

Katarzyna Filutowska

Problem filozofii narracyjnej w myśli Schellinga

Studia Philosophiae Christianae 42/1, 118-130

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Logical necessity is not significant in case of free acts. God had created the best of possible worlds in the moral sense of necessity, because possible choice of another world does not lead to contradiction.

It seems that Leibniz did not take into consideration a different interpretation of his doctrine: is acting in accordance with the principle of choice of the best option in such a situation logically necessary for God? If so, God could not have had free will.

KATARZYNA FILUTOWSKA

Uniwersytet Warszawski

PROBLEM FILOZOFII NARRACYJNEJ W MYŚLI SCHELLINGA

W niniejszym tekście chciałabym przedstawić zagadnienie filozofii narracyjnej w myśli Schellinga. Jest to, najogólniej mówiąc, kategoria interpretacyjna zastosowana przez wybitnego współczesnego badacza tej filozofii, Marca Maesschalcka w celu analizy formy dyskursu napisanych w 1811 roku *Epok świata (Die Weltalter)*. Treść owego dzieła, które sam Schelling nazywał „księgą swoich myśli”, stanowi filozoficzna narracja, w jakiej częściowo w porządku rozumienia, częściowo zaś poprzez kolejne obrazy, swoiste figury ducha przedstawiony zostaje proces kreacji (*Schöpfung*), proces kosmogoniczny, stworzenie świata. Otóż Schelling wydaje się z tego punktu widzenia prawdziwym prekursorem. Chciał on, zachowując zwłaszcza w zakresie formy pewne elementy myślenia transcendentального, tzn. źródłowego, stworzyć coś, co określał mianem filozoficznej epopei. Inaczej mówiąc, dążył do opowiedzenia filozofii, do stworzenia filozofii opowiadającej albo tzw. żywego systemu, w którym także i jego przedmiot, tzn. prawda zachowałaby ów właściwy intelektualnemu oglądowi, a odległy od poznania czysto pojęciowego, aspekt jedności wiedzy i bytu. Jak pisze w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, „(...) cała wiedza jest tylko trwałym, nie kończącym się wytwarzaniem (*Erzeugung*), tak że nie może się ona nigdy stać

martwą właściwością”¹. Pierwowzorem takiego systemu była tzw. „filozofia prymitywna”, to znaczy filozofia w obrazach, czyli „współczesna dzieciństwu ludzkości”, utraconemu wiekowi złotej mitologia, w późnej myśli Schellinga traktowana jako pośrednie ogniwo między naturą i historią. Jak pisze Xavier Tilliette, w „mitycznym filozofem”, który można traktować jako swego rodzaju odpowiednik archetypów, a więc na przykład idealnych wzorców rzeczy obecnych w umyśle Boga-demiurga, „(...) wyobraźniowa opowieść nie jest osłoną [prawdy – K. F.], historia stanowi całość z prawdą”².

Można by zatem powiedzieć, iż filozofia narracyjna jest czymś więcej niż tylko kategorią formalną, dotyczącą przyjętego w *Epokach świata* typu dyskursu, jak chce Marc Maesschalek. W niniejszym artykule chciałabym bronić tezy, iż pojęcie to można odnieść także do wcześniejszych dokonań Schellinga, począwszy od tzw. okresu transcendentnego, co wiąże się z faktem, iż w samej filozofii Schellinga od samego początku można odnaleźć dwa nietożsame ze sobą, lecz komplementarne wobec siebie źródła, dwie zasady dedukcji: pojęciową i narracyjną. W związku z tym trzeba również zaznaczyć, iż kategoria filozofii narracyjnej wydaje się być szczególnie właściwa wobec typu myślenia, jaki prezentuje Schelling. Chodzi tu mianowicie o pewien rodzaj estetyzmu, o, jak pisze K. Yamaguchi, „powinowactwo poezji i filozofii w najwcześniejszych koncepcjach Schellinga”³, a także o coś, co H. Holz określił mianem „syndromu platońskiego”⁴. Jest to szczególnie istotne z punktu widzenia owej drugiej, niedyskursywnej zasady dedukcji, która ostatecznie prowadzi Schellinga w stronę filozofii pozytywnej oraz teologii.

¹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: Tenze, *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807-1834*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, 314. [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K. F.]

² X. Tilliette, *La mythologie expliquée par elle-même*, w: Tenze, *L’Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, 201. [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K. F.]

³ K. Yamaguchi, *Najwcześniejsze studium Schellinga o Platonie*, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, t. XI, red. M. Czarnawska, J. Kopania, Białystok 1999, 38.

⁴ Zob. H. Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1977, 32-33 i nn. Określenie „platoński” nie odnosi się tutaj tylko do filozofii samego Platona, lecz chodzi także o myśl, dla której Platon był bezpośrednim źródłem inspiracji (neoplatonizm, literatura patrystyczna).

Należy zatem sięgnąć do wcześniejszych pism Schellinga. Z punktu widzenia mojej interpretacji szczególnie interesujący wydaje się być napisany w 1800 roku *System idealizmu transcendentalnego*. Jest to jedyne dzieło systemowe tego myśliciela, w którym dał on pełny wykład własnej koncepcji filozofii transcendentalnej i które w związku z tym, przynajmniej zewnętrźnie, posiada skończony, zamknięty charakter. W przypadku transcendentalizmu Schellinga jest to jednakże zwartość czysto formalna, a zatem poniekąd także i pozorna.

Jak wiadomo, Schelling uczynił organonem swego systemu oraz najwyższą potencją ducha absolutnego sztukę. Nie jest to, jak zobaczymy, wybór pozbawiony konsekwencji, choć jednocześnie można by tutaj powiedzieć, iż nie jest on także pozbawiony uzasadnienia. Co z tego bowiem wynika dla filozofii? Otóż w racjonalistycznej tradycji zachodniej metafizyki jesteśmy przyzwyczajeni do szukania rozwiązań nieodmiennie na obszarze refleksji świadomej, logicznie niesprzecznej, słowem, do przyznawania bezwzględnej wyższości podmiotowi. To w tej tradycji należy umieścić heglowskie pojęcie wiedzy absolutnej, w którym rozum osiąga niejako swe ostateczne konsekwencje. Rzecz jasna, rozum, logos filozofii jest przez Hegla pojmowany jako tożsamy ze sobą, zaś właściwym sposobem mówienia o nim albo też jego wyrazem, ekspresją będzie właśnie system, dyskurs kategorialny, dialektyka pojęcia.

Wydaje się, że w przeciwieństwie do Hegla Schelling od samego początku poszukiwał innego rozwiązania tego problemu. W każdym razie już w tzw. okresie transcendentalnym, którego podsumowaniem i zamknięciem jest *System idealizmu transcendentalnego* (1800) nie zadowalało go pojednanie czysto pojęciowe. Zgodnie z założeniami schellingiańskiej filozofii transcendentalnej duch obiektywizuje się stopniowo, poprzez następujące po sobie fazy i etapy. Przyjęty przez Schellinga schemat dedukcji zakłada podział całego procesu na trzy główne działy. Są to, kolejno, natura, historia i sztuka, traktowana tutaj jako postulowane dopełnienie i zwieńczenie całego systemu. Natura stanowi pierwszy etap uprzedmiotowienia, na którym to duch sam staje się niejako przyrodą. Wiąże się z tym zagadnienie istnienia pierwotnego, dzikiego stanu bytu i myśli, jaki Schelling dostrzegał i jaki był jednym ze źródeł koncepcji systemu czasów, a tym samym poniekąd także całej filozofii pozytywnej. W historii zaś mamy do czynienia ze swego ro-

dzaju pełną emancypacją ducha. To tutaj właśnie, w królestwie wolności działa on niejako we własnej osobie i, co najważniejsze, jest to ten etap, na którym duch jest świadomy siebie. Ta świadomość nie stanowi jednakże jakiejś trwałej wartości, jako że w potencji sztuki duch powraca do realnego, przedmiotowego oglądu, w jakim ponownie się ona zatracza.

Tak więc w systemie Schellinga rolę organonu, dokumentu filozofii, a zarazem najwyższej potencji ducha absolutnego pełni właśnie sztuka, która jest niejako programowo przeciwstawiana heglowskiej wiedzy absolutnej. Pozostaje zadać pytanie, czy punkt dojścia ma tutaj uzasadnienie w przyjętych na początku zasadach dedukcji ze źródłowej tożsamości $Ja=Ja$. Otóż wydaje się, iż należy na nie odpowiedzieć negatywnie. Dedukcja transcendentálna Schellinga rozwija się bowiem w sposób zgodny z dyskursem kategorialnym tylko do pewnego momentu. W IV rozdziale dzieła systemowego, a więc tam, gdzie filozof przedstawia główne założenia własnej filozofii praktycznej według zasad idealizmu transcendentálnego, odnajdujemy bowiem coś, co można by określić jako swoistą mutację albo nieciągłość owej pojęciowej dedukcji. Chodzi mi tutaj mianowicie o koncepcję trzech ograniczoności, gdzie Schelling wprowadza kategorię, jaka stanie się w pewnym sensie kluczowa dla całej jego późniejszej filozofii. Jest to źródłowy konflikt woli, który pozwala rozważać myśl Schellinga w kategoriach pluralizmu ontologicznego, jaki stanowiłby tutaj dopełnienie owej pierwotnej, czysto pojęciowej dedukcji, coś w rodzaju drugiego, komplementarnego rozwiązania, a zarazem poszukiwane drugie źródło.

Przypomnijmy zatem krótko koncepcję trzech ograniczoności, przedłożoną przez Schellinga w *Systemie idealizmu transcendentálnego*. Pierwsza z nich „sprawia, że dla pojedynczej inteligencji wszystko, co może wchodzić w krąg jej przedstawień, jest predeterminowane”, a więc ustala niejako ogólne zasady harmonii przedustawnej, druga, jako „jedność [owej] ograniczoności powoduje powszechną zgodność między przedstawieniami różnych inteligencji”, a więc jest swoistym *principium* metafizyki monadologicznej, monadą monad, absolutną zasadą, ogniskiem albo demiurgiem, „stwórcą, formującym je [tzn. monady-inteligencje – K. F.] według jednego szablonu”, trzecia zaś decyduje o niepowtarzalności, indywidualności: „Skoro bowiem ta poprzednia [ograniczoność – K. F.], zachodząca w odniesieniu do obiektywnych przedstawień intelligen-

cji, ustanawia w nich coś wspólnego, to na mocy trzeciej ograniczoności w każdym z indywidualów 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 nimi⁵.

Tak więc Schelling wprowadza tutaj w obręb refleksji transcendentalnej element, który wydaje się być sprzeczny z racjonalistycznym uniwersalizmem, a zarazem podkopuje niejako zręby dobrze zarysowanej, mocno osadzonej w metafizycznej tradycji filozofii podmiotu. Tam, gdzie racjonalizm dążyłby do pojęciowej unifikacji, Schelling wprowadza właśnie pluralizm i nie dające się zmediatyzować przez powszechność zróżnicowanie, a zatem staje się *de facto* rzecznikiem indywidualizmu.

Schelling w całej swojej wielowątkowej, niespójnej refleksji wielokrotnie powraca do tego właśnie wątku. Chodzi, inaczej mówiąc, o coś, co Xavier Tilliette określił mianem mutacji systemu (*la mue du systeme*). Schelling wychodzi z pozycji krytycznych, negatywnych, a więc z pozycji filozofii kategoryjalnej, lecz punktem dojścia całej *philosophie en devenir* jest tzw. filozofia pozytywna, która zaczyna się tam, gdzie myśl krytyczna znajduje swoją granicę. Zadaje się tutaj pytanie nie o istotę, o to, co (*Was?*) istnieje, lecz pyta się o sam fakt istnienia, na przykład o to, że (*Daß*) Bóg istnieje. Jednakże ta pozytywna myśl, która pozwala rozważać filozofię Schellinga w kategoriach teologicznych posiada swoje źródła właśnie we wspomnianej wyżej pluralistycznej mutacji systemu. W miejsce podmiotu filozofii transcendentalnej, pojęcia Ja albo źródłowej tożsamości Ja=Ja pojawia się konflikt wzajemnie ograniczających się woli, jaki stanowi coś w rodzaju zasady kosmicznej narracji, przez którą wypowiada się stwórcza wola i która stanowi treść *Epok świata*.

Wynika z tego, iż byt absolutny w filozofii Schellinga może być rozważany *de facto* od samego początku na wiele różnych sposobów. Z jednej strony mamy silnie zależny od Fichteańskiej *Wissenschaftslehre* podmiot filozofii transcendentalnej, to znaczy Ja absolutne, tożsame z samą substancją, jaką jest wolność, duch. Owo Ja

⁵ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, 264-265.

może być także rozumiane jako nieskończona subiektywność, a więc odpowiednik aktywności niezwiązanej, nieograniczonej, czystej inteligencji z *Systemu idealizmu transcendentalnego*. Jednakże Ja absolutne jest właśnie samą najwyższą rzeczywistością. Jak pisze X. Tilliette, przywołując sformułowanie samego Schellinga, jest to „alfa i omega całej filozofii”⁶, a więc także Jedno i Wszystko, *hen kai pan*. Z tego to zapewne względu w *Systemie idealizmu transcendentalnego* Schelling niejako wzmacnia metafizyczny charakter swego transcendentalizmu, co odróżnia go od Fichtego. Zasada dedukcji nie jest już tutaj owym sugerującym, być może, zbyt „subiektywistyczną” i formalną interpretację Ja ze wczesnych rozpraw. Przybiera ona postać pierwotnej, źródłowej tożsamości bytu i wiedzy, Ja=Ja, która zawiera potencjalnie wszystkie określenia, cały kosmos, jaki może się z niej wyłonić na drodze obiektywizacji. Podkreślony przez to zostaje absolutny charakter schellingiańskiego *principium*. Źródłowa tożsamość jest indyferencją, a więc niezróżnicowaniem sprzecznych terminów. Jest to indyferencja wiedzy i bytu, ale również jedna i wielość oraz na przykład chaosu i formy, absolutnej formy i braku formy, a także absolutnego bytu oraz nicości, Wszystkiego i Niczego (*All und Nichts*), jako że z punktu widzenia tego, co aktualnie istniejące, sam absolut jawi się jako nicność, brak określeń. Oznacza to mianowicie, iż możemy, a nawet powinniśmy w schellingiańskim absolutcie także źródłowo założyć ów ujawniający się w dalszym toku dedukcji pluralizm ontologiczny, a tym samym dwie możliwości interpretacji.

Problem ten powraca w refleksji Schellinga także na etapie filozofii tożsamości, a więc już po zerwaniu z transcendentalizmem. Otóż w *Filozofii sztuki* Schelling zachowuje platoński dualizm byt-zjawiska, a ponadto przyjmuje odbiciowy charakter świata empirycznego. Świat ten, inaczej mówiąc, w ogóle nie powstaje i istnieje jako coś w rodzaju zjawiskowej kopii absolutu. Mamy zatem, kolejno, absolut oraz przynależne do niego idealne wzorce-formy rzeczy, zaś po stronie odbicia – bogów greckiej mitologii, którzy są dla Schellinga ucieleśnionymi ideami, i wreszcie samą rzeczywistość empiryczną. Jeśli chodzi o charakter najwyższego bytu, można powiedzieć, iż jest to kontynuacja metafizyki uprawianej przez Schellinga także i w tzw. okresie transcendentalnym. Tak więc odnajdu-

⁶ X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie de Schelling*, w: Tenże, dz. cyt., 14.

jemy także i tutaj ową dwojaką możliwość interpretacji absolutu w kategoriach metafizyki monistycznej albo pluralistycznej. Jak pisze Schelling, istnieje ogląd absolutu jako najwyższej i najdoskonalszej formy oraz ogląd absolutu jako chaosu, tzw. chaosu form: „Podstawowy ogląd samego chaosu leży w oglądzie absolutu. Wewnętrzna istotą 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 wniesione są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma; jest bezforemnością, bowiem właśnie w tej jedności wszystkich form nie wyróżnia się żadna z nich jako szczególna”⁷.

Uważa się, iż Schelling przeszedł na pozycje filozofii identyczności, ponieważ nie potrafił zadowalająco wytłumaczyć w kategoriach transcendentálnych relacji pomiędzy absolutem i światem fenomenalnym. Inaczej mówiąc, nie potrafił on przekonująco uzasadnić faktu wynikania cechującej się wielością, zróżnicowanej rzeczywistości empirycznej z pierwotnego Jedna, wobec którego także w tzw. okresie transcendentálnym stosował określenie „to, co nie-uwarunkowane” (*das Unbedingte*). Rzeczywistość ta, a konkretnie owa wielość empirycznych bytów nie miała jakiegóś szczególnie dobrego uzasadnienia w samym absolicie i musiała być traktowana – zgodnie z duchem filozofii idealistycznej – jako pozorna, wtórna wobec prawdziwego bytu, a poniekąd niewytłumaczalna. W filozofii identyczności zaś jako w systemie o proveniencji platońskiej świat empiryczny ma wprawdzie charakter odbicia, lecz – być może wbrew świadomym intencjom Schellinga – zyskuje on ową metafizyczną legitymizację, jaka w pełni ujawni się i dojdzie do głosu nieco później, w rozprawie „*Philosophie und Religion*” z 1804, a także w „*Weltalter*” oraz w całej filozofii pozytywnej.

W konstrukcji systemu tożsamości Schelling odwołuje się do Platona, który stanowił jedno ze źródeł jego filozoficznej inspiracji.

⁷ F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, tłum. z niem. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, 140-141.

Wielość rzeczy empirycznych staje się lepiej wytłumaczalna i bardziej zrozumiała przy założeniu, iż także absolut nie jest bynajmniej jakąś bezwzględnie jedną. Otóż w samym absolutie Schelling wyróżnia, jak pisałam o tym wyżej przynależne doń idee-formy rzeczy, którym po stronie odbicia odpowiadają bogowie greckiej mitologii jako ucieleśnione idee. Absolut może być rozważany także jako indyferencja Jedna i wielości i tutaj odnajdujemy niektóre kluczowe wątki platońskiego *Fileba* oraz *Timajosa*. Inaczej mówiąc, sam byt cechuje źródłowo różnicowanie i wielość, jako że świat intelligibilny kostytuuja idealne wzorce-formy rzeczy empirycznych, w filozofii Platona w nie do końca jasny sposób zależne od znajdującej się na szczycie owego myślowego uniwersum idei najwyższego Dobra. To one są właśnie ową poszukiwaną legitymizacją dla wielu poszczególnych bytów empirycznych, a zarazem wyjaśnieniem empirycznie postrzeganej wielości.

Stąd zaś już tylko mały krok dzielił Schellinga od rozstrzygnięcia, w którym świat empiryczny niejako w pełni się emancypuje i zyskuje własną, niepodważalną wartość wobec absolutnego bytu, z którego pochodzi. Chodzi mi tutaj o napisaną w 1804 roku rozprawę *Philosophie und Religion*, którą badacze dość zgodnie uznają za swego rodzaju punkt zwrotny w myśli Schellinga.

W pozostającym zresztą jeszcze w silnej zależności od schematu przyjętego w filozofii tożsamości tekście, Schelling podejmuje nurtujący go dylemat relacji między absolutem i światem fenomenalnym i rozwiązuje go w sposób nader niekonwencjonalny. Otóż przyjmuje on, iż stworzenie świata dokonało się za sprawą tzw. kosmicznego upadku, odpadnięcia poszczególnych rzeczy od pierwotnego Jedna (*scil.* od absolutu) poprzez jakiś fakt tyleż gwałtowny, co nieodwracalny, noszący wszelkie znamiona kosmicznej katastrofy. Stworzenie jest więc aktem buntu. 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”⁸.

W pierwszej wersji *Weltalter* (1811) teza ta zostaje jeszcze wzmocniona. W samym absolutie Schelling źródłowo wyróżnia dwie siły

⁸ P. Dehnel, *Rozum – Absolut – Bóg. Początki i struktura późnej filozofii F. W. J. Schellinga*, w: Tenże, *Antynomie rozumu. Z dziejów filozofii niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, 166.

albo, inaczej mówiąc, dwie wole, miłość i gniew, przy czym to gniew jest właściwą, pozytywną siłą twórczą, bez której nie powstałby żaden byt. Jest to po prostu wola egzystencji, w przeciwieństwie do najbardziej pierwotnej woli, która niczego nie chce i jest samą absolutną (tzn. duchową) wolnością. Rzeczywistość jest wynikiem współgrania, współkonstituowania się dwóch przeciwstawnych zasad, które początkowo wytwarzają pewną całość, tzw. pierwotną indyferencję. Jednakże sama indyferencja nie jest jeszcze bytem we właściwym tego słowa sensie. Musi ona zostać przekroczona: „siła ekspansji (...) rozbija jedność (...) i, uciekając we wszystkie strony z punktu środkowego, kształtuje (...) pojedyncze centra (...), które (...) wydają się posiadać własne i niezależne życie”⁹. W ten sposób empiryczna wielość zyskuje swoją rację bytu, swoją – jeśli wolno tak powiedzieć – podstawę w samym absolutcie. To, co aktualnie istniejące, jest zarazem rzeczywiste, jest bytem *kat'eksochen*. Owe partykularne, empiryczne byty, które konstytuują świat fenomenalny postrzega się tutaj jako prawdziwą obiektywność, nie zaś, jak chciał na przykład Schopenhauer oraz, co twierdził sam Schelling na etapie systemu tożsamości, jako pozór i odbicie. Dzieje się tak dlatego, gdyż byty te są uformowane na bazie odrębnych, ustanowionych poza pierwotną indyferencją oraz poza absolutem, z którego się ona wyłoniła centrów, ośrodków samodzielnego ruchu.

Habermas postrzega owo stwarzanie poprzez oddzielenie, odpadnięcie jako proces korupcji i stopniowego niszczenia bytu. Jednakże kosmiczny upadek, rozważany z punktu widzenia filozofii wolności może być wartościowany w sposób dokładnie odwrotny. Może być na przykład traktowany jako prometejski bunt, za sprawą którego ustanowiony zostaje byt, a zarazem także jednostka, indywidualność. Tak więc proces ów ma charakter prawdziwie teogoniczny, demiurgiczny i stwórczy, co lepiej godzi się z późną filozofią Schellinga, ze stosowaną w niej kategorią potencji jako demiurgicznych mocy bytu niż z platonizmem, jaki cechował jego wczesną refleksję.

Inaczej mówiąc, jest to strata, ale tylko z punktu widzenia filozofii idealistycznej, operującej pojęciem „jednego, pełnego, sytego i wiekuistego” bytu. To on bowiem właśnie ulega zniszczeniu i zepsuciu. Z punktu widzenia jednostek zaś jest to niewątpliwie jakaś

⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, dz. cyt., 250.

szansa zaistnienia, ustanowienia siebie, swojej partykularnej woli poza, a nawet w opozycji do owej doskonałej, absolutnej jedności¹⁰. W ten sposób wielość zyskuje nie tylko pełne prawo do istnienia, ale także pełne prawo do zainteresowania ze strony filozofii. Co więcej, w jakimś sensie to właśnie owa lekceważona przez metafizyków empiryczna wielość staje się właściwym przedmiotem filozofii. W związku z tym zaś powinien się zmienić także i sam sposób opisu. Pojęciowe kategorie, jakie cechuje właśnie silna tendencja uniwersalizująca muszą zostać zastąpione przez jakiś inny typ dyskursu, w którym uwzględnia się szczególność i niepowtarzalność poszczególnych faktów, jak czyni to na przykład historiografia. Tym, co chce zrozumieć i wyjaśnić filozofia nie są już odtąd jakieś abstrakcyjne zasady rzeczywistości, jak miało to miejsce w systemie tożsamości oraz w refleksji transcendentalnej. Przedmiotem opisu staje się bowiem świat i jego dzieanie się w czasie, poprzez które dokonuje się stopniowe samoobjawienie się Boga.

Tak więc widzimy, w jaki sposób, próbując określić istotę i charakter absolutnego bytu, Schelling dochodzi w swej późnej filozofii do pojęcia żywego systemu, którego *principium* stanowi żywy Bóg, „przeczuwana praistota” (*das geahndete Urwesen*) i w którym uzgodniony zostaje racjonalistyczny uniwersalizm oraz empiryczny pluralizm. W *Epokach świata* (1811) niejako nakładają się na siebie dwa typy myślenia, jakie Schelling uprawiał wcześniej, dając właśnie ów osobliwy rodzaj dyskursu, który Marc Maesschalck określił mianem filozofii narracyjnej. Jest to, inaczej mówiąc, filozofia opowiadająca, kosmiczna narracja, której zasadą jest źródłowy konflikt woli, pierwotnych mocy bytu. Rzeczywistość jest wynikiem współgrania, współkonstituowania się owych woli i ten swoisty pluralizm odnajdujemy tutaj już u samego początku, nie zaś dopiero na etapie dedukcji filozofii praktycznej, jak ma to miejsce w *Systemie idealizmu transcendentalnego*. Przez to właśnie kosmiczna narracja posiada charakter dziejowy i czasowy, a pojęcia te należy rozumieć w ich najszerszym sensie, to znaczy nie tylko i nie przede wszystkim

¹⁰ Jest to kluczowy wątek schellingiańskiej koncepcji wolności, przedstawionej w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* z 1809 roku, w której złu przynajmniej status pozytywnej, niezależnej, opozycyjnej wobec dobra, rzeczywistej wartości, jaka powstaje wtedy, gdy część zdobywa władzę nad całością, do której organicznie przynależy i przejmuje przysługujące jej określenia.

w odniesieniu do historii ludzkości, lecz do samego ducha. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj raczej o, jak pisze M. Maesschalck, „proces wyzwolenia, w jakim Bóg objawia swoją osobowość”¹¹, o możliwość „wypowiedzenia się stwórczej woli poprzez księgę świata”¹², o dzieje Boga, który objawia się i kształtuje poprzez dzieje świata, poprzez kolejne epoki albo eony czasu, Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość, którym w trynitologicznej dialektyce odpowiadają trzy osoby boskie, Ojciec, Syn i Duch.

W związku z tym szczególnie interesująca wydaje się być schellingiańska wizja historii, do pewnego stopnia wspólna dla filozofii transcendentalnej oraz systemu epok świata (*scil.* dla filozofii pozytywnej). Ujawnia się w niej właśnie pluralizm ontologiczny. Historia jest automediacją absolutu, który wyraża się poprzez kosmiczną narrację, poprzez Księgę świata i w niej. Historii nie da się jednakże napisać *a priori*, jest ona bowiem „wolną grą ludzkiej wolności”, a więc wielu sprzecznych woli, poprzez które objawia się duch. Schelling optuje za historiografią, a przeciwko historiozofii. Postrzega on dzieje jako dramat, w którym i poprzez który przemawia duch-poeta, jakiego poszczególni aktorzy są rozproszonymi częściami, *disiecti membra*¹³. Źródła tego dzieła znajdują się także na obszarze ducha i posiadają poetycki charakter. Schelling przyjmuje tutaj, a także w nieco późniejszej *Filozofii sztuki* koncepcję poezji w szerszym sensie, do pewnego stopnia zbieżnej z tym, co rozumie on jako mitologię. Chodzi o tzw. właściwą treść wszystkich dyskur-

¹¹ M. Maesschalck, *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, 179. [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K. F.]

¹² Tamże, 184.

¹³ „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 częściami tylko (*disiecti membra poetæ*) są poszczególni aktorzy, już z góry tak zharmonizował obiektywny wynik całości ze swobodną grą poszczególnych osób, że w końcu rzeczywistość 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 gramy”; F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, dz. cyt., 335-336.

sów, w tym również nauki oraz sztuki, o ich początek oraz przeznaczenie, którym jest „powszechny ocean poezji”, a więc zbiorowa podświadomość, gdzie – na podobnej zasadzie, jak platońskie idee – istnieją archetypy zbiorowej wyobraźni.

Pora na podsumowanie powyższych analiz. W filozofii Schellinga, w różnych częściach całej *philosophie en devenir* daje się obserwować coś w rodzaju mutacji pojęciowego systemu, co powoduje przejście na pozycje pozytywne, teologiczne, częściowo teozoficzne oraz pluralistyczne. Schelling czyni pełnoprawną częścią filozofii to, co zazwyczaj wymyka się rozumowym kategoriom, a więc samą rzeczywistość w całym jej zróżnicowaniu i niejednoznaczności. To jest właśnie powód, dla którego Schelling ostatecznie zerwał z filozofią kategoriałną i przyjął inny paradygmat myślenia, a więc żywy, organiczny system, w którym manifestuje się duch i wobec którego bardziej adekwatne niż kategorie heglowskiej logiki pojęcia wydają się być kategorie dialektyki trynitologicznej. Historia w tym ujęciu mogłaby być traktowana jako pierwsze objawienie oraz wzorzec takiego żywego systemu.

Do omawianych tutaj z konieczności zaledwie pobieżnie zagadnień dotyczących problemu genezy filozofii narracyjnej w myśli Schellinga należy także m.in. wiążąca się z prymatem potencji sztuki kwestia tzw. osłabienia rozumu (depotencjalizacji filozofii podmiotu) oraz problem rozumu mitologii i mitologii rozumu. Na ich omówienie nie ma już jednak tutaj miejsca. Powinny one stać się przedmiotem odrębnych analiz.

THE PROBLEM OF NARRATIVE PHILOSOPHY IN SCHELLING'S THOUGHT

Summary

This paper concerns narrative philosophy as an interpretative category used by M. Maeschalck in his analysis of *The Ages of the World*. The task of the article is to show the origins of this problem in Schelling's philosophy (*System of Transcendental Idealism*, 1800). I find a mutation in conceptual deduction of the system from original identity I=I and – related to it – the problem of ontological pluralism. Then I find those pluralistic motifs in other Schelling's works, written after breaking with transcendental philosophy, in the system of identity (*The Philosophy of Art*), in a treatise *Philosophie und Religion* (1804) and in the first version of *The Ages of the World* (1811). I discuss also the problem of mythology

and history in Schelling's philosophy and the problem of so called „living system”, the unity of knowledge and being. I show a relation between these problems and pluralistic ontology found in the *System of Transcendental Idealism* and later works. I touch also the question of the second principle of deduction („the universal ocean of poetry”), which is complementary to original identity (the conceptual principle, the notion of selfhood) and a problem of art as an organ of philosophy.

KRZYSZTOF JAROSZ

ABSOLUTNOŚĆ WYMAGAŃ ETYCZNYCH ALBERTA SCHWEITZERA

Zaproponowana przez Alberta Schweitzera etyka czci dla życia ma, wedle jego zamysłu, charakter absolutny. Absolutność ta rozumiana jest przez Schweitzera nie tyle jako przeciwieństwo subiektywizmu, co jako niezależność od tego, czy dane wymaganie jest możliwe do spełnienia. Etyka absolutna ma za zadanie określać ideał etyczny, nie dając się zatrzymać tylko na tym, co wydaje się możliwe. Jej celem jest wzywanie do osiągnięcia doskonałości, nawet jeżeli doskonałość ta nie jest osiągalna. W ramach etyki czci dla życia nie podaje się dokładnych reguł dostosowanych do każdej możliwej sytuacji, nie wyznacza minimum i maksimum tego, co powinno być zrobione. Wskazuje się jedynie podstawową, fundamentalną prawdę, że człowiek jest odpowiedzialny za życie wokół siebie, i wzywa się do bezgranicznego podjęcia tej odpowiedzialności.

Etyka Schweitzera jest subiektywistyczna. Za obiektywną zostaje uznana jedynie naczelna zasada czci dla życia, której przypisuje się charakter absolutny. Kierując się tą zasadą, człowiek w konkretnych sytuacjach winien podejmować subiektywne decyzje, rozstrzygając, jak najlepiej służyć życiu.

Zdaniem Schweitzera, większość filozofów nie formułuje etyki absolutnej. Powszechne w historii myśli ludzkiej podejście do tej