

Stanisław Borzym

Schelling a filozofia życia

Włączyć Schellinga po prostu w nurt niemieckiej filozofii życia i potraktować go choćby tak, jak uznanego powszechnie za jej prekursora, Jacobiego, byłoby z pewnością nadużyciem interpretacyjnym. Wczesny Schelling, choć poruszał takie tematy, jak natura, sztuka, historia i mit, sytuował je w ramach konstrukcji wielkiego systemu idealistycznego, jako uczeń Fichtego i partner Hegla. Wprawdzie w późnej twórczości jego poszukiwania filozoficzne poszły w innych kierunkach, to jednak takie pryncypia, jak rola rozumu czy też ideał jedności wiedzy, nadal kontrastowały z tym, co się uważa za obiegowe idee filozofii życia. Niemniej Schelling przyczynił się w znacznej mierze do tego, że obraz pewnej możliwej filozofii życia nie musiał się już nieuchronnie kojarzyć z irracjonalizmem. Rozum przecież jest tworem życia, a niego jego oponentem. Innym charakterystycznym wątkiem filozofii Schellinga, rozpatrywanym w związku z tytułowym jego zestawieniem z niemiecką filozofią życia, było nieprzejednane, radykalne chrześcijaństwo Schellinga. Nie można było u niego wykryć żadnej ukrytej czy jawnej sekularyzacji czy ateizacji światopoglądu. Przeciwnie, Schelling stanowił jeden z ostatnich tak sugestywnych ataków na pozycje zwolenników świata bez Boga.

Urodził się 27 stycznia 1775 w Leonbergu (Wirtembergia), gdzie dziś znajduje się siedziba międzynarodowego towarzystwa schellingiańskiego (*Schelling-Gesellschaft*); syn pastora luterńskiego, znawcy języków Orientu. Bardzo wczesnie osiągnął dojrzałość intelektualną, „*ingenium praecox*”, według oceny ze szkoły średniej, bardzo wczesne uzdolnienia twórcze. Mając lat piętnaście rozpoczął studia teologiczne na uniwersytecie w Tybindze. Znał już wtedy doskonale m.in. *Monadologię* Leibniza. W Tybindze jego kolegami byli, o pięć lat starsi, Hegel i Hölderlin. Wydana w roku 1795 praca 20-letniego wówczas Schellinga pt. *O Ja jako zasadzie filozofii (Vom Ich als Prinzip der Philosophie)* odzwierciedlała jego entuzjazm dla filozofii Fichtego. Przeciwwagą dla zainteresowania fichteanizmem było u niego stopniowe podkreślanie znaczenia filozofii przyrody. W roku 1798 23-letni Schelling, przy zachęcie i poparciu Fichtego i Goethego, zostaje profesorem nadzwyczajnym na uniwersytecie w Jenie.

Przypisywanie wielkiej roli naukom przyrodniczym, które określiło jego swoiste miejsce w idealizmie niemieckim, było bardziej naśladowaniem Goethego niż Fichtego. Jeszcze przed przybyciem do Jeny napisał w roku 1797 *Idee dotyczące filozofii przyrody*. W roku 1801 przybył do Jeny także Hegel, by się tu habilitować. Wspólnie wydawali obaj pismo „Kritisches Journal der Philosophie”. Istotnym wydarzeniem w tym czasie było opublikowanie przez Hegla rozprawy pt. *Różnica między fichteańskim a schellingiańskim systemem filozofii*, który to tekst uświadomił Schellingowi wyraźnie, że idzie w innym kierunku niż jego mistrz, Fichte; że filozofia przyrody Schellinga jako dopełnienie filozofii transcendentalnej, nie zrodziła się po prostu na gruncie fichteańskiej *Teorii wiedzy* (*Wissenschaftslehre*). Schelling zgodził się wówczas z oceną Hegla, że istnieje różnica (choć nie z charakterystyką Fichtego), a Fichte poczuł się zaskoczony i atakowany.

Okres jenański (1798–1803) był w twórczości Schellinga najbardziej owocny. Wtedy to napisał m.in. cztery znaczące prace: 1799 — *Pierwszy zarys systemu filozofii przyrody* (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*). Od tej pracy bierze początek schellingiańska szkoła *Naturphilosophie*, bardzo wpływowa w pierwszej połowie XIX wieku; następnie w roku 1800 — *System idealizmu transcendentalnego* (dostępny po polsku w przekładzie Krysтины Krzemieniowej), w 1801 — *Prezentacja mojego systemu filozofii* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*), gdzie Schelling już *explicite* sformułował zasady swojej filozofii tożsamości, oraz w roku 1802 — dialog pt. *Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy* (także dostępny po polsku). 28-letni Schelling, u końca swojego pobytu w Jenie, był więc już uznanym autorem wielu wybitnych rozpraw. W roku 1803 został profesorem zwyczajnym w Würzburgu, ożeniwszy się wprzód ze starszą od siebie, rozwiedzioną z Augustem Schleglem, Caroliną Schlegel. W roku 1806 przenosi się do Monachium, do katolickiej Bawarii. Tam zostaje członkiem Akademii Nauk i sekretarzem generalnym Akademii Sztuk Pięknych. Po opublikowaniu przez Hegla w roku 1807 *Fenomenologii ducha* następuje zerwanie między nimi przyjaźni. W roku 1809 Schelling ogłasza najwybitniejszy swój tekst (patrząc z dzisiejszej perspektywy), wydany po tym zerwaniu, rozprawę o wolności (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, dostępną po polsku w przekładzie Bogdana Barana), rozpoczynając kolejny wielki etap jego filozofowania. W roku 1815 oddał do druku początek *die Weltalter* (tj. Epok czy Eonów), wielkiego obrazu wszechogarniającej ewolucji świata, jednak w ostatniej chwili wycofał wydrukowane już arkusze. Pragnął teraz uwolnić się od metody dedukowania systemu z jakiejś naczelnej zasady (np. Ja=Ja, na której budował wcześniej swoją filozofię tożsamości) i przejść od metody logicznej wykładu do metody historycznej¹. Narastała w nim bowiem

¹ Por. E. Bréhier, *Schelling*, Paris 1912, s. 223-224.

świadomość, że wszechświat nie jest systemem, lecz historią². Historia jest nadto, jak powiadał, ujawniającą się tajemnicą Boga.

W Monachium pozostawał Schelling aż do roku 1841, z przerwą na pobyt w Erlangen koło Norymbergi w latach 1820–1827, gdzie jego uczniem był m.in. Polak, Józef Gołuchowski. Dziesięć lat po śmierci Hegla został powołany przez Fryderyka Wilhelma IV na katedrę w Berlinie, gdzie przebywał do roku 1846, ale nie wywarł tam już takiego wpływu, jak niegdyś Hegel. Schelling miał w tamtejszym środowisku zdecydowanych przeciwników, wywodzących się głównie z kręgów lewicy heglowskiej. Opublikowali oni m.in., bez jego zgody, z notatek, kilka jego wykładów, które w tym kształcie stały się karykaturą. Schelling wytoczył wydawcom proces. Nie mając poczucia odzewu, wycofał się z publicznej działalności. Pracował nadal nad rozbudową swojego dzieła życia, jednak nigdy go nie opublikował. Zmarł 20 sierpnia 1854 w Bad Ragaz nad górnym Renem, w Szwajcarii.

Wielkość filozoficzna Schellinga, jednego z trzech głównych przedstawicieli pokantowskiego idealizmu, rzadko bywa przekonująco udokumentowana. Z pewnością fascynował jeszcze wybitnych filozofów XX-wiecznych, takich jak np. Jaspers i Heidegger, ale jego czołowe miejsce w historii filozofii nie jest bynajmniej jednoznaczne i oczywiste.

Są przynajmniej trzy sposoby obniżania jego rangi, zauważalne w obiegowych charakterystykach. Pierwszy sposób to traktowanie Schellinga jako przesłanki w pewnym spekulatywnym ciągu myślowym, prowadzącym od Fichtego do Hegla, przy czym heglowska *Fenomenologia ducha* byłaby ostatecznym przewyciężeniem schellingiańskiej filozofii absolutu. W takiej perspektywie Schelling jest tylko czymś w rodzaju ogniwa pośredniego, nieuzyskującego samodzielnie prawdziwej wielkości. (Przeciw tak wąskiemu rozumieniu Schellinga protestuje wielu badaczy)³. Schelling, *nota bene*, jest omawiany z reguły, w historiach filozofii, przed Heglem, chociaż, jak wiemy, był od niego o pięć lat młodszy i żył po przedwczesnej śmierci Hegla w roku 1831 jeszcze 23 lata. Drugi sposób deprecjonowania znaczenia Schellinga to zwracanie uwagi na fakt, że ciągle, zanim jeszcze rozwinął do końca jakiś system, już go zmieniał; że był więc nie całkiem wiarygodnym intelektualnym Proteuszem. Trzeci sposób pomniejszania Schellinga to sprowadzanie jego filozofii do światopoglądu romantycznego. Pierwszy z wymienionych sposobów obniżania rangi Schellinga polega na koncentrowaniu się na filozofii tożsamości, sformułowanej na przełomie XVIII i XIX wieku, a i to dość selektywnie i z pominięciem wątków zapowiadających późnego Schellinga. Uzasadnienie dla filozofii tożsamości, które dał on w *Systemie idealizmu transcendentalnego* było niewątpliwie szczytowym jego

² Por. V. Jankélevitch, *L'Odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris 1933, s. 3.

³ Por. np. R. Panasiuk, *Schelling*, Warszawa 1987, s. 8.

osiągnięciem w budowie i ewolucji idealizmu niemieckiego. Choć sam Schelling uważał się jeszcze za zwolennika Fichtego, to jednak obraz zastanej filozofii rysował się mu tak, że na jednym skrzydle był Spinoza ze swym dogmatyzmem, a na drugim Fichte — z krytycyzmem. Słabością dogmatyzmu była, dla Schellinga, jego niewydolność w wyjaśnianiu skończonego charakteru naszej świadomości oraz jej dziejowości, procesualności, a także twórczości. Słabość krytycyzmu (który Schelling traktował jako idealizm subiektywny i którego najlepsze wcielenie widział u Fichtego), to przede wszystkim nieumiejętność wyjaśniania obopólnej zależności świadomości i natury, redukowanie przyrody jako przedmiotu do aktywności samej myśli. Immanencja samej myśli daje wszakże człowiekowi niezаслужony komfort, wynikający z niebezpiecznej samowystarczalności (typu: myśl o tym, że myśl nie jest wszystkim, jest także myślą itd.).

Istota filozofii tożsamości polega na wykroczeniu poza opozycję podmiotowości i przedmiotowości. Absolut jest w tym ujęciu identycznością podmiotu i przedmiotu. Jest z tej perspektywy możliwe także zniesienie opozycji przyrody i ducha, bowiem, według Schellinga, przyroda jest „widzialnym duchem”, a duch „niewidzialną przyrodą”. Taka synteza dokonuje się już w naszych przedstawieniach. Każde badanie przyrody zakłada jej inteligibilność, zrozumiałość. Transcendentalny idealizm i filozofia przyrody są dwoma aspektami tego samego. Nie ma tu już nieprzezwyciężalnego konfliktu dogmatyzmu i krytycyzmu. Jest to uznanie częściowych racji obu stron. Stąd użycie przez Schellinga terminu, który oddaje tę zjednoczoną dwoistość: *Realidealismus*.

Transcendentalnego idealizmu Fichtego Schelling nie chciał uznać za pełną rację, coraz częściej dawał do zrozumienia, że jest to idealizm *subiektywny*. Chciał pokazać, że stoi nadal w obliczu sporu realizmu z idealizmem i że trzeba wreszcie znaleźć trzecią drogę, która dowiedzie istotowej tożsamości realizmu i idealizmu. Spinoza, według niego, absolutyzuje przedmiot, a Fichte — podmiot. Dość długotrwała już wtedy refleksja Schellinga w dziedzinie filozofii przyrody spowodowała, że, z jednej strony, uznał pewne racje Spinozy, a z drugiej — odczuł pewien brak w stanowisku Fichtego, choć ten sądził, że już sam dokonał takiej syntezy.

Schelling miał inny pogląd na absolutyzowanie Ja. Ja — to nie tylko podmiot wiedzy i powinności. Jego zdaniem, należy położyć nacisk nie tylko na „ja myślę”, lecz również na „ja jestem”. „Ja jestem” jest nawet, według niego, ważniejsze i pierwotniejsze. Jak pisze Schelling: „«Ja myślę» i «ja jestem» to są dwa aspekty aktu samowiedzy”⁴. W samowiedzy Ja staje się oczywiste, że podmiot i przedmiot to Jedno. Ja może być postrzegane jako podmiot, ale może też być postrzegane jako przedmiot. Tylko ogląd intelektualny (*intellektuelle Anschauung*) może uchwycić jedność ja oglądającego i ja oglądanego. Samowie-

⁴ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego...*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 44.

dza jest realno-idealną tożsamością obu tych aspektów. Jeśli Ja staje się samo dla siebie przedmiotem, to jest to, według Schellinga, podstawowy akt naszego chcenia, manifestacja naszej wolności. Był zdania, że zbyt silny akcent na to, co przedmiotowe prowadzi do fatalizmu, a na to, co podmiotowe — do irreligii i ateizmu⁵. Ta tożsamość Ja w ujęciu nieskończonościowym daje wyobrażenie Absolutu, Boga, dla którego np. przyroda jest polem przejawiania się najwyższej instancji. Zdaniem Schellinga, tylko taka koncepcja w sposób spójny odpowiada wyzwaniom metafizyki. Hegel w rozwoju swej Idei Absolutnej wskazał na rozwój dialektyczny oparty na sprzecznościach i odrzucił doniosłość „oglądu intelektualnego”. Przyroda, podobnie jak u Fichtego, nie stanowiła dla Hegla autonomicznej, konkurencyjnej dla myśli realności.

Gdy Schelling w *Systemie idealizmu transcendentalnego* zadał pytanie, odnośnie do historii: „Czy szeregowi zdarzeń bez planu i celu w ogóle, mogłoby przysługiwać miano historii i czy w samym nawet pojęciu historii nie zawiera się już pojęcie konieczności, której zmuszona jest służyć nawet samowola”⁶, to wydawałoby się, że torował drogę Hegłowskiemu rozumieniu historii, choć droga samego Schellinga poszła w nieco innym kierunku, bardziej przychylnym dla przygodności dziejów. W tym samym *Systemie...* stwierdzał już kategorycznie, że „na miano historii w równie niewielkim stopniu zasługuje szereg zdarzeń absolutnie pozbawiony prawidłowości jak i absolutnie prawidłowy” oraz że „teoria i historia są sobie całkowicie przeciwstawne”⁷.

Drugi z wymienionych sposób deprecjonowania Schellinga to wskazywanie na ciągłą transformację jego poglądów, która miałaby świadczyć o tym, że nigdy nie natrafił na mocny grunt argumentacji. Znaney jego filozofii wyróżniają przynajmniej kilka faz twórczości o zgoła odmiennym charakterze lub innym rozłożeniu akcentów, choć niektórzy też podkreślają elementy kontynuacji. Złośliwi twierdzili, że Schelling, produkując kolejno tak wiele systemów, unacznił mimo woli, że żaden z nich nie ma i nie może mieć prawdziwej i ostatecznej ważności, a tym samym zdezwuował je wszystkie; przychylni natomiast zwracali uwagę na to, że Schelling swoją drogą filozofowania wykazał otwartość filozofii, która zawsze przekracza, transcenduje, wszystkie możliwe do pomyślenia systemy — a przez to osiągnął właśnie ponadczasową wielkość. Heidegger widział w nim antycypację własnego stanowiska: „Istota człowieka jest ugruntowana w wolności. Sama wolność jest jednak pewnym określeniem Bycia (*Seyn*) [...] Człowiek jest więc własnością wolności”⁸.

⁵ Tamże, s. 334.

⁶ Tamże, s. 318.

⁷ Tamże, s. 320.

⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe. II Abt. Vorlesungen 1919–1944. Bd 42. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a/M 1988, s. 15.

Z grubsza biorąc, Schelling zaczął jako zdeklarowany fichteanista, co znalazło wyraz w roku 1795 w pracy *O Ja jako zasadzie filozofii*. Następnie, snując refleksje nad opozycją krytycyzmu (reprezentowanego przez Fichtego) i dogmatyzmu (reprezentowanego przez Spinozę) uświadomił sobie, że obok Ja jako ośrodka filozofii może też takim centrum być przyroda, jeśli obie strony są ufundowane w Absolutcie. Uprawiał więc potem filozofię przyrody (już w roku 1797 opublikował *Myśli o filozofii przyrody*), mając poczucie, że dopełnia zaniedbaną przez Fichtego dziedzinę. Schelling nie mógłby powiedzieć, tak jak Spinoza — „Bóg czyli przyroda” (*Deus sive natura*), ale rozumiał znaczenie refleksji nad przyrodą. „Cała nowa filozofia europejska od samego swego początku (u Kartezjusza) cierpi na tę oto powszechną chorobę „że natura dla niej nie istnieje i że brak jest jej żywej podstawy”⁹ — pisał Schelling. Brak refleksji nad naturą, to dla niego niedostatek realizmu, a więc groźba jednostronności filozofii. Poschellingiańska *Naturphilosophie* miała rekompensować te zaniedbania. Inspirowała ona m.in. badania nad nieświadomością, które uzyskiwały ontologiczne uzasadnienie w pojęciu podstawy (*Grund*). Z kolei dywinizacja przyrody, odnajdywanie w niej boskości, sprawiała, że za niedopuszczalne uznawano w tej szkole instrumentalne, manipulatorskie traktowanie przyrody.

Następnie, jak wiemy, wyższa tożsamość aspektu podmiotowego i przedmiotowego ujęta została w tzw. filozofii tożsamości (*Identitätsphilosophie*). Kolejnym okresem zainteresowań Schellinga była filozofia sztuki. Wpływ na to wywarło niewątpliwie jenajskie środowisko twórcze, w którym luminarzami byli Goethe i Schiller. W semestrze zimowym 1802/1803 wykładał tam na uniwersytecie filozofię sztuki, przypisując poznaniu przez sztukę najwyższą wartość. Wykłady te, wydane dopiero pośmiertnie, są także dostępne po polsku¹⁰.

Po przeniesieniu się do Würzburga w centrum jego uwagi znalazła się religia. Tam poznał pisma słynnego, żyjącego dwieście lat wcześniej teozofa Jakoba Boehme. W Monachium badania te rozwinęły się w znakomitą rozprawę o wolności, gdzie poza problemem tytułowym, Schelling rozważał zagadnienie zła. Potem, z kolei, skupił się na kwestiach ogólnej ewolucji świata oraz na historii. Ostatnie jego wykłady berlińskie były poświęcone filozofii mitologii i objawienia. Te następujące po sobie okresy to nie było tylko stopniowe stosowanie tej samej metody do różnych dziedzin. W miarę pojawiania się nowej problematyki modyfikacji ulegała cała filozofia Schellinga.

Jednocześnie jednak, chociaż Schelling stosunkowo najbardziej w niemieckim triumwiracie interesował się empirią, przejął od Fichtego przekonanie o jedności wiedzy. W jego intencji nie oznaczało to redukcjonizmu, było natomiast

⁹ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 1990, s. 56.

¹⁰ W przekładzie Krystyny Krzemieniowej: F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, Warszawa 1983.

wyrazem obawy, że przyjęcie wielości porządkujących zasad doprowadziłoby w końcu do tego, iż zaczęłyby one sobie wzajemnie wyznaczać apodyktycznie pola niewiedzy. A to z kolei spowodowałoby, że jedność wiedzy zmieniałaby się w powszechność niewiedzy¹¹. Prawdziwą sztuką było rozluźniać rygory pierwotnego dedukcjonizmu, a zarazem chronić wiedzę przed dezintegracją.

Trzeci sposób pomniejszania znaczenia Schellinga to ściśle wiązanie go z romantyzmem. Wszystkie kategorie Schellinga, które wysuwają się u niego na czoło, takie jak Ja, historia, sztuka, mit, wolność, miałyby razem wzięte, dowodzić romantyczności jego filozofii. Jego intencją jednak było czerpanie z filozofów takich, jak Platon (i neoplatonizm w ogóle), Spinoza, Leibniz, Fichte i syntetyzowanie ich myśli, a więc zadanie wykraczające poza światopogląd romantyczny. Nie jest tutaj przekonującym dowodem przejściowa fascynacja Schellinga sztuką. Wychodził on z założenia, że „do wnętrza sztuki żaden umysł nie może naukowo sięgnąć głębiej niż filozoficzny”¹². Sztuka dostarczała mu argumentów podkreślających znaczenie różnych form intuicyjnego kontaktu z rzeczywistością metafizyczną. Zarówno ogląd intelektualny, jak ekstaza (*Ekstasis*)¹³, a więc wyjście-pozą-siebie poświadczają ulotne, ale doniosłe możliwości łączności z Absolutem. Sztuka, zarówno obcowanie ze sztuką, jak tworzenie sztuki, prowadzi, zdaniem Schellinga, skuteczniej niż cokolwiek innego do zrozumienia natury rzeczywistości. Jest to właśnie możliwe dzięki uwydatnieniu momentów intuicyjnego kontaktu z Absolutem, zarówno odtwórczego (kontemplacyjnego), jak twórczego (kreacyjnego). Z punktu widzenia takiej intuicji następuje uzgodnienie porządku przyrody i kultury.

Wielu znawców jest zdania, że prawdziwa oryginalność Schellinga ukształtowała się po zerwaniu przyjaźni z Heglem. Po opublikowaniu przez Hegla w roku 1807 *Fenomenologii ducha*, gdzie w przedmowie, nie wymieniając Schellinga z nazwiska, napisał pamiętne do dziś słowa: „Uważanie [...] absolutu za noc, w której [...] wszystkie krowy są czarne, jest [...] naiwnością pustki poznania”¹⁴. Według Hegla, stopniowe wspinanie się po stopniach samowiedzy miało zastąpić pozorną nagłość i bezpośredniość oglądu intelektualnego. Odrzucał on schellingiańskie rozumienie Absolutu jako nierozróżnienia (*Indifferenz*) wszystkich sprzeczności. Dwie inne tezy Hegla, wypowiedziane w tym dziele, a mianowicie: „Prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko jej naukowy system” oraz: „Prawda jest całością”¹⁵, choć bliskie i Schellingowi, stały się odskocznią dla coraz dobitniejszego podkreślania własnej odrębności. Schelling

¹¹ Pisze o tym E. Brehier, dz. cyt., s. 8.

¹² Schelling, *Filozofia sztuki...*, dz. cyt., s. 11.

¹³ Pisze o tym B. Baran we wstępie do cytowanej wyżej rozprawy o wolności Schellinga, s. 15.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, t.1, s. 24.

¹⁵ Tamże, s. 11 i 28.

bowiem coraz bardziej wątpił, że poznanie całości, do którego on także nieustannie dążył, da się ująć w przejrzystym, logicznym systemie. Wtedy to wydał rozprawę, o której Heidegger napisał kiedyś, że „jest to największe osiągnięcie Schellinga, a jednocześnie jedno z najgłębszych dzieł niemieckiej, a tym samym zachodniej metafizyki”¹⁶. W korespondencji dwóch znakomitych komentatorów myśli Schellinga, widać, jaką rangę miała rozprawa o wolności. Heidegger w latach 1926–1927 wraca do niej stale. Pisał do Jaspersa: „Odkąd podarował mi Pan ten tomik Schellinga, rozprawy o wolności nie wypuszczam już z rąk”¹⁷. Heidegger, jak wspominałem, widział w niej antycypację swojego Bycia. Na inny moment zwracał uwagę Marian Zdziechowski, jeden z nielicznych, a wnikliwych czytelników polskich tej rozprawy. Według niego, idealizm niemiecki, eliminując problematykę zła i cierpienia — i będąc filozofią optymizmu dziejowego — oddalał się od chrześcijaństwa. Tylko Schelling, jego zdaniem, pośród wielkich idealistów, zrozumiał to: „na tę drogę wszedłszy — pisał Zdziechowski — wyzwał się Schelling od optymistycznej płytkości opartego na pospolitym panteizmie nabożeństwa do człowieka-Boga”¹⁸.

Kształtujące się już w okresie würrzburskim (1803–1806) zainteresowania problematyką religijną (wtedy to powstała rozprawa *Filozofia a religia*) wykorzystał Schelling, po zerwaniu z Heglem, jako inspirację dla nowego sformułowania swego systemu w rozprawie o wolności. Odtąd zadaniem, jakie sobie postawił, było stworzenie „systemu wolności” (*System der Freiheit*), co Heidegger określił jako istną „kwadraturę koła”¹⁹. Rzeczywiście, aż do śmierci Schelling nie uporał się w pełni z tym problemem. Dzieło życia nie powstało. Kwestia, która wysunęła się na czoło, to tradycyjne pytanie o to, czy zależność człowieka od Boga pozbawia go samodzielności i wolności? Zarysowując dramatyczną teogonię i przypisując Bogu cierpienia (do czego wróce), Schelling miał nadzieję dowieść, że taka samodzielność i wolność są po prostu faktem. Co więcej, zdaniem Schellinga, właśnie wskutek tego, że ludzie są wolni, jest możliwa ich głęboka więź z Bogiem. Człowiek bowiem, w granicach swojej skończoności, będąc wolnym, może jak gdyby odzwierciedlać w sobie dramat Boga i odnaleźć w sobie pewność, że miłość Boga właśnie do niego się kieruje (jako wybrańca

¹⁶ Heidegger, dz.cyt., s. 3.

¹⁷ W liście Heideggera, pisanym z Todtnauberg 27 września 1927. W: *Martin Heidegger—Karl Jaspers. Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. W. Biemel und H. Saner, München–Frankfurt a/M 1990, s. 80. O relacji Schelling–Heidegger zob. również rozprawę C. Wodzińskiego, *Nieznośna uciążliwość zła*, „Archiwum Historii Filozofii i myśli Społecznej” T. 42, 1997, s. 249 i n.

¹⁸ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, Warszawa 1993, t. 1, s. 247.

¹⁹ Heidegger, dz.cyt., s. 37. O dylematach owego „systemu wolności” zob. również: K. Michalski, *Milczenie filozofa*, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11–12, s. 211 i n.

pośród przyrody). Tak więc człowiek o tyle, o ile jest wolny, jest w Bogu. W nim też Bóg obdarza miłością świat.

Człowiek jest obrazem boskiego Absolutu, także odznaczając się nieodróżniewaniem (*Indifferenz*)²⁰. To wolność bowiem jest w człowieku nieodróżniewaną możliwością. Jest realną tajemnicą. Zło, związane ściśle z tą wolnością człowieka, nie da się porównać np. do zezwierzęcenia, jest bowiem czymś specyficznym ludzkim i osobowym.

Problematyka religijna nabierała u Schellinga znaczenia stopniowo: w rozprawie *Filozofia a religia*, a także jeszcze wcześniej, np. w dialogu *Bruno*. Początkowo konstrukcja filozofii tożsamości powstrzymywała Schellinga przed jej rozwinięciem. W rozprawie o wolności dwa tematy stały się pierwszoplanowe: wolność i zło. Na oba te pytania, o wolność i o zło, nie znalazł Schelling dotąd zadowalającej odpowiedzi. W związku z tym już nie harmonia, obraz całości bytu przykuwał jego uwagę, lecz relacja między Bogiem a człowiekiem. Nie wiedza o wiedzy czy teoria wiedzy znajdowała się w centrum myślenia filozoficznego, lecz ewentualne pojednanie wiedzy i wiary. Schelling zdawał sobie sprawę z jakościowej różnicy między wiarą a wiedzą, jednak dążył do tego, by w swej teogonicznej, wszechogarniającej wizji odzyskać ich źródłową jedność. Zasadniczą przeszkodą w odzyskaniu pierwotnej jedności była przede wszystkim kwestia zła. Schelling miał świadomość, że naszkicowanie jakiejś zbyt prostej teodycei, usprawiedliwiającej Boga ze zła, nie da się już powtórzyć. Pytanie Leibniza o to, jak pogodzić dwa ważne atrybuty Boga, wszechmoc i wszechdobroć, pozostawało oczywiście w mocy. Pytanie o istnienie zła było krzykiem rozpaczliwej cierpiącej udręki egzystencji ludzkiej. Z tej perspektywy odpowiedź, że Bóg ma w swej pieczy całość i że nie miesza się do szczegółów²¹ było stwierdzeniem nader bezdusznym; w dodatku wytwarzającym nieskończony dystans do Boga i poczucie wyobcowania. Schelling postanowił dać wizję teogoniczną, rozwojową, dramatyzującą jednocześnie wymiar boski i ludzki, co miało zapewnić w rezultacie silniejszą i bliższą więź, swoistą solidarność, rzec by można — solidarność w cierpieniu, człowieka z Bogiem. By to osiągnąć, Schelling zdecydowanie postanowił odbudować osobowość Boga, tak ważną we wszystkich doświadczeniach religijnych. Uważne wzięcie się Schellinga w to, czym naprawdę są religie i czym jest religijność spowodowało, że bezosobowy Absolut, zadowalający tylko filozofów, zaczął przejawiać się jako osoba Boga, którego z człowiekiem łączy więź miłości. Bóg, według Schellinga, urzeczywistnia się w świecie jako osobowość. A żeby przejawiać się jako miłość, musi natrafić na jej przeciwieństwo. Rysowała się wprawdzie aporia między wszechdoskonałym, wszechogarniającym i niezależnym od niczego Absolutem a osobowością doma-

²⁰ Zob. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1923, t. 1, s. 145.

²¹ Zob. J. Perzanowski, *Posłowie* do: G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, Kraków 1994, s. 337.

gającą się spełnienia, Schelling jednak postanowił stworzyć taką teologię, która by zapobiegła niespójności.

Tę niespójność miało usunąć wprowadzenie pojęcia natury w Bogu (*Natur in Gott*) oraz idei kosmicznego odpadnięcia ludzkości od Boga. Natura w Bogu to pomysł zaczerpnięty najprawdopodobniej od Boehmego, którego w tym czasie propagował Franz Baader. To, co było dla Schellinga bliskie u Boehmego, to niewątpliwie skłonność do dostrzegania Boga w przyrodzie, i to Boga obdarzonego wolą, chcącego czegoś. U Boehmego więc pojawił się wcześniej problem owego „nieabsolutnego absolutu” (czy też „pochodnego absolutu”, jak pisze sam Schelling²²), który pragnie się realizować. Natura w Bogu to ciemna, mroczna jego strona. Jest ona podstawą (*Grund*) istnienia Boga, a jednocześnie czynnikiem dynamizującym, umożliwiającym dążenie z mroku ku światłu. Różnica między istnieniem Boga a jego podstawą wytwarza wewnętrzne napięcie. Jednak nie ma tu czegoś, co by było pierwsze, wcześniejsze, nie ma w ogóle w samym Bogu, abstrahując od jego relacji do świata, żadnego czasu, w którym następowałby jakiś temporalny proces. Ta wewnątrzbożska relacja, w intencji Schellinga, poprzedza czas.

Mroczna wola podstawy musi być przewyżczana przez boską wolę miłości. Bóg nie jest więc samoprzejrzystym, logicznym Absolutem; by się objawić, potrzebuje człowieka, obdarzonego wolnością. Nieruchomemu Absolutowi Schelling wielokrotnie przeciwstawia życie, pisze zarówno o życiu w aspekcie boskim, jak i ludzkim. Stawanie się (*Werden*) łączy oba te wymiary. Schelling chce uchwycić w ten sposób rzeczywisty ruch, który nie byłby tylko ruchem pojęć filozofii spekulatywnej. „Bóg — powiada Schelling — [...] może się objawić tylko w tym, co jest mu podobne, w wolnych, działających same z siebie istotach”²³.

Zwykło się ujmować Absolut jako logiczną jedność. Jest to jednak tylko nasz projekt Absolutu. Takiej jedności można przeciwstawić wielość, każdej cennie można przeciwstawić cechę opozycyjną, dlatego lepiej jest o Absolucie mówić jako o *Indifferenz*²⁴, niezróżnicowaniu. Każde bowiem różnicowanie jest naszym roszczeniem wobec Absolutu, a więc czymś z nadmierną chwałą.

To, co stworzone, ma zatem swoją podstawę w owej *Natur in Gott*, a więc w tym, co w Bogu mroczne. Dopiero świat stworzony rozwija się w czasie. „Z tego czegoś bezrozumnego zrodził się intelekt [...]”²⁵. „Nie znamy niczego — pisał Schelling — co mogłoby bardziej pobudzić człowieka do dążenia ze wszystkich sił ku światłu niż świadomość głębokiej nocy, z której został on wyniesiony do

²² Schelling, *Filozoficzne badania...*, dz.cyt., s. 45.

²³ Tamże, s. 45.

²⁴ Tamże, s. 123.

²⁵ Tamże, s. 61.

istnienia”²⁶. Intelpekt ludzki dążyć może ku światłu, jeśli dąży ku uniwersalności. Ale, powiada Schelling, „wydobyta z podstawy natury zasada, która oddziela człowieka od Boga, jest jego jaźń”²⁷: jaźń, która może okazać się egoistyczna, partykularna, zadufana w sobie.

Człowiek nie może przeniknąć swoim intelektem tajemnicy natury w Bogu, tj. jego mrocznego aspektu. Natomiast jego intelligibilna istota może odnaleźć się w jego aspekcie świetlistym, choć ze względu na skończoność egzystencji, nigdy nie osiągnie przejrystości światła. Człowiek uczestniczy więc w obu aspektach Boga: mrocznym i świetlistym — i w ich mocy.

Z komplikacji wyводу, a zarazem złożonej intencji Schellinga zdaje sprawę najlepiej cytat z klasycznej monografii Schellinga pióra XIX-wiecznego historyka filozofii, Kuno Fischera: „Wolność jest możliwa tylko dzięki immanencji w Bogu, nie ma prawdziwej wolności bez możliwości zła, a samo zło jest w Bogu czymś niemożliwym: tu zaciska się nierozwiązalny węzeł; wolność jest wyjaśniana przez założenie, które ją jednocześnie zakłada i znosi”²⁸. Wskazywanie na paralogizmy Schellinga nie może jednak przesłonić jego dążenia do jak najlepszego zdania sprawy z przeżyć religijnych i etycznych. Żeby rozwiązać zadowalająco problem ludzkiej wolności Schelling musiał zmienić obraz Absolutu, obraz Boga. Logiczna doskonałość stanowiłaby przeszkodę w rozumieniu, czym jest wolność *in actu*. Wolność do czego? Powtórzmy: wolność w perspektywie ludzkiej to przede wszystkim możliwość dobra bądź zła oraz możliwość takiego ujednostkowania ducha, który zamanifestuje swoją samowolę, różną od woli uniwersalnej. W kwestii dobra i zła Schelling odrzuca jednak ich istotową równorzędność typu manichejskiego, uważa bowiem, że manicheizm jest systemem rozpacz i bezsilności rozumu. Zarazem stara się ukazać, że zło nie jest jedynie brakiem dobra. Czy jest jeszcze jakaś trzecia możliwość wykraczająca poza te dwa, poprzednio wymienione stanowiska? Zdaniem Schellinga, tak — i do uzasadnienia tego służy mu jego konstrukcja metafizyczna, mająca punkt wyjścia w odróżnieniu w samym Bogu aspektu mrocznego i świetlistego. Zło związane z egoizmem i samowolą ma swoje ugruntowanie ontologiczne, co jednak nie daje mu moralnego usprawiedliwienia. Dobro nie może przejawiać się samo w sobie, może ukazać się tylko w walce ze złem, w przeciwstawieniu do zła.

Schelling nie sądzi, by złem metafizycznym była po prostu skończoność człowieka. Sama w sobie nie jest ona złem, złem może być natomiast nasz wybór kierunku działania, określającego naszą jaźń. A wybór tego kierunku nie jest nam z góry dany. „Tak jak istnieje entuzjazm do dobra, tak też istnieje zachwyt złem”²⁹, samooczywistość ich rozdziału często jest dla nas zmacona.

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ Tamże, s. 66.

²⁸ K. Fischer, *Schellings Leben. Werke und Lehre*, 3 wyd., Heidelberg 1902, s. 637.

²⁹ Schelling, *Filozoficzne badania...*, dz. cyt., s. 75.

„Człowiek stoi w punkcie przecięcia”³⁰, napisał Schelling. Nasza samowola jest wprawdzie zakorzeniona w podstawie, ale nie na nią należy przerzucać odpowiedzialność. „Każde stworzenie upada z własnej winy”³¹. Upada, gdyż gubi w sobie tę pozaczasową „inteligibilną istotę”, którą w człowieku odkrył idealizm.

Rozprawa o wolności jest także nowym spojrzeniem na relację wolność–konieczność. Każdy człowiek w swej niepowtarzalności, a zarazem skończoności, ma możliwość, jak powiedzieliśmy, wyboru kierunku działania, partytura jego życia nie jest z góry napisana, a udział w walce światła i ciemności ma charakter indywidualny. Panteizmu jako systemu immanencji rzeczy w Bogu Schelling broni przed interpretacjami fatalistycznymi. Nie uważa, że panteizm i determinizm to jedno. Stanowi on tylko, jego zdaniem, najogólniejszą ramę, która nie przesądza ani o braku wolności, autentycznej twórczości czy o dramatycznej więzi człowieka z Bogiem jako osobą. Panteizm nie wyklucza takiej wizji, w której mamy do czynienia z pojedynczymi wolami i wolnością jako możliwością dobra i zła. Bóg dopuszcza zło, gdyż bez zła nie mogłoby się zmanifestować dobro, a idea odkupienia grzechów i zbawienia, w czym objawia się miłość Boga, zawisłaby w próżni. „Bez pojęcia cierpiącego jak człowiek Boga [...] — pisał Schelling — całe dzieje pozostają niezrozumiałe”³².

Wprawdzie w perspektywie dziejów Schelling przewiduje spełnienie się boskiego objawienia w „Królestwie Bożym” (*Reich Gottes*), ale z punktu widzenia skończonej jednostki ludzkiej jest to tylko wielka obietnica, nie dana jej, lecz — potencjalnie — całemu rodzajowi ludzkiemu. Niereligijność, według Schellinga, stwarza warunki dla zła, tzn. dla chęci realizacji swego egoistycznego Ja, nie jest to jednak niereligijność określana konfesyjnie — i dlatego, w związku z tym, tak szeroko należy ją rozumieć: jako całkowite oderwanie się od woli uniwersalnej, boskiej; jako myślenie o życiu w kategoriach prywatnego zwycięstwa. W tym to sensie etyczność człowieka to jego religijność. Dodajmy tu, że, według Schellinga, podobnie jak egoistyczne Ja, także państwo nie może stać się celem samym w sobie.

Podjęte w Berlinie, po latach, wykłady z filozofii objawienia i mitologii (których słuchali m.in. Sören Kierkegaard i Jakob Burckhardt), miały na celu ukazanie filozofii pozytywnej jako filozofii łączącej wymiar pozaczasowy z wymiarem historycznym. Historyczne mity i religie nie były dla Schellinga, tak jak dla niektórych przedstawicieli prądu oświeceniowego, rodzajem fałszywej świadomości. Dla niego takie przypuszczenie było nazbyt aroganckie, nie liczące się z mądrością wielowiekowej tradycji. Tak więc przeciwnie: w historycznych mitach i religiach odkryć można objawienie Boże. Objawienie jest prawdą mitologii, prawdą, która manifestuje się poprzez symboliczność mitu. Potrzeba

³⁰ Tamże, s. 77.

³¹ Tamże, s. 86.

³² Tamże, s. 114.

mitologii nie wygasa pod wpływem racjonalizacji rzeczywistości. Ewoluuować będzie co najwyżej w kierunku bardziej adekwatnego odzwierciedlenia pełnego, metafizycznego obrazu bytu. Wielka rola, jaką Schelling wiązał z refleksją nad mitami, łączyła się ze zdecydowanym, od czasu rozstania z Heglem, poglądem, że filozoficznej prawdy należy szukać także poza granicami ludzkiego rozumu. Samo empiryczno-historyczne badanie mitów nie wystarczy jednak, potrzebne jest przewodnictwo jakiejś idei filozoficznej, by uprawiać właśnie, jak pisał, *filozofię mitologii*.

Nowa tematyka, wyznaczająca kolejne fazy, prowadziła do konieczności przeformułowań systemowych. Ta ewolucja doprowadziła w końcu do tego, że Schelling w ostatnim okresie twórczości, przeciwstawiając filozofię pozytywną filozofii negatywnej, musiał w znacznym stopniu potraktować swą wczesną filozofię jako negatywną właśnie. Filozofia negatywna — to była dla Schellinga filozofia spekulatywna, czysto pojęciowa, oderwana od tego, co konkretne i historyczne. W ten sposób Schelling starał się wykroczyć poza struktury dotychczasowego idealizmu. Trzeba tu wyjaśnić szczególnie stosunek Schellinga do myślenia systemowego. Uważał on je z pewnością za jedynie godne człowieka, umożliwiające przez daną mu wolność i mądrość, a jednocześnie jego twórczość jest manifestacją tej prawdy, że przewyżcza ona wszelkie sformułowane już systemy. Życie bowiem transcenduje systemy; choć każdy system to zazwyczaj nowy aspekt wiedzy uniwersalnej. Jednakże abstrakcyjny system jako ostateczny ideał filozofii to coś, co w ogóle nie liczyłoby się z istnieniem osobowości, a wszakże, jak pisał Schelling, „życie jest tylko w osobowości”³³. Filozofia negatywna to filozofia abstrakcyjnego schematu, nadającego szczególne znaczenie negacji, Heglowskie myślenie w kategoriach tezy i antytezy. Filozofia pozytywna natomiast to filozofia samoobjawiającego się Boga jako osobowości, szukającego w osobowości człowieka swego zwierciadła, filozofia, w której są różnice, a nie ma abstrakcyjnych sprzeczności. Nawet opozycja dobra i zła nie jest taką sprzecznością. Zważywszy na Absolut jako *Indifferenz*, nie ma także sprzeczności między wolnością a koniecznością. Filozofia pozytywna jest wreszcie filozofią egzystencji, w odróżnieniu od filozofii negatywnej jako filozofii ujmowanych pojęciowo esencji. Schelling jednak, co należy podkreślić, nie potępia filozofii negatywnej. Ma ona niewątpliwe zasługi. Nie wolno wszakże tracić z pola widzenia ani aspektu negatywnego, ani pozytywnego.

„Wszelkie życie ma pewien los i jest poddane cierpieniu i przemianie”, napisał Schelling³⁴. Los jednostki i jej skończoność są uwikłane w tragiczne rozdarcia. Zdał on dobrze sprawę z narażonej na nieustające ryzyko egzystencji ludzkiej, z przygodności, ze zła, z braku jednoznacznego kodeksu, jednocześnie jednak ten tragizm losu łagodziła jego wszechogarniająca wizja metafizyczna,

³³ Tamże, s. 125.

³⁴ Tamże, s. 113.

w której zło, aczkolwiek nieuchronne, nie było w ostatecznej perspektywie zwycięskie. Trzeba było tylko pojąć dramat Boga, spełniającego swą osobową tożsamość w walce o miłość człowieka. Kiedy jednak, po latach milczenia, objął katedrę w Berlinie i głosił swą filozofię objawienia, spotkał się z nikłym rezonansem. Poczuł się rozgoryczony i niezrozumiany. Jedną z przyczyn było z pewnością to, że mówił nadal, w znacznym stopniu, dawnym językiem wypracowanym przez idealizm niemiecki, który w latach czterdziestych XIX wieku brzmiał już nazbyt spekulatywnie, a przez to anachronicznie. Ale nie tylko to. Nadchodził czas bardziej radykalnego niż u Kanta zakwestionowania metafizyki. Zaistniała możliwość pewnego odwrócenia perspektywy, którą to możliwość podsuwają już niektóre fragmenty pism samego Schellinga, wyrwane z metafizycznego kontekstu. Mogło pojawić się pytanie: A może to już nie życie jest samoobjawiającym się Bogiem, lecz na Boga można spojrzeć jako na samoprzejawiające się życie? Z Boga akcent przesunąć na życie i na jego autonomię? Choć fragmentami schellingiański opis egzystencji ludzkiej przypomina, z dzisiejszego punktu widzenia, opisy Nietzschego, to jednak istniała bardzo ważna różnica, jeśli się zważy całość usiłowań autora *Filozofii objawienia*. Dla wątpiących jedyną pociechą byłaby świadomość tego, że Schelling właściwie odczytał znaki transcendencji i że te znaki w ogóle istnieją. Byłaby to pociecha płynąca z trafnej samowiedzy. Dla ludzkiego dramatu istniałaby wciąż przeciwwaga w koncepcji metafizycznej, która była gwarantem najwyższego sensu. Nietzscheańskie „Bóg umarł” i włączenie tej konstatacji w kontekst „wiedzy radosnej”, było spojrzeniem na to samo, ale całkowicie *à rebours*, na opak. Świat pozorny i świat rzeczywisty miały się w intencji Nietzschego zamienić miejscami. To, co stworzyła wyobraźnia filozoficzna Schellinga, ta wielka opowieść o dramacie Boga, przestawała być dla Nietzschego wiarygodna. W ten sposób rozpoczynała się nasza filozoficzna współczesność, która nie tylko podjęła atak na zastaną teologię, lecz rzuciła poniekąd na pastwę losu każdą konkretną egzystencję ludzką, odbierając jej wszelkie transcendentne gwarancje. Nie wygasła jednak nostalgia za tym, by pojawiło się słowo, które by odbudowało ufność w życie, a jednocześnie umożliwiło jak najpełniejsze zrozumienie nas samych i świata. Dla Schellinga program nietzscheański oznaczałby wyrzeczenie się intuicji boskości, potwierdzanej, jego zdaniem, zarówno przez historycznie żywe religie, jak odnajdywanej w hierofanii przyrody. Schelling jawnie, wprost, głosił to, co po Heideggerze zaczęto powszechnie określać jako onto-teologię. Jego filozofia miała ściśle korespondować z Bogiem ludzi wierzących; gdyby potwierdzała tylko Boga jako filozoficzny Absolut, oznaczałaby dla Schellinga schyłek religijności. Bóg jednak dla współczesnej filozofii nie przestał być wyzwaniem. Gdy się czyta np. *Wykłady o wierze* Wittgensteina, czy też rozdział *Ostatni Bóg z Przyczynków do filozofii* Heideggera, a więc dwóch, rzecz by można, guru filozoficznej współczesności, to widać — właśnie widać (a nie mieć to dosłownie nazwane), że jest pewien horyzont, mimo trudności wysłowienia, który poprzez cały

wiek minionych doświadczeń, każe mówić, mimo Wittgensteinowskiego nakazu milczenia o tym, co Schelling kategorycznie uznał za warunek *sine qua non* wszelkiego prawdziwego filozofowania.

Schelling and the philosophy of life

Though the article focuses on Schelling and the German *Lebensphilosophie*, the author's purpose is by no means limited to the presentation of Schelling's thought alone. He is anxious to show how Schelling's philosophy exerted a major influence on the philosophy of life, and not only in Germany. The parallel development of numerous subjects by Schelling, his open mindedness and his disinclination to minimize the scope of philosophical interests are still a challenge to his students. The most striking trait of his philosophy, however, is the emphasis on the belief that no ultimate philosophical system would ever be possible. This belief has been incorporated as the dominant theme in contemporary philosophy.