

Katarzyna Filutowska

Problem filozofii politycznej w myśli F.W.J. Schellinga – część 1

Słowa kluczowe: historia, dramat dziejów, wolność, dedukcja, konieczność, państwo, utopia estetyczna, nowa mitologia, jednostka, dialektyka, absolutna jaźń, ludzkość

W niniejszym tekście chciałabym zająć się zagadnieniem filozofii politycznej F.W.J. Schellinga. Problem ten bywa często marginalizowany albo w ogóle pomijany, co jest o tyle uzasadnione, iż Schelling nie był, co podkreślają liczne analizy, myślicielem politycznym *sensu stricto*, takim jak na przykład Kant, Fichte czy Hegel. Czy jednak wynika z tego, że pytanie o jego poglądy na ten temat istotnie pozostaje całkowicie bezprzedmiotowe?

Większość prac poświęconych omawianej kwestii nawiązuje do eseju Habermasa z tomu *Teoria i praktyka* i do wyróżnionych przez niego tzw. trzech dedukcji państwa. Autor zauważa na samym początku, iż Schelling „nie jest myślicielem politycznym”. Nie istnieje żaden jego tekst poświęcony zagadnieniom filozofii polityki, co pozwala przyjąć, iż problematykę tę filozof traktował jako część większej całości, na przykład systemu wiedzy. Habermas wyróżnia w całej filozofii Schellinga trzy „zarysy teorii ustroju politycznego”, jakie odnajduje w trzech dziełach przynależnych do trzech następujących po sobie etapów tej refleksji. Są to zatem, kolejno: 1. wczesna dedukcja państwa z *Systemu idealizmu transcendentnego*, gdzie Schelling jawi się jako zwolennik kantyizmu oraz republikanizmu; 2. *Wykłady stuttgarckie* (1810), w których Schelling broni organicznej koncepcji państwa, silnie zależnej od założeń systemu tożsamości; 3. konserwatywna dedukcja państwa z okresu tzw. późnej filozofii (*Spätphilosophie*).

Tym, co zdumiewa i co, przynajmniej według Habermasa, nastrocza największą trudność interpretacyjną, jest światopoglądowa i treściowa niezgodność trzech dedukcji, których „rezultaty wzajemnie się wykluczają”¹.

Wczesna filozofia polityczna Schellinga (1790–1800)

Wczesna filozofia polityczna Schellinga nawiązuje do Kanta i zakłada światopogląd republikański. Pierwszą dedukcję państwa znajdujemy w *Systemie idealizmu transcendentального* z 1800 roku. Jak pisze M. Schraven, aczkolwiek dzieło Schellinga nie zawiera może wizji politycznej na miarę *Filozofii prawa* Hegla, to jednak „[...] cała jego filozofia zmierza do ukazania przemian stosunków życiowych człowieka oraz ludzkości. W tych stosunkach życiowych zaś [...] są zawarte także relacje prawne, polityczne oraz społeczne [...]”². Dla Schellinga bardzo istotne jest tutaj rozróżnienie na to, co zewnętrzne (legalne), oraz to, co wewnętrzne (moralne). Państwo postrzega on, zgodnie z duchem nowożytnej filozofii politycznej, wywodzącej się od Hobbesa, w sensie czysto mechanicznym, jako aparat przymusu, zewnętrzne ograniczenie, narzucane partykularnym wolom w celu ustanowienia porządku prawnego, a pośrednio także moralnego.

Pogląd ten ma swoje uzasadnienie w metodologii transcendentalnej, w myśl której proces obiektywizacji Ja absolutnego, a więc, inaczej mówiąc, konstytucji bytu, świata zewnętrznego, obiektywnego, rzeczywistego polega na stopniowym samoograniczaniu się Ja, czystej inteligencji. Schelling wyróżnia tutaj tzw. aktywność aktywną, czyli niezwiązaną, która nigdy nie może zostać całkowicie przekształcona w przedmiot, oraz aktywność ograniczającą, która stanowi wyraz tendencji przeciwnej, w związku z czym wynikiem jej działania jest byt obiektywny. Tak więc proces bytotwórczy przebiega z wnętrza na zewnątrz, zaś u jego podłoża leży wola, która poprzez stopniowe ograniczanie własnego, początkowo nieskończonego i w związku z tym całkowicie nieokreślonego dążenia wyłania z siebie zewnętrzny, obiektywny świat. W systemie Schellinga państwo leży całkowicie po stronie tego, co zewnętrzne i obiektywne, jest ono więc idealną granicą dla źródłowej wolności, przekształcającą się w ślepy przymus³.

Wspominałam wyżej, iż proces obiektywizacji Ja przebiega stopniowo. Aktywność aktywna zostaje ograniczona w swoim wytworze, lecz ze względu na fakt,

¹ J. Habermas, „Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu – konsekwencje schellingiańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów”, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, w: J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Zdzisław Krasnodębski, PIW, Warszawa 1983, s. 230.

² Martin Schraven, „Recht, Staat und Politik bei Schelling”, w: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Verlag J.B. Metzler Stuttgart–Weimar 1998, s. 190.

³ O ile zatem wypaczoną formą wolności woli byłaby samowola, skrajny indywidualizm i nieuznający żadnych ogólnych praw subiektywizm, o tyle państwu, jako najwyższemu wyrazowi tego, co obiektywne, grozi niebezpieczeństwo przekształcenia się w pusty formalizm i ślepy przymoc.

iz ze swej istoty nie można ona nigdy do końca przekształcić się w przedmiot, pokonuje owo ograniczenie, wychodzi poza nie i ogląda siebie jako związaną. Oglądając zaś, ponownie staje się czynnością, a tym samym przekracza nadane sobie ograniczenie i wznowia dążenie, które prowadzi ją ku kolejnym obiektywizacjom. W ten sposób powiększa się niejako sfera tego, co obiektywne, choć sama aktywność nigdy nie zostaje ograniczona całkowicie, nawet jeśli zmniejsza się pole jej działania. Proces, który początkowo przebiega prostoliniowo, staje się w pewnym momencie, ze względu na wyłonione już ograniczenia i określenia pierwotnej woli, nieco bardziej skomplikowany. Przechodzi on bowiem w sferę intersubiektywności, dzięki której możliwa jest dialektyka historii, w jakiej duch realizuje się w sposób świadomy, poprzez przeciwstawne, lecz jednocześnie dopełniające się działania partykularnych woli.

Schelling przedstawia tutaj koncepcję tzw. trzech ograniczoności z IV rozdziału *Systemu idealizmu transcendentalnego*, gdzie omówione zostały metafizyczne podstawy świata intersubiektywnego. Jest to niejako drugi, wyższy stopień obiektywizacji Ja absolutnego, przejście w sferę historii, w której ze względu na wielość podmiotów oraz różnorodność partykularnych dążeń niezbędne jest wprowadzenie pewnego zróżnicowania również w obrębie tego, co podmiotowe. Dla filozofii praktycznej, a w związku z tym także dla filozofii prawa albo polityki interesujący jest właśnie ów moment przejścia od natury do historii. Jest to moment, w którym duch uzyskuje świadomość siebie w i poprzez dzieje, objawia się nie w ślepej i stanowiącej zwartą jedność przyrodzie, ale poprzez dialektykę historii. Jest to dramat dziejów, w jakim na zasadzie harmonii przedustawnej współgrają ze sobą rozmaite sprzeczne interesy, czyny, partykularne wole, realizujące opatrnościowy „scenariusz” często wbrew swym intencjom i własnej woli.

W *Systemie idealizmu transcendentalnego* Schelling mówi o trzech stopniach ograniczenia (scil. określenia) aktywności pojmowanej jako inteligencja, to znaczy realizującej się w sferze praktycznej (w obszarze historii). Przede wszystkim więc zauważa, iż inteligencje, które mają współtworzyć dialektykę dziejów, muszą móc odnosić się do siebie w jakimś wspólnym dla nich świecie, co zapewni jedność historycznego scenariusza. Schelling wprowadza tutaj także, dla lepszego wyjaśnienia swej myśli, stoicki obraz teatru świata i dramatu dziejów, w jakim wypowiada się jeden, powszechny duch-poeta, którego poszczególni aktorzy są tylko rozproszonymi częstkami (*disiecti membra*). Aktorami dramatu są zaś właśnie partykularne wole, czyli zdolne do działania w świecie inteligencje, w jakich ogląda siebie Ja absolutne w drugim, dziejowym etapie obiektywizacji. Wywodzą się one ze „wspólnego ogniska”, z jednego źródła, są „uformowane według jednego szablonu”⁴ i wszystkie mają za swą podstawę prehistorię samowiedzy

⁴ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 264.

ducha w postaci świata przyrodniczego, gdzie duch realizował się nieświadomie, gdzie był on naturą. Pierwsza i druga ograniczoność stanowi o tym, co wspólne dla wszystkich inteligencji, o ich wspólnej naturze oraz o pochodzeniu z jednego źródła, a więc o wspólnym fundamencie, jaki umożliwia odniesienie ich do siebie. Jest to tzw. wspólny świat, w jakim wszystkie oglądy wszystkich inteligencji są predeterminowane na zasadzie harmonii przedustawnej (pierwotna ograniczoność), co z kolei zapewnia „powszechną zgodność między przedstawieniami różnych inteligencji”⁵ (wtórna ograniczoność). Wreszcie jest także trzecia ograniczoność, jaka dopiero decyduje o niepowtarzalności i indywidualności poszczególnych podmiotów, osadzonych i działających we wspólnej rzeczywistości, to znaczy w ludzkim świecie, w którym rozgrywa się dramat dziejów.

Źródłowa subiektywność (*scil.* aktywność Ja, tożsama z substancją, a więc z wolnością) dąży do uprzedmiotowienia, a tym samym określenia samej siebie. Przyjmuje zatem formy, w jakich ogranicza swoje dążenie i poprzez ogląd zyskuje samowiedzę. Owe określenia-ograniczenia, w jakich wyraża się duch, początkowo są tylko materialne i czysto przyrodnicze. Stopniowo jednakże stają się formami życia wspólnotowego i są kształtowane w sposób świadomy, przez wolne i swobodne inteligencje. Jednakże zasada ich powstawania i konstytucji pozostaje taka sama, jak w przypadku świata natury, w którym działa ona bezpośrednio. W procesie historycznym działa ona natomiast za pośrednictwem organizmu wzajemnie ograniczających się, partykularnych woli-inteligencji, jakie stanowią właściwy fundament wszelkich instytucji życia społecznego i prawnego.

Zdaniem Habermasa wizja historii przedstawiona przez Schellinga ma charakter „chrześcijańsko-barokowy” i należy ją interpretować w kontekście zakończenia tego dzieła, a więc sztuki jako organonu filozofii. W ten sposób staje się jasne, dlaczego autor ten odmawia myśli Schellinga jakiegokolwiek wartości w dziedzinie filozofii polityki. Powtarza on tutaj znane i raczej obiegowe argumenty, wysuwane przeciwko temu myślicielowi, a mianowicie posądza go o estetyzm, o hołdowanie romantycznemu marzycielstwu i utopizmowi, znamienym dla całego idealizmu niemieckiego. Uważam, iż nie jest to prawda, a w każdym razie pogląd ten należałoby zweryfikować. Po pierwsze, wizja historii, jaką proponuje Schelling, ma charakter dość jednoznacznie dialektyczny, a w tym sensie nie jest prawdziwe stwierdzenie, iż jest to koncepcja „chrześcijańsko-barokowa”. Należałoby ją rozważać raczej w kontekście historiozofii Kanta, z której Schelling zaczerpnął zapewne o wiele więcej, niż skłonny byłby przyznać Habermas. W związku z tym zaś nie jest to wcale wizja *sensu stricto* estetyczna, i to pomimo wprowadzonego pod koniec rozdziału poświęconego systemowi filozofii praktycznej obrazu teatru świata i dramatu dziejów, jaki można kojarzyć na przykład z myślą stoików, niekoniecznie zaś z „barokowym chrześcijaństwem”.

⁵ Tamże, s. 264.

W swoich głównych założeniach koncepcja państwa i prawa Schellinga nawiązuje do innych, popularnych w tamtym czasie wizji politycznych, na przykład do doktryny prawa naturalnego, do kantowskiej wizji immanentnej teleologii przyrody oraz do koncepcji umowy społecznej. Tak więc porządek prawny jest niejako drugą naturą i stanowi swoistą „mechanikę wolności”, podobnie jak prawa dynamiki Newtona stanowią mechanikę ruchu. Porządek ten jest zatem, jak pisze Schelling, „najlepszą teodyceą”, służy on bowiem Opatrzności do powstrzymania egoistycznych dążeń partykularnych woli i uzgodnienia sprzecznych interesów. Pełni on tutaj rolę czegoś w rodzaju umowy społecznej w koncepcji Hobbesa, a zbieżność jest tym większa, iż Schelling jest rzecznikiem najbardziej radykalnego pozytywizmu prawniczego. Rozdziela on ponadto bardzo ostro prawo naturalne i moralność. Prawo naturalne (*scil.* ustrój prawny) jako to, co czysto zewnętrzne, stanowi „suplement przyrody widzialnej” i w związku z tym ma ono charakter wyłącznie mechaniczny i utylitarny. Prawo to działa całkowicie ślepo i bez świadomości, dzięki czemu można powiedzieć, iż niejako programowo przeciwstawia się ono ludzkiej wolności, a więc także moralności. Ustrój prawny Schellinga jest zatem raczej czymś w rodzaju „państwa rozumnych diabłów” Kanta, a w każdym razie należy całkowicie do sfery tego, co wytworzone, ukonstytuowane w wyniku działania subiektywnej aktywności pierwotnej woli, co się jej niejako z zasady przeciwstawia (jako jej granica i przeszkoda dla „działań wolnych istot jako takich”).

Ustrój doskonały kształtuje się stopniowo. Pierwsze organizmy państwowe opierają się głównie na przemocy, są zależne od zewnętrznych i przypadkowych okoliczności i dalekie od zasad wolności i rozumu, jakimi rządzą się państwa późniejsze, bliższe ideałowi, tzn. kantowskie społeczeństwa obywatelskie. Jednakże celem ostatecznym jest dla Schellinga, podobnie jak dla Kanta, powszechny ustrój prawny, obejmujący cały świat, a więc „organizacja wychodząca ponad poszczególne państwa”, czyli federacja państw, jakie zapewnią sobie wzajemnie gwarancje bezpieczeństwa. Państwa bowiem wobec siebie pozostają w stanie natury, w stanie „wojny wszystkich ze wszystkimi”, podobnie jak poszczególne wole-inteligencje w stanie poprzedzającym ustrój prawny. Cel ten nie byłby osiągalny bez wpisania całej koncepcji w dialektyczną wizję historii, w której, zgodnie z tezą Kanta, następuje „stały postęp ku temu, co lepsze”. Historia jest „grą wolności”, to znaczy poszczególnych woli-inteligencji, lecz jednocześnie „panuje w niej jakaś ślepa konieczność”, „wnosząca obiektywnie do wolności to, czego ta ostatnia sama z siebie dokonać by nie mogła”⁶, a więc element przedmiotowy, zewnętrzne ograniczenie, prawidłowość, jaka porządkuje chaos gry wolności i daje jej podstawę.

⁶ Tamże, s. 318.

Dialektyka wolności i konieczności, jaka stanowi siłę napędową dziejów, jest bowiem w istocie rzeczy przejawem bardziej źródłowego sporu i opozycji, czyli stanowiącego zasadę procesu konstytucji bytu rozróżnienia aktywności aktywnej, niezwiązanej, nieskończonego dążenia oraz aktywności ograniczającej, ustanawiającej byt. Wolność leży po stronie tego, co podmiotowe i indywidualne, a także tego, co wewnętrzne – i w związku z tym moralne. Konieczność zaś leży po stronie tego, co przedmiotowe i powszechne, a więc zewnętrzne, prawne albo legalne. Konieczność wnosi zatem w obręb świadomego objawiania się ducha w i poprzez dramat dziejów element ładu, porządku, to znaczy ową granicę, która określa i konkretyzuje wolne dążenia, a tym samym czyni z nich historię, proces, który nie jest zbiorem jakichś chaotycznych i całkowicie dowolnych albo samowolnych, niepowiązanych ze sobą tendencji. W takim bowiem procesie duch nie mógłby się realizować, jako że byłaby to działalność absolutnie wolna, a więc także nieskończona.

Schelling pojmuje wolność właśnie w taki najbardziej radykalny, absolutny sposób. Wolność zakłada dla niego po prostu brak jakichkolwiek ograniczeń – wolnym nazwiemy człowieka, który autentycznie może robić wszystko to, czego chce. Wiemy jednakże, iż w świecie rzeczywistym taka wolność *de facto* nie istnieje, granicą naszych działań są chociażby zewnętrzne okoliczności. Inaczej mówiąc, ludzka inteligencja jest już zawsze w jakiś sposób predeterminowana, wpisana w szerszą strukturę, zakłada istnienie innych, podobnych do niej inteligencji, które ograniczają się nawzajem na zasadzie harmonii przedustawnej. Wolność absolutna, nieskończone dążenie jest czymś najbardziej wewnętrznym, co pozwala wychodzić ponad ustanowione wcześniej ograniczenia w kierunku nieznanego i leżącego daleko poza horyzontem istniejącego świata przyszłości. Tak pojmowany duch, który „wieje, kędy chce”, jest naprawdę „alfą i omegą”, substancją rzeczywistości i dziejów, których w ogóle nie da się pomyśleć bez będącej źródłem wszelkich przyrodniczych oraz instytucjonalnych ograniczeń nieskończonej aktywności.

Stąd też Schelling zauważa, iż „[...] w pojęciu historii mieści się pojęcie nieskończonej progresywności [...]”⁷, to znaczy, jak pisał Kant, „stałego postępu ku temu, co lepsze”. Postęp ten w naturze dokonuje się dzięki aktywności i konieczności czysto gatunkowej, a więc przyrodniczej. W przeciwieństwie do niej dzieje stanowią prawdziwą „fenomenologię ducha”. To w nich objawia się właściwy temu, co duchowe, uniwersalizm, jaki nie może się zadowolić żadnym pragmatycznym, utylitarnym, empirycznym celem. Jak pisze Schelling, „[...] jedynym prawdziwym przedmiotem historii może być wyłącznie stopniowe powstawanie ogółnoświatowego ustroju, to on bowiem właśnie stanowi jedyną podstawę histo-

⁷ Tamże, s. 323.

rii [...]”⁸. Ten zaś daje się pomyśleć jedynie jako produkt ludzkiej aktywności rodzajowej. Oznacza to, iż doskonały ustrój, utożsamiany przez Schellinga z powszechnym ustrojem prawnym, a więc z całkowitym przejściem ze stanu natury i właściwej jej konieczności przyrodniczej do stanu prawa, może być zrealizowany tylko przez cały rodzaj ludzki, reprezentowany także przez figurę *Anthroposa*, człowieka kosmicznego.

Tak więc cel historii, ogółnoświatowy ustrój prawny, jest wynikiem działania wszystkich ludzi, a mówiąc bardziej precyzyjnie, współdziałania wszystkich woli-inteligencji, w których i poprzez które objawia się duch, jaki już uprzednio uzgodnił ich czyny na zasadzie harmonii przedustawnej. Moralny porządek świata, dla którego powszechny ustrój prawny jest, zgodnie z tradycją kantowską, pierwszym, zewnętrznym warunkiem, stanowi „wspólny wynik działania wszystkich inteligencji”. Jest to oryginalna wersja teorii umowy społecznej, w której Opatrzność albo, z drugiej strony, ludzkość pojmowaną w jej najbardziej idealnym, rodzajowym sensie można traktować jako swego rodzaju suwerena, wyrażającego powszechną wolę wszystkich rozumnych istot, jaką jest dążenie do ustanowienia sprawiedliwości. Jak pisze Schelling:

[...] 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 [...]. Ów porządek istnieje tylko o tyle, o ile wszyscy inni myślą podobnie jak ja, i każdy wciela swe boskie prawo ustanawiania sprawiedliwości [...].⁹

Dopiero w tym kontekście staje się jasna zamykająca dedukcję zasad filozofii praktycznej, obrazowa wizja dramatu dziejów, poprzez który objawia się duch-poeta, jakiego poszczególne inteligencje (poszczególni aktorzy) są tylko *disiecti membra*, rozproszonymi częstkami. Trzeba zauważyć, iż jest to koncepcja oparta na dialektycznej wizji historii oraz wykorzystująca schemat umowy społecznej, a w związku z tym tylko pozornie i do pewnego stopnia estetyczna, co podważa słuszność zarzutów Habermasa. Różnica wobec tradycyjnej teorii umowy społecznej polega tutaj na wprowadzeniu pojęcia harmonii przedustawnej, w związku z czym zmienia się rozumienie suwerena. Nie jest on bowiem tylko reprezentantem, wyrazicielem interesów jednostek, lecz jest z nimi najściślej związany i to raczej one wyrażają i realizują jego plan, to w ich swobodnej i wolnej grze objawia się w sposób konieczny jego osobowość. Suweren jest więc swoistą leibnizjańską monadą monad, reprezentuje on bowiem ów możliwie najbardziej ogólny i uniwersalny ogląd, tożsamy z całością rzeczywistości, z ostatecznym celem dziejów, jaki nie dałby się zrealizować bez „swobodnej gry poszczególnych osób”.

⁸ Tamże, s. 323.

⁹ Tamże, s. 329.

W ten sposób Schellingańska koncepcja zakłada najgłębszą, istniejącą potencjalnie już w absolicie jedność wolności i konieczności. To, co obiektywne, duchowa konieczność, wprowadza przedmiotowy ład w chaos ludzkich wolnych działań, predeterminuje je, „naprowadza na jeden harmonijny cel” i w ogóle odpowiada za to, co w jednostkach powszechne, co pozwala je zaliczyć do jednego rodzaju. Objawia się ono w historii na trzy, kolejno po sobie następujące, sposoby: jako los, natura (prawo naturalne) oraz Opatrzność. Los to ślepa i nieświadoma siła, jaka wyraża duchową konieczność w epoce tragicznej, a więc w starożytności. Jest to przeszłość ludzkości, która w epoce nowożytnej dochodzi do odkrycia prawa naturalnego, przez co „[...] dominujące w tamtym okresie [tzn. w starożytności – K.F.] ciemne prawo jawi się teraz jako przynajmniej przekształcone w jawne prawo natury [...]”¹⁰. W napisanych niewiele później, pochodzących z okresu tzw. systemu tożsamości, do którego niektórzy badacze zaliczają także *System idealizmu transcendentnego*, wykładach z *Filozofii sztuki* Schelling nazwie tę epokę chrześcijańską i historyczną. Przeważa w niej zasada idealna i alegoryczna. Starożytność z kolei postrzega on jako epokę afirmującą potencję natury oraz wyrażającą się w symbolicznej mitologii zasadę realną. Świat grecki powstaje poprzez wniesienie nieskończoności w skończoność, przez co ma on charakter symboliczny, zamknięty i przeważa w nim pierwiastek szczególności. Świat nowożytny natomiast powstaje poprzez wniesienie skończoności na powrót w nieskończoność, przez co przeważa w nim pierwiastek tego, co ogólne, i dążenie uniwersalistyczne (na przykład Kościół powszechny albo połączenie wszystkich części kulturalnego świata w uniwersalnej republice *etc.*). Epokę chrześcijańską znamionuje swego rodzaju rozdwojenie, ślepa konieczność losu przekształca się bowiem w rozumne prawo, które jednostki realizują dzięki swoim świadomym działaniom. Istnieje wreszcie także trzecia, postulowana epoka, która jest swego rodzaju syntezą dwóch poprzednich, to znaczy natury i historii, tego, co ślepe, i tego, co świadome. W epoce tej konieczność objawi się jako Opatrzność, stanowiąca przeciwieństwo losu, jaki przeważa w starożytności. W tym to właśnie czasie „będzie Bóg” i nastąpi pogodzenie wszystkich sprzeczności.

„[...] Historia jako całość jest ustawicznie dokonującym się i stopniowo odślanającym objawieniem absolutu [...]”¹¹. W absolicie zaś, zgodnie z założeniami Schellingańskiej metafizyki, wolność i konieczność, to, co podmiotowe, i to, co przedmiotowe, istnieją na zasadzie indyferencji. Przez to właśnie to, co w poszczególnych czynach partykularnych osób-inteligencji, a więc w zjawisku, rozdziela się na to, co świadome i wolne, i to, co nieświadome i konieczne w samym absolicie, „[...] stanowi wieczną tożsamość i wieczną podstawę harmonii między tymi dwoma stronami [...]”¹². Stąd też historia zakłada w istocie rzeczy najgłęb-

¹⁰ Tamże, s. 338.

¹¹ Tamże, s. 336.

¹² Tamże, s. 337.

sze zjednoczenie najwyższej wolności z najwyższą koniecznością, połączenie wolności z prawidłowością w realizacji przez cały rodzaj ludzki „jakiegoś nigdy całkowicie nie zagubionego ideału”¹³. Na obszarze filozofii prawa i polityki ideałem tym jest ogólnoswiatowy ustroj prawny, który miałby stanowić coś w rodzaju drugiej natury. Postulowanym dopełnieniem całego systemu Schellinga jest jednak estetyczna utopia, nowa mitologia, w której miałoby nastąpić ponowne zjednoczenie wszystkich dyskursów, w tym samej filozofii w „powszechnym oceanie poezji” i, jak można się domyślać, zjednoczenie całej ludzkości z duchem-poetą, który objawiał się w dziejach poprzez partykularne działania poszczególnych woli. Na tym etapie wszakże nauka i sztuka staną się *de facto* jednym, co oznacza, iż podmiotowość połączy się całkowicie z przedmiotowością, a świadomość z nieświadomością, podobnie jak ma to miejsce w absolicie. Tym samym zaś zostaną przekroczone pozycje uniwersalnego ustroju prawnego, który w końcu jako „druga natura” pozostaje czymś czysto zewnętrznym i mechanicznym wobec woli jednostek, a więc jest możliwy tylko przy założeniu rozdwojenia charakterystycznego dla zjawiska, jako że sam należy do sfery zjawiskowej. Oznacza to, iż utopia estetyczna Schellinga jako postulowane dopełnienie systemu jest tak naprawdę czymś w rodzaju idei regulatywnej, postulatem wynikającym z przyjętych na początku założeń, nie zaś pozytywną propozycją interpretacyjną odnoszącą się do świata empirycznego. Jeśli bowiem w momencie realizacji tego postulatu świadomość zostaje całkowicie wchłonięta przez ogląd przedmiotowy, to znika także filozofia jako taka. Tym samym ogląd ten jest, praktycznie rzecz biorąc, poza zasięgiem refleksji. Jak pisze Schelling, postulowany ogląd estetyczny jest uprzedmiotowionym oglądem intelektualnym i wyraża najwyższą, to znaczy absolutną przedmiotowość. To w nim aktywność niezwiązana (absolutne Ja) osiąga niejako swą ostateczną granicę, poza którą nie może już wyjść. W tym sensie zajmuje on wobec pierwotnej aktywności podobną pozycję, co powszechny ustroj prawny, jaki na obszarze empirii stanowi najpełniejszy i najbardziej skończony wyraz tego, co zewnętrzne, obiektywne. Jednakże ogląd estetyczny przekracza tak naprawdę granicę tego, co zewnętrzne i obiektywne, jako że nie zachodzi on w sferze empirii, lecz wyraża przedmiotowość idealną, to znaczy właśnie absolutną i w tym sensie ma charakter czysto kontemplatywny. Oznacza to mianowicie, iż w samych założeniach jest on pomyślany właśnie jako postulowany, jako idealne, a więc *ex definitione* nieempiryczne zwięźczenie systemu.

Problem ten można jednakże rozumieć także w inny sposób, tzn. jako swą istotą prefigurację późnej filozofii samego Schellinga (tzn. filozofii pozytywnej), a pośrednio także myśli Marksa, egzystencjalizmu, fenomenologii *etc.* Jako absolutna przedmiotowość ogląd estetyczny jest także dla Schellinga wyrazem najwyższej powszechności, której nie znajduje on w filozofii, jaka zapewnia jedynie

¹³ Tamże, s. 321.

ogólność pojęciową, a więc czysto myślową. „[...] Filozofia osiąga wprawdzie to, co najwyższe, ale doprowadza tam jak gdyby tylko część człowieka. W te rejony, mianowicie do poznania tego, co najwyższe, sztuka prowadzi *całego człowieka*, takiego, jakim jest [...]”¹⁴. Na tym miałyby polegać wyższość sztuki nad refleksją pojęciową, a zarazem różnica stanowisk, jakie zajmowali wobec tego zagadnienia Schelling i Hegel.

Inaczej mówiąc, w koncepcji utopii estetycznej z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, to znaczy w przyjęciu owej przedmiotowej powszechności, jaką daje sztuka w oglądzie estetycznym, Schelling wyraża w gruncie rzeczy tę samą myśl, jaką w swojej późnej filozofii określi jako empiryzm filozoficzny, a w ogólniejszym sensie jako pozytywność refleksji (przyjęcie jako zasady faktu istnienia rzeczywistości, a nie tylko pojęcia istnienia). Jak pisze polski badacz myśli Schellinga, Aleksander Orlowski, „[...] w koncepcji filozoficznej późnego Schellinga, w jego próbie uzupełnienia esencjalizmu filozofii negatywnej charakterystycznym dla filozofii pozytywnej odwoływaniem się do egzystencji, rzeczywistości, faktu, empirii, historii itp. znajduje wyraz kryzys tradycyjnego, esencjalistycznego rozumienia funkcji filozofii, [...] następuje epoka »zmierzchu filozofii«, epoka czynu, praxis, egzystencji i empirii [...]”¹⁵. W ten sposób Schelling jawi się jako krytyk „hegłowskiego panlogizmu”, a tym samym zajmuje stanowisko bliskie właśnie Marksowi.

Słowem, projekt utopii estetycznej z VI rozdziału dzieła systemowego, a także charakterystyczny dla całego niemieckiego idealizmu postulat stworzenia tzw. nowej mitologii niewątpliwie można interpretować w kategoriach utopii politycznej *kat'eksochen*¹⁶. Na nieco podobnej zasadzie, na jakiej sztuka jest organonem i postulowanym dopełnieniem całego systemu filozofii transcendentalnej, utopia estetyczna, rozważana jako myśl polityczna, stanowi coś w rodzaju postulowanego dopełnienia wobec systemu filozofii praktycznej, wobec wizji „moralnego rządu świata”.

Przede wszystkim zatem należy podkreślić realistyczny i pozytywny, a także racjonalistyczny charakter tej myśli. Jak pisze Schelling, wyraża ona najwyższą, gdyż przedmiotową powszechność, co zbliża ją do empiryzmu filozofii pozytyw-

¹⁴ Tamże, s. 370.

¹⁵ Aleksander Orlowski, „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, s. 92.

¹⁶ Podobnej tezy broni na przykład Odo Marquard, jakkolwiek jego ocena takiej utopii pozostaje daleka od entuzjazmu (zobacz na przykład esej „Aesthetica i anaesthetica (Po postmodernie)”, tłum. K. Krzemieniowa w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod redakcją S. Czerniaka i A. Szahaja, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 264–266); z drugiej strony warto podkreślić, iż nie jest to jednak bynajmniej jedyna możliwa interpretacja tego zagadnienia – mogą sobie bardzo dobrze wyobrazić kogoś, kto rozumiałby to pojęcie w sensie czysto estetycznym, pozbawionym odniesienia do filozofii prawa czy polityki.

nej, w której chodzi o to, aby opisać „wielki fakt świata”. To, co w dedukcji zasad filozofii praktycznej zostało zarysowane czysto pojęciowo (*scil.* negatywnie), a więc trzy ograniczoności, harmonia przedustawna, koncepcja dziejów *etc.*, tutaj zostaje niejako przeniesione w sferę najbardziej faktycznej rzeczywistości. Stąd też ów ostatni rozdział w niektórych swoich częściach charakteryzuje się nieliczącą z godnością systemu wiedzy metaforycznością i poetycką ogólnikowością. Co prawda pojęciowa dedukcja transcendentálna zostaje doprowadzona do końca w tym sensie, iż Schelling wyjaśnia, czym jest ogląd estetyczny i jak ma się on do punktu wyjścia procesu, jakim jest ogląd intelektualny. Jednakże wprowadza on również wiele zagadnień, jakie podaje czytelnikowi w formie poetyckich obrazów o mocno symbolicznym i wieloznacznym charakterze. Chodzi mi tutaj na przykład o określenie „powszechny ocean poezji”, a także o postulat „powrotu nauk do poezji” i w ogóle o sam problem tzw. nowej mitologii. Genetycznie wiążą się one z występującym pod koniec rozdziału IV pojęciem ducha-poety i z wizją historii jako dramatu dziejów, która nakłada się tam na „systemowe” przedstawienie historii na przykład jako „połączenia wolności i konieczności” albo jako procesu, poprzez który partykularne wole realizują powszechny ustrój prawny.

Sądzę, iż to swoiste pomieszanie dyskursów da się lepiej zrozumieć, jeśli – zgodnie zresztą z zawartą w przypisie sugestią samego Schellinga – te obrazowe elementy zakończenia dzieła powiążemy z wczesnymi pracami filozofa, dotyczącymi mitologii, a także np. z „Najstarszym programem systemu idealizmu niemieckiego”. Z mojego punktu widzenia interesujący jest zwłaszcza ten ostatni tekst, który zawiera zarys projektu tzw. nowej mitologii dla ludzkości, a więc pewnej utopii estetycznej i zarazem politycznej. Czytamy tam na przykład, iż:

[...] 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 rozumnym [...]. 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 indywiduów. 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 ludzkości¹⁷.

We wcześniejszej części tego tekstu mowa jest natomiast o mechanicznym charakterze takich tworów jak państwo czy konstytucja i o konieczności ustanowienia nowych zasad dla historii ludzkości, o konieczności podporządkowania

¹⁷ [„Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego”], tłum. R. Panasiuk, w: Ryszard Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 151–152.

takich idei, jak na przykład wieczny pokój, „pewnej wyższej idei”, to znaczy ufundowania ich w kantowskim państwie celów (*scil.* wolnych duchów). Jest to zatem w gruncie rzeczy światopogląd libertariański i anarchistyczny, bardzo radykalny w swej wymowie. Jeśli teraz przyjmiemy, iż ten wyrażający najgłębsze, źródłowe założenia idealizmu niemieckiego tekst zawiera bardzo podobne postulaty, co zakończenie *Systemu idealizmu transcendentalnego*, to być może w tym świetle będzie można łatwiej odtworzyć, czym miała być w zamyśle Schellinga utopia estetyczna.

Ideologia ta odnosi się do całej rzeczywistości, do całości dziejów. Zakłada ona wiarę w sensowność owej całości, a ponadto w możliwość powrotu do pierwotnej jedności, to znaczy do źródła, z którego w wyniku rozdzielenia wyłonił się świat zjawiskowy oraz świat idei (nauki, sztuki, filozofii *etc.*). Jednocześnie nie jest to postulat estetyzacji rzeczywistości w wąskim sensie tego słowa, gdyż zakłada się tutaj, iż najwyższe piękno musi iść w parze z najwyższym dobrem. Tak więc owa „barokowa” wizja teatru świata powinna być raczej rozumiana w kontekście postępu wszystkich nauk i sztuk, a także całej ludzkości ku jakiejś postulowanej doskonałości, jaka powinna się objawić u końca dziejów i stanowi cel procesu. Zwraca wreszcie uwagę sama idea ludzkości jako podmiotu procesu dziejowego – to dla niej właśnie tworzona jest nowa mitologia. Schelling mówi również o „nowym rodzaju ludzkim”, który sytuuje wyraźnie w przyszłości, w „dalszym biegu historii”, w „przyszłych losach świata”. Ta nowa ludzkość uzyska pełnię człowieczeństwa, jaką może jej dać sztuka, to znaczy – zgodnie z definicją Schellinga – powszechność przedmiotowa, a nie tylko pojęciowa. Inaczej mówiąc, ta nowa ludzkość będzie naprawdę żyła w idealnym świecie, w którym nastąpi pogodzenie wszystkich sprzeczności i zaistnieje utracona jedność. Będzie to zatem epoka posthistoryczna i zarazem postpaństwowa, postempiryczna, a w tym sensie także nadempiryczna, a więc epoka faktyczności skumulowanej w jakimś doskonałym, absolutnym przedmiocie. Tym samym znikną wszelkie konflikty, jakie rodzą się w świecie rozdzielonym, zjawiskowym, na przykład w państwie bądź w dziejach, a zarazem człowiek korzystać będzie z pełni rzeczywistości w jej najbardziej idealnym, a jednocześnie pozytywnym sensie.

Podmiotem procesu jest, jak napisałam wyżej, ludzkość i to dla ludzkości przeznaczony jest ów idealny, posthistoryczny świat. Chodzi tutaj zatem o ludzkość wyzwoloną, o człowieka, który nie powinien być dłużej niewolnikiem interesów mechanicznego państwa, jakie tłumi jego osobowość i nie pozwala rozwijać się człowieczeństwu. Jest to myśl bliska na przykład Schillerowi w dramacie *Don Carlos*, ale także Marksowi. Owa wizja doskonałego świata, który nastąpi u końca dziejów i w którym ludzie zrealizują swoje przeznaczenie, jakim jest pełna emancypacja, wyzwolenie z nędzy i konfliktów, które nieuchronnie niesie ze sobą materialna egzystencja, da się bardzo dobrze uzgodnić z wizją Schellinga. Nowi ludzie będą mogli wieść egzystencję szczęśliwszą, będą mogli

realizować swoje pasje i zainteresowania w całkowitej wolności od trosk materialnych. Ideologia Marksa zakładała, iż świat ten naprawdę nastąpi w przyszłości, i może zwłaszcza pod tym względem da się zaobserwować zbieżność z filozofią Schellinga, z przekonaniem o pozytywnym i przedmiotowym charakterze postulowanej u końca systemu powszechności (rzeczywistości).

Jest to drugi sposób, w jaki można interpretować projekt tzw. utopii estetycznej, który zamyka *System idealizmu transcendentального*. W tekście Schellinga istnieją przesłanki, jakie pozwalają przyjąć taką realistyczną, przedmiotową interpretację, którą można traktować nawet jako swoistą antycypację marksizmu, zwłaszcza w zestawieniu z empiryzmem i „pozytywizmem” późnej filozofii.

Druga dedukcja państwa (filozofia polityczna Schellinga w latach 1801–1810)

Jak pisze M. Schraven, pierwsza koncepcja państwa z *Systemu idealizmu transcendentального* ma charakter czysto negatywny i formalny. Schelling jawi się tam jako zwolennik kantowskiego republikanizmu, a zarazem postrzega on zarówno prawo, jak też politykę przez pryzmat mechanicyzmu teorii umowy społecznej. Doktryna ta zakładała, iż polityka i moralność, to znaczy sfera tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne, w najbardziej radykalny sposób się wykluczają. Polityka jest czymś w rodzaju sofistycznej *techne*, a więc czysto mechaniczną umiejętnością, której można się nauczyć, jako że rządzą nią prawa konieczności porównywalnej z przyrodniczą.

Taki sam charakter miała idea racjonalnych praw naturalnych, popularna w epoce Oświecenia. Prawo jest czymś bezwzględnie słusznym, powszechnym i obiektywnym, lecz jednocześnie całkowicie zewnętrznym wobec jednostkowej wolności, której działania ma ono z założenia ograniczać. Prawo to zatem głównie zabrania, i to także *de facto* tylko w sferze publicznej, natomiast co się tyczy wewnętrznych przekonań i intencji jednostek, czyli tzw. mieszczańskiego życia prywatnego, to jest to obszar wyłączony z jego działania. Jest to cena, jaką płaci się za racjonalistyczny uniwersalizm teorii umowy społecznej: wszystkie jednostki mają równe prawa, lecz ich aktywność, indywidualne talenty czy zalety są określone w sposób czysto negatywny. Państwo jest pomyślane jako coś w rodzaju „obustronnej umowy” (*gegenseitigen Vertrag*), zaś celem jest tak naprawdę jego jedność, możliwość przetrwania, co utożsamia się z pojęciem ładu, jakiego jest ono źródłem. Zostało wzniesione na egoizmie jednostek i samo jest maszyną funkcjonującą poprzez przymus, a w dalszej perspektywie tracącą całkowicie z pola widzenia indywidualne wole, których interesy miało z założenia reprezentować.

Stąd też Schelling szuka jakiegoś innego rozwiązania teoretycznego, które w większym stopniu dałoby się wpisać w ramy systemu tożsamości. W napisanych

w 1810 roku *Wykładach stuttgarckich* znajdujemy tzw. drugą dedukcję państwa, która stanowi coś w rodzaju syntezy negatywnego i pozytywnego punktu widzenia. Jest to zatem koncepcja organiczna, zgodna pod tym względem z duchem filozofii identyczności, uprawianej przez Schellinga po zerwaniu z transcendentalizmem (po roku 1800). Oznacza to, iż państwo należy postrzegać jako wytwór celowy, posiadający immanentną teleologię i ufundowany w absolicie jako *principium* systemu identyczności.

Punktem wyjścia dedukcji jest dla Schellinga człowiek, który „wyraża prawdziwą jedność natury” i poprzez którego „zaistniało to, co boskie, i to, co wieczne”¹⁸. Jest on zarazem postrzegany przez pryzmat tak charakterystycznej dla filozofii tożsamości kategorii indyferencji jedna i wielość, to znaczy jako reprezentant rodzaju ludzkiego, a więc poniekąd *Anthropos*, człowiek kosmiczny. Czytamy zatem w tekście *Wykładów stuttgarckich*, iż:

[...] Człowiek nie jest sam w świecie, istnieje większa ilość ludzi, rodzaj ludzki, ludzkość. Podobnie jak wielość rzeczy w naturze dąży do jedności i tylko w niej dopełnia się (*sich selbst vollendet*), jak też zarówno [tylko w tej jedności] czuje się szczęśliwa, tak też wielość w świecie ludzkim [...] ¹⁹.

Jednakże w wyniku upadku następuje to, co w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 roku Schelling nazywa „przesunięciem zasad”: natura traci swój „punkt jedności” i podobnie traci go człowiek. Chodzi tutaj o koncepcję zła, pojmowanego jako odwrócenie zasad, opaczna harmonia: to, co było pomyślane jako centrum, przesuwają się na plan dalszy, zaś nieograniczoną władzę uzyskuje samowola, to znaczy coś, co w pierwotnym zamyśle stwórcy miało charakter peryferyjny²⁰. W późnej refleksji, w wykładach z *Filozofii objawienia* obrazuje to zagadnienie przedstawienie wzburzonej natury, która, pierwotnie poddana człowiekowi jako centrum stworzenia, w wyniku grzechu pierworodnego wymknęła się ze swoich granic i jako ekspiacji i wyrównania zachwianej harmonii świata wymaga odkupieńczej śmierci Chrystusa²¹. W *Wykładach stuttgarckich* zaś koncepcja ta zostaje dopiero zarysowana i stanowi część systemu tożsamości.

Zgodnie z przyjętą przez Schellinga antropologią to człowiek jest centralnym punktem tego systemu i to on właśnie ma szukać utraconej jedności. Ta jedność istoty była założona w Bogu (w absolicie), lecz poprzez kosmiczny upadek

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810*, w: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807–1834*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 72.

¹⁹ Tamże, s. 72.

²⁰ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 68–69.

²¹ Porównaj na przykład F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, tom II, tłum. Krystyna Krzemińska, tekst w maszynopisie, s. 38–40.

oddzieliła się od niego. Człowiek musi zatem szukać jej gdzie indziej. Taką jednością jest na przykład natura, ale „nie może ona być jednością dla wolnej (*scil.* inteligibilnej) istoty”, gdyż jako zjawisko stanowi związek czasowy i przemijający. Z kolei państwo jako „druga natura jest[...] następstwem ciężącej na rodzaju ludzkim klątwy. Ponieważ człowiek nie może już mieć dla jedności Boga, więc musi podporządkować się jedności fizycznej [...]”²².

Schelling polemizuje tutaj z doktryną prawa naturalnego oraz ze stanowiącą jej najpełniejszy wyraz koncepcją państwa jako mechanizmu, jakiej rzecznikiem był w okresie transcendentálnym. Jak wspominałam wyżej, prawo pojmował on tam jako czystą zewnętrżność, która stanowi granicę dla wolności jednostek i pozostaje w opozycji wobec tego, co moralne.

W *Wykładach stuttgartarckich* zaś Schelling poszukuje alternatywnej formuły, czego wyrazem jest na przykład przyjęcie innego, to znaczy antropologicznego punktu wyjścia. To człowiek szuka utraconej jedności, jaką spodziewa się znaleźć właśnie w państwie. Przez to Schelling zauważa, iż samo pojęcie państwa zawiera w sobie sprzeczność. Jest ono bowiem „drugą naturą” i w tym sensie jednością czysto mechaniczną i przyrodniczą, dającą się doskonale wpisać w schemat dedukcyjny systemu filozofii transcendentálnej, a więc może działać wyłącznie poprzez środki fizyczne. Jednocześnie jednak przyjmuje się tutaj, iż ma ono przywrócić utraconą jedność, co zgodnie z założeniami filozofii identyczności oznacza indyferencję wolności i konieczności, tego, co podmiotowe, i tego, co przedmiotowe, tego, co idealne, i tego, co realne. Tak więc państwo jest rządzane przez rozum, przez co w obręb swoich zainteresowań oraz środków działania powinno ono włączyć także najwyższe, duchowe motywacje. Te jednakże, jako dążenia wolne i w związku z tym w ostatecznej instancji działające przy pomocy motywów autonomicznych, którym niczego nie można nakazać, leżą poza zasięgiem jego władzy, której nie podlega państwo wolnych duchów. Z kolei każda jedność czysto duchowa, która powstaje w obrębie państwa, będzie zawsze tylko czasowa i przemijająca.

Ludzie zadawali sobie wiele trudu, aby mogło powstać państwo uwarunkowane w najwyższej możliwej wolności. Przykładem tych wolnościowych dążeń jest dla Schellinga rewolucja francuska oraz filozofia Kanta. Jednakże Schelling zauważa, iż takie idealne państwo jest tak naprawdę niemożliwe, iż wszystkie empiryczne państwa mogą tylko stopniowo przybliżać się do ideału, którym się nigdy faktycznie nie staną. Są to zatem jedności przejściowe, czasowe, które zgodnie z przeznaczeniem wszystkich żywych, organicznych istot powstają, starzeją się i w końcu umierają.

²² F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß.) 1810*, w: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften...*, wyd. cyt., s. 73.

Idealną republikę, rządzącą się czysto racjonalnymi prawami, opisał Platon. Jednakże „[...] prawdziwa πολιτεία jest tylko w niebie [...]”²³. Jedynymi warunkami takiego absolutnego państwa są wolność i niewinność i są to swoiste aprioryczne założenia, bez których w ogóle nie można go pomyśleć. „[...] Platon nie powiedział wszakże: państwo, które tutaj opisuję, jest realizowane [...]”²⁴, lecz podał jedynie warunki, pod jakimi byłoby ono możliwe.

„[...] Najwyższym fenomenem nigdy nie znalezionej i nie dającej się odnaleźć jedności jest wojna, która jest tak konieczna, jak walka elementów w przyrodzie [...]”²⁵. Schelling nawiązuje tutaj do rozprawy „Do wiecznego pokoju” Kanta, do przyjętej tam teorii, iż państwa wobec siebie pozostają w takich relacjach, jak partykularne wole w stanie natury, z czego wynika konieczność uzgodnienia ich interesów w federacji wolnych państw²⁶. W tym samym tekście Kant pisał również, iż „[...] wojna na wyniszczenie [...] mogłaby doprowadzić do wiecznego pokoju tylko na wielkim cmentarzu całego ludzkiego rodzaju [...]”²⁷. Jest to zatem swego rodzaju „jedność na wspak”, w której ludzie traktują siebie w sposób właściwy istotom czysto naturalnym i w której definitywnie tracą jedność z Bogiem (absolutem), jaką mieli odnaleźć poprzez „drugą naturę”, czyli państwo.

Powyższe analizy nie wyczerpują tematu i w związku z tym trudno jest na razie o jednoznaczne wnioski. W drugiej części artykułu zajmę się trzecią dedukcją państwa z okresu późnej filozofii, a także omówię dwie inne koncepcje interpretacyjne, wśród nich taką, która zarzuca refleksji Schellinga, iż jest antypolityką. Spróbuję też odpowiedzieć na pytanie, czy i na ile zarzut ten jest uzasadniony.

²³ Tamże, s. 74.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Schelling również przyjął ten postulat w *Systemie idealizmu transcendentalnego* jako wstępny warunek powstania ogólnoswiatowego ustroju prawnego.

²⁷ Immanuel Kant, „Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny”, w: Immanuel Kant, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, tłum. Mirosław Żelazny, Wydawnictwo COMER, Toruń 1995, s. 53–54.

Political Thought of F.W.J. Schelling

Key words: *history, drama of history, freedom, deduction, necessity, state, state, aesthetic utopia, new mythology, the individual, dialectics, an absolute ego, mankind*

The paper discusses the place of political philosophy in F.W.J. Schelling's thought. With reference to the, so-called, three deductions of the state that overlap with three periods of Schelling's philosophy the author focuses here on first two. The initial phase is connected with and represented by *The system of transcendental idealism* (1800), a book that was written under strong influence of Kants political thought. The middle phase finds its fullest expression in *Stuttgart Lectrues* (1810). The author claims that Schelling's systemiatic work can be treated not only as an aesthetic theory but also as a kind of political utopia bearing some resemblance to the philosophies of Friederich Schiller and Karl Marx.