colli Giorgio, *Narodziny filozofii*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Colli Giorgio, *Po Nietzsche*, przeł. Stanisław Kasprzysiak, Oficyna Literacka, Kraków 1994.
- Derrida Jacques, *Xωροί/Chora*, przeł. Maria Gołębiewska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Dilthey Wilhelm, *Pisma estetyczne*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982.

- Eliade Mircea, *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade Mircea, *Obrazy i symbole. Szkice o symbolizmie magiczno-religijnym*, przeł. Magda i Paweł Rodakowie, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Eliade Mircea, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, przeł. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1993.
- Eliade Mircea, *Traktat o historii religii*, przeł. Jan Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999.
- Homer *Iliada*, przeł. Kazimiera Jeżewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1986.
- Homer *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński, wyd. X (pierwsze nowe zupełne), Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1992.
- Hume David, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977.
- Hume David, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. Anna Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962.
- Husserl Edmund, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. Janusz Sidorek, PWN, Warszawa 1989.
- Jacobi Jolande, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. Stanisław Łypacewicz, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001.
- Jung Carl Gustav, *Rebis, czyli kamień filozofów*, przeł. Jerzy Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989.
- Jung Carl Gustav, *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, przeł. Robert Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1998.
- Kirk G.S., J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Wydawnictwo Naukowe PWN – Wydawnictwo Axis, Warszawa–Poznań 1999.
- Koyré Alexandre, *Mistycy, spirytualiści i alchemicy niemieccy XVI wieku. K. Schwenckfeld, S. Franck, Paracelsus, W. Weigel*, przeł. Leszek Brogowski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 1995.
- Lévi-Strauss Claude, *Antropologia strukturalna II*, przeł. Maciej Falski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss Claude, *Mysł nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajęczkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Lévi-Strauss Claude, *Totemizm*, przeł. Aniela Steinsberg, PWN, Warszawa 1968.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Główne pisma metafizyczne*, przeł. Stanisław Cichowicz, Juliusz Domański, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Lurker Manfred, *Przeistnienie symboli w mitach, kulturach i religiach*, przeł. Ryszard Wojnakowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

- Marquard Odo, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard Odo, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Marquard Odo, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.
- Mieletinski Eleazar, *Poetyka mitu*, przeł. Józef Dancygier, PIW, Warszawa 1981.
- Narecki Krzysztof, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, RW KUL, Lublin 1999.
- Nietzsche Friedrich, *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. Bogdan Baran, wydawnictwo inter esse, Kraków 1994.
- Ong Walter J., *Oralność i piśmiennosc. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, RW KUL, Lublin 1992.
- Pajor Kazimierz, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2004.
- Pankalla Andrzej, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań (*Biblia Tysiąclecia*, wydanie IV).
- Platon, *Państwo*, t. 1–2, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994.
- Platon, *Phileb*, przeł. Edward Zwolski, Aureus, Kraków 1999.
- Platon, *Sofista. Polityk*, przeł. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1956.
- Platon, *Timajos i Kritias*, przeł. Władysław Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1999.
- Ricoeur Paul, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. Stanisław Cichowicz, IW PAX, Warszawa 1985.
- Ricoeur Paul, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. Piotr Graff i Katarzyna Rosner, PIW, Warszawa 1989.
- Ricoeur Paul, *Philosophie de la Volonté*, I. *L'Homme faillible*, II. *Finitude et culpabilité*, éd. Aubier Editions Montaigne, Paris 1960.
- Ricoeur Paul, *Symbolika zła*, przeł. Stanisław Cichowicz i Maryna Ochab, IW PAX, Warszawa 1986.
- Rosner Katarzyna, *Hermeneutyka jako krytyka kultury. Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, PIW, Warszawa 1991.
- Rosner Katarzyna, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003.
- Szyrocki Marian, *Historia literatury niemieckiej. Zarys*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1971.
- Vernant Jean-Pierre, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, przeł. Krzysztof Środa, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Vernant Jean-Pierre, *Mythe & pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Editions la Découverte, Paris 1988.

Vernant Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*,
„Textes à l'Appui. Histoire Classique”, éd. F. Maspero, Paris 1972.
Vernant Jean-Pierre, *Źródła myśli greckiej*, przeł. Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1969.
Wehr Gerhard, *Jakob Böhme*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wydawnictwo Dolnośląskie,
Wrocław 1999.

SUMMARY

A SYSTEM AND A STORY

NARRATIVE PHILOSOPHY

IN SCHELLING'S THOUGHT IN THE YEARS 1800–1811

The dissertation concerns the problem of the so-called narrative philosophy in Schelling's thought. This is an interpretative category taken from the book of a contemporary Belgian philosopher Marc Maesschalck, in which he discusses problems of Schelling's political and religious anthropology (*L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*). Maesschalck has applied this category to analyse a form of a discourse of Schelling's unfinished work *The Ages of the World* (1811). According to this interpretation, narrative philosophy is a discourse which arises as an effect of a dialectical exchange of two orders: seeing and understanding. In his unfinished work Schelling pursued to tell a story of a creation and self-revelation of God's will throughout the history of the world. This is a so-called creative process (*Schöpfung*), a cosmic narration or a story told by wills, original forces of being which co-form a theogonical drama of creation and the history of mankind and finally lead to the spiritualization of all created being, to purely spiritual ultimate purposes.

This is the starting point of my research. In my dissertation I would like to prove a thesis that origins of the category of narrative philosophy are found in Schelling's early thought, so this early philosophy should not be reduced to a negative and critical thought, although this is the most popular and the most often interpretation.

I would like to consider Schelling's thought as a mental totality, although this totality includes many different motifs. According to my interpretation, a division for the so-called negative and positive (early and late) philosophy has rather an external and formal character. Moreover, from a very beginning I would like to consider this thought as metaphysics, even in the early, transcendental period, when Schelling was influenced by Kantian's and Fichte's critical philosophy. I would like to analyse Schelling's philosophy mainly in the years 1800–1811, but with a reference to the very early and late periods, for example to the system of positive philosophy (*Philosophy of Revelation*). I show motifs which prove mental continuity of Schelling's thought in this period and which are connected with the problem of narrative philosophy, treated as a category which especially well renders a character and a spirit of this philosophy as well as Schelling's mental attitude.

In my opinion, the most important in this early period is *System of a Transcendental Idealism* (1800), in which Schelling gave his own version of the so-called transcendental system of knowledge. This is a critical and negative philosophy but I would

like to show that the idea of telling philosophy has its origins in this early, critical thought, in which we can find something like a division, a discontinuity or a mutation, although a deduction given by Schelling remains in his cardinal principles conceptual.

According to my interpretation, this problem is connected with the character of the principle of a deduction, which is not, like for example by Kant or by Fichte, purely ideal concept (a subject, a notion of selfhood), but rather an indifference of the subject and the object ($I=I$), of the ideal and real element. It means that this is a being or an absolute and Schelling's philosophy is in consequence metaphysical and only externally critical. Schelling's methodology, applied by him in a *System of a Transcendental Idealism* is critical but it covers a metaphysical point of view that becomes especially well visible when we analyse the principle of the system.

The character of the principle exerts an influence on the course of the whole deduction. For example in the 4th chapter of *System of a Transcendental Idealism* (1800) gradually emerges something like the second origin of the system, which corresponds with the second part of the original indifference, with a real or an objective element of absolute being. This principle appears particularly in the last chapter of Schelling's systematic work, written in 1800, in which the philosopher writes about art as an organon and a postulated completion of a system of knowledge. This is a kind of an aesthetical utopia in which reality itself should be treated as a piece of art or so-called "universal ocean of poetry", in which exists a proper, poetical and at the same time spiritual matter of all discourses, branches of science and art, etc.

Such kind of an aestheticism appears also in a conception of history, presented in Schelling's work, too. This problem is connected with an ontological pluralism, characteristic for Schelling's conception of history. The history is a story or, more precisely, a drama, a screenplay in which an absolute spirit pronounces and reveals itself, although it makes it through the medium of particular actions of particular wills, actors in the theatre of the world or dispersed parts (*disiecti membra*) of God(-poet). They are agreed according to the rules of the preestablished harmony by God's Providence, what becomes clear particularly at the end, but at the time in which the events are happening, they mutually constrain one another.

That means that Schelling – creator of the transcendental system of knowledge – becomes an adherent of a poetical and narrative vision of truth written out for parts. A God, a Demiurge(-poet) (the Craftsman of the universe from Plato's *Timaeus*) is the origin and the guarantee of such kind of truth, and its matter is found in a universal ocean of a poetry to which everything finally returns.

According to my interpretation, this is a prefiguration of the problem of narrative philosophy or an endeavour to tell the philosophy, connected with Schelling's later works, especially with *The Ages of the World* (1811). First I present some main and important motifs connected with the narrative philosophy, taken from Schelling's late thought, *Philosophy of Revelation*. I treat this late philosophy as a development and continuation of some principles applied just in the first version of *The Ages of*

the World from 1811 and – in consequence – as the last, most mature version of a living system or a system of times. The confirmation of such point of view is for example a substance of a system which is in the early as well as in the late philosophy an original freedom and also a methodology applied by Schelling in all these works, from 1810 till the end, that is to say, a trinitological dialectic of a system of times.

In the *Introduction* I refer to Schelling's conception of history. I consider this problem in a narrative way. The history is for Schelling not science or knowledge, because – according to his point of view – an apriorical science or a system is impossible in history. We can't foresee or deduce our free actions because we are free entities. Thus, history is possible to be thought only as a story or a pronouncement of a creative will which operates through the medium of an organism of wills, original forces of being, creative and cosmic potencies. Through history God, who is at the same time One and many, unity and plurality, many Elohim but only one Yahweh pronounces and reveals himself. He is many in a creation which is not possible without potencies, cosmic and creative forces, true and real actors in this drama. They correspond with a real part of absolute being, with a nature in God. But as that who reveals himself through his own work he is only one Yahweh, a God of an ethical religion or an original, substantial freedom to which all created being in the Future, the third age of a cosmic time will return.

This is a dialectic of the real and ideal element, the principle of creation and the principle of revelation, mythology and revelation, and the truth is an effect of a dialog of two orders. In this way I expose the problem of narrative philosophy which "arises in a dialectical exchange of seeing and understanding" (Maesschalck).

In the first chapter I discuss the problem of material principle (*hyletisches Prinzip*) of Schelling's thought. This concept is taken from Harald Holz and corresponds most of all with Philosophy of Nature (*Naturphilosophie*), treated by Schelling as the second, real part of his transcendental philosophy. The real element of an absolute being is the principle of a deduction in a real row in which the spirit manifests itself as nature. This is also the basis (*Grund*) in a late philosophy, the nature in God, "the ground of His existence, an essence which is inseparable from God, but different from Him" (*On the Essence of Human Freedom*, 1809). This is something like the second, real absolute, which is not only a matter without qualities but also an intelligible principle, creative potencies, immediate causes of a cosmic process, comparable for example with principles of presocratic philosophy (*archai*), an invisible and creative nature, *natura naturans*, God's Wisdom through the medium of which He has created the world. This is also the matter of a creative process, *chora* from Plato's *Timaeus*, the third kind, a mediation of being and phenomenon which bears features of empirical and intelligible reality but is a kind of a being or a principle, eternal cause etc.

In the second chapter I discuss the problem of an absolute in Schelling's philosophy or, according to terminology applied by Barbara Loer, a rational absolute (*das vernünftige Absolute*). I present a deduction in an ideal row or an ideal part of a system of transcendental philosophy and then I refer to an objective or a real element of

absolute being which is the cause of a mutation of a system of knowledge which leads from a conceptual deduction to an aesthetical utopia and a drama of history. This real principle is considered as the principle of a mythological process and of all creation, for example as a universal ocean of poetry, the proper matter of all discourses and human history. I compare this second, real and poetical origin with an idea of a collective unconsciousness, in which exist archetypal forms of collective imagination. This is a reference to Jung's psychoanalytic theory of archetypes and to the contemporary psychoanalytical discourse, of which Schelling, as an adherent of an organic vision of nature and unconscious origins of human knowledge, was a forerunner.

In this way the deduction given in this "real" order as well as the historical screenplay invented by God(-poet) becomes also a story told by collective imagination which is a sort of a collective subject or the collective Ego. From this real and entirely autonomous principle history is deduced, through which pronounces God(-poet), an aesthetical utopia from the last chapter of *System of a Transcendental Idealism*, but also the Greek mythology, which for Schelling is one and the same thing as Homer (*Philosophy of Art*) and all mythologies of all nations. There is also something called private mythology, represented in Schelling's work by modern authors, like Shakespeare, Dante and Goethe.

In the third chapter I discuss the problem of a cosmic fall or a cosmic disaster, in consequence of which finite, empirical things secede from the original One, from the absolute being. This is the subject of a treatise *Philosophie und Religion*, written in 1804. In this text Schelling replaces a conceptual deduction with a sort of a cosmogony which becomes the true cause of the empirical world. I refer among others to Barbara Loer's analysis of this problem, to the so-called structural theory of an absolute. According to this interpretation, the cosmic fall is conditioned by the structure of absolute being, by a dialectic of the ideal and real element, considered as something like two equally true gods or two equally absolute principles. In this period emerges more explicit ontological pluralism and pluralistic tendency in Schelling's thought, which is connected with philosophical individualism.

This is a passage to the late, positive philosophy, to which belong *The Ages of the World* as well as lectures from *Philosophy of Revelation*.

In the fourth and last chapter I discuss once again the problem of narrative philosophy but with an immediate reference to the treatise *The Ages of the World*. In the first part of this chapter I consider an external or a formal side of Schelling's project of creating a philosophical epopee, a pursuit to tell philosophy. I refer to some important analysis of this problem, for example to Xavier Tilliette (*Une philosophie en devenir*), Manfred Schröter or Marc Maesschalck. I explain the main reasons for which this idea (also by Schelling himself) was treated as a defeat. In the second part of this chapter I analyse *The Ages of the World* and other works from this late, positive period, as a system of the ages of the world, as a philosophy. The narrative philosophy arises in a dialectic of creation and revelation or in a dialectic between figurative

and notional order, or – according to Tilliette’s thesis – in a dialog of a poet-historian and a philosopher, who finally wins this dispute.

In this last period Schelling’s philosophy becomes more substantial and metaphysical, although he does not abandon the idea of the system. But this is a real, living system, in which the truth and the reality are one and the same thing, so it should be rather told, like a story, not deduced, like philosophy. It is a narration, a cosmic and fabulous tale, through which wills or potencies, cosmic forces of an absolute being pronounce themselves. In the late philosophy these potencies constitute the real side of an absolute, while the ideal side is identified with an absolute freedom, pure eternity, and pure divinity.

These two elements, ideal and real constitute an original indifference, which is a principle of the whole reality and was also a principle of reality in Schelling’s transcendental philosophy. For example the second, real absolute, nature in God, could be compared with the second origin of a transcendental deduction, a universal ocean of poetry, in which archetypal forms of collective unconsciousness exist. But the transcendental philosophy is as a matter of fact a system of knowledge, while the late philosophy, the system of the ages of the world could be considered also as a sort of a theogony. This is a cosmic drama of a creation in which God gradually reveals his own personality. This is a story of God and his decision of creation and revelation through his own work. It is possible to distinguish in this story three stages which are at the same time concepts of trinitological dialectic of a living system. These are epochs or ages of a cosmic time – Past, Presence and Future, compared with three persons of God’s Trinity: the Father, the Son and the Spirit. In these concepts creative forces of being, principles of creation are transformed into principles of revelation.

According to Maesschalck’s interpretation, which is crucial for understanding my own thesis, a dialectic of creation and revelation is very important for Schelling’s late philosophy as well as for the conception of narrative philosophy. The formal frame of this dialectic and at the same time of the whole process of creation and revelation is a tendency to light up the original darkness, a dark, blind depth, a chaos of basis. God’s will pronounces itself through the medium of creative forces, through the nature and the history, through the institutions of social, political and religious life and at the end of this process the whole created being should return to God, should be given back to Him, must be recreated, spiritualized, surrendered to ultimate purposes, which have purely spiritual character.

This idea is connected with Kant’s concept of so-called “state of purposes” or “state of free spirits”, constituted by all those who act according to a really good, moral will or according to the moral law. The whole reality must be spiritualized and surrendered to this purely spiritual determination, to God as the Lord of Being (*Herr des Seyns*). Everything must finally return to the original freedom, to the substance of the system of times.

INDEKS NAZWISK

A

Adolphi Rainer 81
Anaksymander 211
Arystoteles 17, 50, 51, 57, 87, 268, 283

B

Bacon Francis 238
Baran Bogdan 8
Baumgarten Aleksander Gottlieb 156
Berkeley George 109
Böhme Jakob 8, 13, 17, 55, 63, 209, 222,
223, 249, 270, 275
Bréhier Émile 21, 43, 251, 264, 302
Brito Emilio 5, 15, 44, 73, 74, 229, 248
Bruno Giordano 153

C

Cichowicz Stanisław 197
Czarnawska Mirosława 46, 231

D

Dante Alighieri 171
Dehnel Piotr 44, 104, 108–110, 175–177,
179, 190, 193, 195, 211
Descartes René (Kartezjusz) 7, 63, 80,
98, 147
Dębiński Joachim 131
Dietzsch Steffen 38
Domański Juliusz 197

E

Eckhart Johannes (Mistrz Eckhart) 222,
270
Ehrhardt Walter E. 18, 44
Eliade Mircea 16
Empedokles 271
Eschenmayer Adam Karl August von 65,
73, 74, 77, 256

F

Falski Maciej 290
Feuerbach Ludwig 272
Fichte Johann Gottlieb 7, 12, 54, 81, 91,
92, 95, 97, 98, 100, 104–107, 109,
114, 115, 117, 122, 123, 130, 136,
144, 147, 158, 159, 176, 190, 211,
225, 234, 241, 308
Fischer Kuno 246, 247
Frank Manfred 76, 106, 272
Freud Sigmund 16
Fuhrmans Horst 15, 44

G

Garewicz Jan 72
Goethe Johann Wolfgang 65, 171

H

Habermas Jürgen 17, 23, 44, 93, 94, 153,
154, 189, 192, 260, 262, 270–272,
274, 277, 290
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 7, 12,
17–24, 37, 38, 54–57, 69, 92, 108,
125–127, 138, 162, 177–180, 188–
192, 205, 222, 223, 235, 241, 262,
273, 276, 277, 280, 286, 295, 296,
298
Heidegger Martin 146, 147
Heinrich Walter 251
Hemsterhuis Frans 63
Heraklit z Efezu 43
Herder Johann Gottfried 31, 32
Hezjod z Beocji 211
Hölderlin Friedrich 235
Holz Harald 8, 9, 15, 31, 44, 46, 48, 53,
55–57, 59, 61, 62, 65, 66, 68, 71, 74,
83–85, 87, 93, 129, 138, 159, 220,
258, 259, 262, 272, 296, 305

Homer 140, 156, 157, 160, 163–165, 171,
172, 238, 240, 291
Hudzik Jan P. 79, 80
Hume David 46, 78
Husserl Edmund 16

I

Ingarden Roman 97

J

Jacobi Friedrich Heinrich 73, 75–77, 82,
83, 256
Jacobi Jolande 167, 168
Jan Ewangelista św. 71, 258
Jankélévitch Vladimir 43, 194, 236, 238,
239, 241, 257, 280
Japola Józef 132
Jaspers Karl 44, 240, 242, 243
Jezus Chrystus 10, 40, 311
Jung Carl Gustav 167, 169, 170, 173,
283, 284

K

Kalka Krzysztof 93
Kant Immanuel 7, 9, 18, 46, 47, 54, 63,
78–82, 91, 92, 96, 97, 105, 107, 109,
111, 112, 114, 115, 117, 122, 123,
134, 136, 144, 146, 147, 150, 152,
153, 156, 158, 159, 169, 190, 214,
215, 217, 225, 241, 261, 272, 287,
289, 292, 296, 303, 308
Kasper Walter 93
Kielmeyer Karl Friedrich 68
Kirk Geoffrey Stephen 211
Kopania Jerzy 46, 231
Krasnodębski Zdzisław 23
Krońska Irena 146, 287
Krzemieniowa Krystyna 5, 18, 32, 44,
46, 56, 72, 76, 80, 98, 101, 139, 177,
231, 234

L

Lang Jacek 211
Leibniz Gottfried Wilhelm 66, 82, 146,
147, 197, 211, 221
Leszczyński Damian 147
Lévi-Strauss Claude 16, 289, 290
Locke John 46, 63
Loer Barbara 15, 44, 86–88, 93–95, 104,
107–109, 113–121, 124, 128, 129,
175, 181, 193, 195, 199, 200, 202,
203, 205–207, 209, 269
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 233
Luria Izaak 270

Ł

Łukasiewicz Małgorzata 23
Łypacewicz Stanisław 167

M

Maciołek Ryszard 93
Maeschalck Marc 5–9, 11, 13–17, 21, 26,
28, 30, 36, 39, 40, 42, 45, 54, 68, 85,
86, 89, 92, 93, 101, 124–127, 191, 204,
205, 209, 213–218, 224, 226, 227,
247–249, 251, 256, 257, 260, 261, 270,
274, 281–283, 285–288, 292–295, 312
Marks Karol 67, 272
Marquard Odo 76, 79, 80, 272
Marquet Jean-François 44
Marszałek Robert 304
Milton John 198, 202, 207, 210
Miodoński Leon 63, 65, 68, 168, 223

N

Namowicz Tadeusz 32
Narecki Krzysztof 43
Newton Isaac 47, 82, 221
Nietzsche Friedrich Wilhelm 146, 273
Novalis (właśc. Fryderyk von Harden-
berg) 131, 235
Nowicki Światosław Florian 69

O

Oesterreich Peter L. 231, 242, 305, 306
Oetinger Friedrich Christoph 223
Oken Lorenz (właśc. Lorenz Okenfuß) 65
Ong Walter J. 132
Orłowski Aleksander 17, 19

P

Pajor Kazimierz 171
Paluszkiewicz Beata 81
Panasiuk Ryszard 44, 47, 56, 98, 99, 140,
177, 232
Piórczyński Józef 44, 60, 222, 223, 266,
270, 272, 278, 298
Platon 5, 29, 39, 45, 50–53, 56, 58, 60,
61, 67, 70, 78, 83, 103, 129, 142, 143,
145, 157–159, 184, 186, 187, 198,
199, 207, 222, 258, 310
Plotyn 103

R

Raven John Earle 211
Renaut Alain 146, 147
Reszke Robert 173
Ricoeur Paul 16
Ritter Johann Wilhelm 65
Rosner Katarzyna 37

S

Sandkühler Hans-Jörg 241, 272
Sartre Jean Paul 126, 204, 214
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von
passim
Schiller Friedrich 156, 231
Schlegel Friedrich 131, 235
Schleiermacher Friedrich 97
Schmied-Kowarzik Wolfdietrich 45, 48,
75
Schofield Malcolm 211
Schopenhauer Arthur 176, 223
Schröter Manfred 44, 245–247, 249–251,
265

Schubert Gotthilf Heinrich von 65
Schulz Walter 44
Shakespeare William 171
Sobotka Milan 71, 72
Sokrates 164, 222
Spinoza Baruch 75, 82, 97–99, 112, 221,
223
Steffens Henrik 65
Stirner Max (właśc. Johann Kaspar
Schmidt) 209

Ś

Środa Krzysztof 166

T

Tieck Johann Ludwig 235
Tilliette Xavier 15, 23, 24, 27, 42, 44, 87,
88, 143, 170, 219, 222, 224, 227, 232,
235, 236, 246, 251, 278, 279, 298,
301, 308, 313

V

Vernant Jean-Pierre 166
Vetö Miklos 8, 45, 224

W

Welsch Wolfgang 79
Witwicki Władysław 51, 70, 198
Wolf Friedrich August 163

Y

Yamaguchi Kazuko 5, 157–159, 171
Yorikawa Joji 101

Ž

Žižek Slavoj 272
Zwoliński Zbigniew 76

Ż

Żelazny Mirosław 303

SPIS TREŚCI

Wstęp	
OKREŚLENIE POJĘCIA FILOZOFII NARRACYJNEJ	5
Rozdział I	
PRINCIPIUM HYLETYCZNE	45
Rozdział II	
PROBLEM ABSOLUTU W FILOZOFII SCHELLINGA	91
1. Metafizyczny transcendentalizm Schellinga	95
2. Nowe określenie zasady realnej. Mutacja systemu. Pluralizm ontologiczny Schellinga	128
Rozdział III	
PRZEJŚCIE DO FILOZOFII POZYTYWNEJ. <i>Philosophie und Religion</i> (1804)	175
Rozdział IV	
NOWE OKREŚLENIE POJĘCIA FILOZOFII NARRACYJNEJ	214
1. <i>Epoki świata</i> jako filozoficzna epopeja, nowa mitologia i jako tzw. żywy system	217
2. <i>Epoki świata</i> jako system epok świata (system czasów). Filozofia narracyjna	254
Zakończenie	
WOLNOŚĆ JAKO SUBSTANCJA FILOZOFII SCHELLINGA	308
Bibliografia	314
Summary	325
Indeks nazwisk	330



PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze stałego konkursu. Jego laureatom Fundacja zapewnia pokrycie kosztów wydania pracy. Monografie są przedkładane i rekomendowane Zarządowi FNP przez Radę Wydawniczą.

Do programu Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej należy zgłaszać prace cechujące się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy.

Fundacja oczekuje, aby monografie nie miały charakteru wyłącznie specjalistycznego, ale mogły zainteresować także szersze grono odbiorców śledzących postępy humanistyki.

Prace na konkurs należy składać w dwóch egzemplarzach pod adresem:
Fundacja na rzecz Nauki Polskiej
ul. Grażyny 11, 02-548 Warszawa

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach
www.fnp.org.pl



W SERII MONOGRAFIE FNP

WYDANO DOTYCHCZAS

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka. Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*



Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie
a przekaz społeczny.*

O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm
Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między
Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta
warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej
i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje
metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna...
Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena
historycznoliterackie*

Lucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

FNP

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości.
Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszek, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza
Wincentego Kadłubka*

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między
Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*
(wydanie drugie)

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki
wobec kontekstu tworzenia*

Lucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*
(wydanie drugie)

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajązkowski, *„Głos prawdy i sumienie”.
Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, *„...bolem śmiertelnym ściśnione mam serce...”
Rozpacz oświeconych u źródeł przelomu w poezji polskiej
w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim
1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

FNP

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej*
(*Boliwia w XX wieku*)

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu*
socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie*
III Rzeczypospolitej Polskiej

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny*
w życiu kobiety

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą.*
Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe*
teorie imitacji, emulacji i przekładu

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik,*
patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny*
średniowiecznej cywilizacji europejskiej

FNP

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*
(wydanie trzecie)

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków*
biblijnych w kulturze ludowej

2001

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*
(wydanie drugie)

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*
(wydanie drugie)

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu*
w myśli wczesnochrześcijańskiej



2002

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne
Mistrza Wincentego Kadłubka*
(wydanie drugie)

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*
(wydanie drugie)

Magdalena Heydel
Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek światel.
Obszary swoistości*

Krzysztof Lewalski, *Kościoty chrześcijańskie
w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche
wobec problemu polityczności*

Tomasz Małysek, *Romans Freuda i Gradiwy.
Rozważania o psychoanalizie*

Marek Nalepa, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki
w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności.
Kant, Fichte, Hegel*

FNP

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie
(wydanie drugie)

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt.*
Wprowadzenie do lektury Heideggera

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
(wydanie drugie)

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość.*
Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego
w kontekście sporu o postmodernizm
(wydanie drugie)

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu.*
O pismach Karola Ludwika Konińskiego

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło.*
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń.*
Układy klientalne w perspektywie historycznej

FNP

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*
Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność*
– referencyjność – niewyraźność.
O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier
(wydanie drugie)

Franciszek Longchamps de Bériér, *Nadużycie prawa*
w świetle rzymskiego prawa prywatnego

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*
Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*
Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska*
w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923



Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*
Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje*
seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne*
polsko-tureckie w latach 1500–1572
w kontekście międzynarodowym

Magdalena Górską, *Polonia – Respublica – Patria.*
Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński.*
Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie.*
Przemiany religijności muzułmańskiej
w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich*
w Polsce do początku XIII wieku

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości.*
Powstanie i rozwój polskiej świadomości
w II połowie XIX i na początku XX wieku

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę.*
Holocaust w twórczości Henryka Grynberga

FNP

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu.
Semiotyka życia publicznego
w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna
i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista.
Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi.
O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół.
Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej.
Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny
w filozofii Kanta i Fichtego.
Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną.
Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria
literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą.
O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

FNP

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza.*
Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875

Wojciech Tomasiak, *Ikona nowoczesności.*
Kolej w literaturze polskiej

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli.*
Schytek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu

W PRZYGOTOWANIU

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela.*
Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej*
w państwie demokratycznym.
Kwestie wolności sumienia i wyznania
oraz stosunku państwa do religii
w Stanach Zjednoczonych Ameryki
w latach 90. XX wieku

Beata Śniecikowska, „*Nuż w ubu*”?
Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

Sprzedaż wysyłkową
MONOGRAFII
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

prowadzi Dział Handlowy
Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego Sp. z o.o.
50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15
tel./fax (071) 3752507, tel. (071) 3752885
e-mail: marketing@uwur.com.pl
www.uwur.com.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
zaprasza do swoich księgarni:

- Księgarnia internetowa
www.uwur.com.pl
- Księgarnia Uniwersytecka
50-138 Wrocław, ul. Kuźnicza 49/55
tel. (071) 3752923
- Księgarnia Naukowa im. Mikołaja Kopernika
50-138 Wrocław, ul. Kuźnicza 30/33
tel. (071) 3432977

Księgarnia prowadzi również sprzedaż wysyłkową
wszystkich książek znajdujących się w jej ofercie handlowej.



