

Wilhelm G. Jacobs

Ujęcie filozofii historii we wczesnej twórczości F.W.J. Schellinga

Sztuka i Filozofia 12, 125-135

1996

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

II. Schelling a filozofia historii

Wilhelm G. Jacobs

UJĘCIE FILOZOFII HISTORII WE WCZESNEJ TWÓRCZOŚCI F.W.J. SCHELLINGA*

1. Filozofia historii sama jest dzieckiem historii. Godzina jej narodzin wybija, kiedy zarysowuje się możliwość, że różne wyznania chrześcijańskie w zachodniej Europie przyjmą zgodnie jedno jedyne rozumienie tradycji swej wiary.

Według Kartezjusza tradycja dowodzi swej prawdziwości nie wtedy, gdy powołuje się na autorytety, ale kiedy przedstawia racjonalnie zrozumiałe argumenty. Tym samym tradycja traci charakter niewątpliwego autorytetu; uzyskuje status *przed-sądu*, tj. sądu, który wymaga dokładnego sprawdzenia. Tradycja podlega zatem kontroli. Nie znaczy to *eo ipso*, że jest błędna, jednakże musi stanąć przed trybunałem rozumu, przed którym winna się uprawomocnić. Rozum jako instancja kontrolna jest jedynym punktem odniesienia dla wszelkiej tradycji. Tym samym w filozofii Kartezjusza widać przejście od wielu historii do historii jako *singulare tantum*.

2. Pierwszej rozprawy z tradycją dokonuje Spinoza w *Traktacie teologiczno-politycznym*. Może przy tym powołać się na wyniki ostatnich ówczesnych teologicznych egzegez i wywrzeć z kolei istotny wpływ na ich dalszą historię. Tradycję, tutaj: *Biblię*, wyklada się teraz zgodnie z normalnymi regułami (krytyka tekstu, badania językowe itd.). W swej treści jest więc uznawana w tej mierze, w jakiej jej istotne wypowiedzi są zgodne z *ratio*. Samej *Biblii* nie czyta się jako tekstu racjonalnego, ale jako przekaz prawdy przeznaczony dla ludzi nieoświeconych, po części dokonywany przez ludzi nieoświeconych. Ludzie nieoświeceni nie są zdolni do myślenia racjonalnego; dlatego mówią opowiadając historie

* Tekst niniejszy został wygłoszony podczas wspólnych obrad Japońskiego Towarzystwa Schellingańskiego i Międzynarodowego Towarzystwa im. Schellinga w październiku 1995 r. w Gargnano (Włochy). Autor przedstawił w nim do dyskusji główne tezy swej książki *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

i posługując się obrazami; krótko: nie mówią na sposób *ratio*, ale *imaginatio*. *Biblia* tak przemawiająca do ludzi wskazuje im jednak, nierozumnym, drogę postępowania, którą filozof może uznać za rozumną.

Rozróżnienie stopni oświecenia, charakteryzowanych przez *ratio* i *imaginatio*, nie ma u Spinozy znamion temporalnych. Jeżeli jednak zostanie włączone w perspektywę czasu, to człowiek czy naród może wspiąć się z niższego na wyższy stopień oświecenia. Wyższy stopień może być uznawany za cel, za *finis*; ten sposób widzenia, zdaniem Spinozy, może jednak obowiązywać tylko na stopniu *imaginatio*. W myśleniu racjonalnym obowiązuje jedynie *causa efficiens*. Dzięki temu odróżnieniu finalno-przyczynowego sposobu mówienia, właściwego *imaginatio*, od skutkowoprzyczynowego myślenia *ratio*, są możliwe obydwa sposoby patrzenia na rzeczy.

W odróżnieniu od Kartezjusza Spinoza nie bada po prostu *przed-sądów*; on, racjonalista, usiłuje właśnie pojąć język nieracjonalny; dąży do tego, by niejako zbadać *ratio* tego, co przy pierwszym wejrzeniu sprawia wrażenia czegoś nieracjonalnego.

3. Spinozańskie rozróżnienie dwóch stopni oświecenia wydaje się o tyle owocne, że rozwiązuje pewien problem. Wypowiedzi biblijne, na przykład opowieść o stworzeniu świata w *Księdze Rodzaju*, potraktowane jako relacje o faktach są sprzeczne z wiedzą przyrodoznawczą. Jeśli natomiast można czytać opowieść o stworzeniu świata jako świadectwo niższego stopnia oświecenia, to wtedy nie ma potrzeby traktowania jej jako relacji o faktach, a tekst pozostaje zrozumiały i rozsądny. Tak właśnie postępuje teoria mitów, którą zbudował filolog starożytny Heyne i którą zastosował w egzegezie Eichorn. Świadomość mityczna jest przez nich charakteryzowana jako świadomość wyobraźni. Nie wypowiada się ona racjonalnie poprzez pojęcia, ale prymitywnie poprzez obrazy. To, że ludzie, którzy żyli w czasach mitycznych, nie myśleli racjonalnie, nie przeszkadzało im w artykułowaniu, właśnie na swój sposób, tych problemów, przed którymi stawali także ludzie późniejszych epok. Te problemy i ich rozwiązania – by można je było właściwie zrozumieć – należało najpierw przetłumaczyć na język późniejszych czasów. Po przetłumaczeniu wszakże zachowywały sens, który mógł oprzeć się wszelkiej krytyce ze strony rozumu. Teoria mitów nie odrzuca zatem tradycji (*Biblia*, Homer, Hezjod) pod zarzutem nierozumności, tylko w nowy sposób tradycję pojmuje.

4. Obok takich uczonych, jak Heyne i Eichorn, którzy starali się doprowadzić do stosownego rozumienia tradycji, istnieli tradycjonałści,

trzymający się nadal swej hermeneutyki, która w biblijnych tekstach upatrywała jedynie relacje o faktycznych zdarzeniach. Należał do nich przeciwnik Lessinga, pastor Götze. Inni natomiast całkowicie odrzucali religię objawioną na rzecz religii naturalnej. Do tych ostatnich należał Reimarus. Ten traktował tekst Biblii jako relację historyczną i wyliczał następnie, na przykład, że taka i taka liczba ludzi, wozów i zwierząt jaka zgodnie z *Księgą Wyjścia* miała w ciągu jednej nocy przejść przez Morze Czerwone, w ogóle nie mogłaby się przez nie przemieścić. Chciałby on wprawdzie, podobnie jak tradycjoniści, traktować tekst Biblii jako relację historyczną, ale nie pojmował, że sam tekst jest dzieckiem swego czasu i że właśnie nie należy go czytać, jak czyta się tekst, którego dane liczbowe można racjonalnie sprawdzić.

Publikując anonimowo *Fragmenty* Reimarusa Lessing chciał wyłaniając się tutaj problematykę uczynić przedmiotem publicznej dyskusji. On sam przyjął wobec tych *Fragmentów* postawę krytyczną. Decydujące jest dla niego to, co oznacza jako czwarty zarzut: przyznaje rację Reimarusowi w tym, że *Stary Testament* w ogóle nie znał w okresie sprzed wyjścia wiary w nieśmiertelność i więcej nawet, że nie znał pojęcia „jedynego Boga”, ale nie wyprowadza stąd tych samych konsekwencji, co Reimarus, i zarzuca mu, że wczesne teksty ocenia według stanu świadomości z XVII wieku. Dokładnie wtedy, kiedy formułuje swoją krytykę pod adresem autora *Fragmentów*, publikuje pierwsze 53 paragrafy *Erziehung des Menschengeschlechts* (*Wychowania rodzaju ludzkiego*). Krytyka sposobu, w jaki odrzucona została tradycja we *Fragmentach* skłania go do sformułowania własnej filozofii historii. Należy ją pojmować jako próbę ratowania tradycji.

Ponieważ Lessing chce pokazać, że tradycje wcześniejszych stuleci czy nawet tysiącleci można rozumieć racjonalnie, musi założyć, że rozum podlega rozwojowi. Prezentuje zatem koncepcję trzech epok, które nazywa epoką Starego Testamentu, epoką Nowego Testamentu i epoką Wiecznej Ewangelii. Są to stopnie świadomości, a mianowicie świadomości praktycznej. Nagroda lub kara za ludzkie działanie mieszczą się bądź w tym (pierwsza epoka), bądź w tamtym świecie (druga epoka), a na koniec w samym czynieniu (trzecia epoka). Te stopnie można pojmować jako przechodzenie od *imaginatio* do *ratio*, a następnie do *intuitio*. *Imaginatio* może przedstawić sobie dobro i zło wyłącznie poprzez ich ziemskie skutki, *ratio* myśli na tyle abstrakcyjnie, że może wyobrażać sobie skutki zaświatowe, *intuitio* natomiast nie potrzebowałaby żadnych skutków, aby móc pojąć dobro i zło.

Jeśli patrzy się na Lessinga przez okulary Jacobiego jako na zwolennika Spinozy – a tak czyni młody Schelling – to można pismo *O wychowaniu rodzaju ludzkiego* pojmować jako prezentację koniecznego rozwoju rozumu¹. Dla nas ważne jest wskazanie na owo miejsce, mające niewątpliwie sens krytyczny, w którym Lessing przestrzega przed tym, by winą za to, że nie znaleziono rozumu w księgach, obarczać same te księgi. Leży ona raczej po stronie czytelników. Tutaj Lessing odcina się zdecydowanie od autora *Fragmentów*. Rozum zawiera się w księgach; należy go szukać, a wtedy się go znajdzie. Kto wszakże szuka rozumu, nie znajduje go w tej postaci, w jakiej go zna. Dopiero gdy człowiek poznaje granice własnego rozumu, poznawalny staje się rozum w jego innej, wcześniejszej postaci. Ten rozum, który rozpoznaje siebie jako rozum graniczny, może też mówić o historii rozumu.

5. Lessing pojmuje historię jako rozwój rozumu. Herder zwraca uwagę na ten moment, który ów rozwój dźwiga, na język. To on umożliwia przekazywanie dalej i akumulowanie doświadczeń i myśli wychodzących poza życie jednostki. Język jest najpierw zmysłowy, tzn. obrazowy, potem abstrakcyjny. Herder zastanawia się nad tym, że abstrakcja przeocza coś w konkretności, a więc traci. Za racjonalność rozwijaną w opozycji do pradawnych czasów płaci się określoną cenę. Nasuwa się stąd wniosek, że epoki wcześniejsze trzeba pojmować jako obce. Reimarus tego właśnie nie rozumiał i czytał Stary Testament jak tekst z XVII wieku. Nie chodzi przy tym o to, że czegoś wcześniejszego po prostu nie pojął, ale że nie rozpoznał prawdy. Język zmysłowy charakteryzuje się przecież właśnie brakiem refleksji i abstrakcji. Ten brak wszakże sprawia, że nie ma on możliwości popadania w błędy i ulegania iluzji. W mowie zawiera się prawda, która może się nią okazać także w dalekiej przyszłości.

Gatunek „człowiek” rozwija się jako istota posługująca się językiem. Ten rozwój wymusza na człowieku naturę, w której on żyje i pośród której musi przetrwać. Kiedy jednak zaczyna zmierzać ku racjonalności, otwierają się przed nim możliwości ulegania iluzji i popełniania błędów. Słowa „błąd” używa Herder wieloznacznie, nie tylko w sensie błędu teoretycznego, lecz także moralnego. Człowiek – powiada Herder – uczy się na błędach. Błąd zatem pobudza go do tego, by błędy przezwyciężał. Herder osłabia w ten sposób grozę zła, czyniąc je zbawiennym błędem; problematyka teodycei traci wtedy swój dramatyczny charakter.

¹ Chciałbym tu tylko zaznaczyć, że jestem skłonny rozumieć te trzy epoki Lessinga raczej jako pojęcia krytyczne.

To nie przypadek. Herder postępuje śladem Spinozy. Kiedy mówi o celach, jego język ma charakter antropomorficzny lub obrazowy; język, dający wgląd w argumentację, zwraca uwagę na związki przyczynowo – skutkowe. Historię należy wobec tego rozumieć jako proces podlegający prawom konieczności. Kto wszakże pojmuje konieczny charakter tego procesu, ten pojmuje swoją własną naturę i tym samym, zgodnie ze stanowiskiem Spinozy, jest wolny.

6. Najbardziej zdecydowanym krytykiem Herdera był Kant. W swej *Krytyce czystego rozumu* kieruje się on przede wszystkim przeciw pojęciu wolności, ujmowanemu przez Herdera w duchu Spinozjańskim. Wolność nie jest wglądem w konieczność procesu przyrodniczego, nawet jeśli to jest proces boski, o wolności bowiem można mówić wtedy, kiedy zaczyna się łańcuch zdarzeń wnoszący do procesu coś nowego. Dlatego człowiek dla Kanta staje się człowiekiem wtedy, kiedy wyłamuje się z konieczności narzuconej przez przyrodę (*Vormundschaft*), którego to wyłamania się, jeśli ono w ogóle zachodzi, właśnie nie można wyjaśnić przyczynami przyrodniczymi. Warunkiem wszakże owego wyłamania się z przyrody jest autonomia rozumu.

Wolna istota może sobie ustanawiać cele. Nie można zdeterminować tego, jakie on sobie cele ustanawia. Ponieważ Kant ujmuje historię jako działanie się mocą wolności, jako cel historii zakłada opartą na prawie wspólnotę państw prawa. Aby uniezależnić ten cel od zawsze zawodnej samowoli ludzi, Kant nazywa naturalną determinację, zmierzającą ku pewnej wspólnotcie, antagonizmem. Ponieważ cele nie zostały rozpoznane w przyrodzie, ale zostały pomyślane przez władzę sądenia, Kant nie podsuwa tu przyrodzie żadnej teleologii, ale tworzy koncepcję antagonizmu w przyrodzie jako środka urzeczywistnienia ostatecznego celu człowieka, tj. kultury. Kultura, podobnie jak wszystkie inne centralne pojęcia u Kanta, jest pomyślana w sposób czysto formalny, mianowicie jako zdolność do ustanawiania sobie samemu celów.

Kultura jako ostateczny cel jest ze swej strony pomyślana jako środek urzeczywistniania finalnego celu: moralności, bądź, mówiąc inaczej: prawdziwej wolności. Moralność i prawo (jako cel historii) pozostają ze sobą w skomplikowanym stosunku. Moralność jest możliwa zawsze, obojętne, czy istnieje prawo i czy jest przestrzegane. Ponieważ Kant jest jednak przekonany, że człowiek jest z gruntu zły, nie sądzi, by należało oczekiwać moralności. Wprowadzenie prawa zależy od zrozumienia przez ludzi (a dotyczy to również diabła) na czym polega naprawdę ich korzyść. O tyle prawo byłoby systemem rozsądku. Rozsądkiem jest zachowywanie

przynajmniej pozoru moralności. Tym samym rodzi się obłuda, w której Kant widział wtedy zjawisko powszechne. Można sobie z nią radzić tylko poprzez oświecenie (*Aufklärung*), czyli poprzez publiczną dyskusję. Dyskusja taka wyjaśnia pojęcia i coraz bardziej utrudnia ukrywanie przed sobą i innymi prawdziwych sił napędowych określających wolę. Do samej istoty oświecenia należy jednak minimum dobrej woli, ew. etyczności. Wola oświecenia siebie jest sama decyzją moralną. Tak więc z jednej strony moralność jest konieczna, aby osiągać postęp w historii, z drugiej stanowi cel finalny rozumu, do którego to celu finalnego oświecenie i kultura mogą przybliżać, ale nie czynią tego automatycznie. Ponieważ państwo, z dobrze uzasadnionych powodów, nie zarządza prawem ani moralnością, szczególnie znaczenie przysługuje Kościołowi jako powszechnej republice rządzącej się prawami cnoty, a więc umacniającej swych członków w moralności.

W odróżnieniu od Herdera, Kant sformułował cel historii. Dzięki temu refleksja nad historią uzyskała kryterium i określoność. Historia jest tworzeniem prawa i państw powołanych do jego przestrzegania. Kant nie zna pojęcia historii kultury; z jego perspektywy można by ją tylko o tyle pojmować jako historię, o ile przyczyniałaby się – wprost lub pośrednio – do rozwoju prawa. W porównaniu z Lessingiem Kant nieco niżej zawiesił cel historii – nie moralność, ale prawo stanowi jej osiągalny cel. Z etyczności jednak, jako wymaganego przez rozum dopełnienia historii, Kant nie rezygnuje, podobnie jak Lessing, lecz sprawiedliwe przypisanie szczęścia do etyczności pozostawia i tak opatrności, co do której wiadomo, że jej władza jest niepojęta.

7. Reinhold zapoczątkował zwrot od filozofii krytycznej do niemieckiego idealizmu przez to, że chciał przedstawić to, co podjęta filozofia krytyczna, w postaci systemu. Podjął ten krok, ponieważ przypisywał systemowi znacznie większe możliwości przekonywania. Chciał natychmiast przekonywać, ponieważ pragnął szerzyć prawdę, i to dlatego, że za plecami nieprawdy mogła ukrywać się dominacja. Oświecenie jest więc dla niego usuwaniem dominacji i wprowadzeniem wolności, i to – w epoce rewolucji – wolności politycznej. Oświecenie kieruje uwagę zwłaszcza na religię; kiedy przepędza stamtąd nieprawdę, niszczy dominację i zarazem przywraca znaczenie dawnego prawdziwego chrześcijaństwa, religii wolności.

8. W 1792 r., kiedy Schelling wchodzi w życie publiczne swą dysertacją filozoficzną, toczy się żywa debata wokół świeżego tematu, który studenta teologii nie może pozostawić obojętnym. Czy przeszłość kierowała się rozumem, czy nie, czy ma nam ona coś do powiedzenia dzisiaj,

czy jeden jej fragment łączy się z drugim? A zwłaszcza: czy Biblia może nam w ogóle powiedzieć coś wiążącego?

Schelling wybiera sobie pewien tekst: rozdział II *Księgi rodzaju*, który – inicjując podobną interpretację – wyklada jako mit. Dzięki temu tekst ten uzyskuje zrozumiały sens – obrazuje obudzenie się do rozumu i wolności. Ten sens jest zarazem sprostowaniem błędu – nauki o grzechu pierworodnym – i tym samym usuwa podporę myślenia władczego, które mniema, że w następstwie grzechu pierworodnego musi ludzi prowadzić na pasku. Ten sens tekstu wydobywa młody Schelling (stary odkryje ponownie *peccatum originale*) w pierwszych sześciu paragrafach środkami egzegezy.

9. W paragrafie ostatnim, siódmym z kolei, Schelling przedstawia koncepcję historii, która wspiera zarówno metodę egzegetyczną, jak też wcześniej postawioną egzegetyczną diagnozę. Ujmuje człowieka – w dobrze znanym stylu Kantowskim – jako obywatela państwa przyrody i państwa wolności. Konflikt ukryty w tym podwójnym obywatelstwie można opanować jedynie w ten sposób, że występuje tylko jedno państwo lub, że obydwa istnieją obok siebie. W tym ostatnim przypadku 1. jedno państwo rezygnuje na korzyść drugiego, lub 2. jedno zdobywa sobie uznanie drugiego, albo też 3. jedno zdobywa panowanie nad drugim.

W odniesieniu do historii oznacza to tyle, że w stanie naturalnym tylko jedno państwo, państwo natury, występuje na jaw. Ścisłe biorąc nie mówi się tu o człowieku, ale o jego biologicznym przodku, a więc także nie o historii w sensie właściwym. Kiedy człowiek budzi się do świadomości, jego przed-historia jawi mu się jako raj, lub jako złoty wiek.

Kiedy człowiek budzi się do świadomości, obydwa państwa istnieją obok siebie. Początkowo państwo przyrody ma przewagę; duchową władzą określającą jest wyobraźnia; jesteśmy w epoce mitu.

Ta epoka dzięki pracy ludzi i przekazywaniu nabytych przez nich uzdolnień przechodzi w epokę władzy sądenia. Wynalazek pisma jest wyraźnym znakiem tego, że do władzy doszła władza sądenia jako taka. Powstają techniki kulturalne. Zarazem tutaj kulminują *mala* (zło, nieszczęścia) i popychają ku przewyżczeniu dominacji władzy sądenia.

Perspektywa tego przewyżczenia pojawia się na horyzoncie świadomości, kiedy rozum jako taki zaczyna skupiać na sobie uwagę. Jest to wiek oświecenia, w którym Schelling osadza też siebie. Zasługą tego wieku jest jasne ukazanie dążenia rozumu do panowania (Kantowska autonomia).

Kiedy dążenie rozumu stanie się jasne, zaczyna się brzask przyszłości, w której rozum panuje jedynowładnie, prawdę kocha się z racji, że jest prawdziwa, czyni się dobro dlatego, że jest dobrem.

Na pytanie, dlaczego rozum musi iść tą drogą, uciążliwą i bolesną, Schelling odpowiada, wskazując, że jest on wolnością; a to znaczy, że jest tym, czym jest, sam przez się. Tym, czym jest, nie może być z czegoś nadania, musi sam określić swój charakter.

Zarysowana tutaj skrótowo koncepcja Schellinga ujmuje historię w trzech, podporządkowanych rozumowi epokach, włącznie z przed- i po-historią. Nie jest ona jakimś opisem toku historii, ale konstrukcją pojęciową, pozwalającą pomyśleć historię. Prawda dawnej tradycji, która przeszła przez wiry epoki władzy sądenia, zostaje na nowo okryta w oświeceniu. Tradycja sprawdza się, a nawet ma podstawowe znaczenie dla postępu. Krytycznie należy stwierdzić, iż Schelling, mimo, że wyraźnie postępuje za Kantem, upatruje cel historii nie w zapanowaniu prawa, ale moralności.

10. W osiem lat po tej dysertacji w *Systemie idealizmu transcendentnego* zbliżył się Schelling do Kanta w bardziej złożonym toku myślowym. Odróżnia on tutaj, po pierwsze, działanie się w przyrodzie od dziania się historii. To pierwsze powraca mocą praw z powrotem do siebie, to drugie jest procesem nieskończonym, procesem rozwoju gatunku. Ten proces jest w swym biegu nieobliczalny i łączy prawidłowość z wolnością.

Zadaniem transcendentalnej dedukcji jest pokazanie, że tego rodzaju pojęcie musi być pomyślane jako pojęcie mające znamiona konieczności. Dedukcja pojęcia wolności w *Systemie* wychodzi z założenia, że wolność może być pojęta tylko jako indywidualna świadomość. Indywiduum pojmuje siebie jako indywiduum tylko poprzez ograniczenie własnej wolności, ograniczenie natomiast jako oddziaływanie innych indywiduów. Ludzkie indywiduum jest nie tylko powtarzającym egzemplarzem swego gatunku, ale tak lub inaczej określonym. To określenie można wyjaśnić na podstawie wymienionego współdziałania współżycia z innymi indywiduami, które również są określone. Tych określeń nie można skądś wydedukować, są one bowiem określeniami wolnych ludzi, są historyczne. Historia, z tego punktu widzenia, jest wyjaśnieniem naszej niepowtarzalnej indywidualności w kontekście epoki. Historia – mówi się – jest „wyjaśnianiem obecnego stanu świata”².

Ponieważ indywidua są wolne, mogą działać stosownie do prawa moralnego, bądź też nie. Dlatego prawo musi być zainstalowane jako

² F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 322.

druga natura, i to nie tylko w obrębie państw, ale także między nimi. Ogólnoświatowy ustrój jest „jedyną podstawą historii”³. Ten ustrój ma status miary nieskończonego postępu i nadaje mu kierunek. Nie definiuje żadnego rzeczywiście osiągalnego stanu, ale stanowi kryterium oceny dla każdego takiego stanu.

Zadaniem gatunku jest wprowadzenie stanu prawa. Ludzie działający z tym zamierzeniem mogą ponieść klęskę. Znieść ją jednak bez popadania w rozpacz mogą tylko wtedy, kiedy zakładają wyższą konieczność, która ich rozumną intencję prowadzi dalej. W tym założeniu wolność i konieczność są współmyślane. To współmyślenie jest potrzebne, ponieważ bez niego trudno mówić o możliwości łączenia wolności i konieczności (przedustanowiona harmonia). Pojąć jej jednak (absolutnej tożsamości, opatrności, Boga) nie można, tak samo jak u Kanta. Dlatego Schelling mówi o niej tylko obrazami (słońce, aktor).

Historię można oglądać z trzech perspektyw: konieczności, wolności i absolutnej tożsamości = opatrności, z których ostatnia jest najbardziej pojemna i tym samym jedynie prawdziwa⁴. Tymi perspektywami można się posłużyć przy periodyzacji historii, przy czym z ostatnią łączy się ten problem, że można ją wypowiedzieć tylko dialektycznie (w rozumieniu Kantowskim).

Problem, czy i jak można założyć rozum w przeszłości, który wyraźnie pojawił się w dysertacji z 1792 r., w *Systemie* z 1800 r. zostaje rozwiązany w ten sposób, że przeszłość jest warunkiem możliwości zadającego takie pytanie indywiduum oraz jego kształcenia. Schelling o tyle zbliżył się teraz do Kanta, że historię traktuje jako wprowadzenie ustroju opartego na prawie.

11. Pośród wywodów na temat historii, które Schelling spisał w latach 1802-1803, należy przed wszystkim podkreślić koncepcję państwa jako organizmu. Schelling krytykuje stanowiska, pojmujące państwo wyłącznie jako środek zabezpieczania wolności obywateli. Tym pojęciem, za pośrednictwem którego całość i jej części są na zmianę myślane jako środek i cel, jest pojęcie organizmu.

Pojęcie organizmu można odnieść do państwa antycznego, z tym jednak zastrzeżeniem, że jedność tego tworu jest pierwotnie naturalna, czyli nie jest jednością wolną w znaczeniu wyżej używanym. Dopiero

³ Ibidem, s. 323.

⁴ Ibidem, s. 377-378.

kiedy ta naturalna jedność się rozpada, tzn. z chwilą pojawienia się chrześcijaństwa (monoteizm = jeden Bóg dla wszystkich ludzi), otwiera się droga do państwa ukształtowanego w organizm w warunkach wolności i historia zyskuje jeszcze jakiś cel dla siebie.

12. Około 1810 roku Schelling zdaje sobie sprawę, że ten cel jest niepewny. Państwo nie może stać się organizmem, dopóki nie obywateli się bez przymusu, którego konieczność Schelling dostrzegał już w 1800 r. Tej konieczności nie można *de facto* wykluczyć, ponieważ nie sposób *a priori* założyć, że wszyscy obywatele będą postępować etycznie. Owo możliwie czysto pomyślane pojęcie państwa z lat 1802-1803 tym wyraźniej wykazuje deficyt realności. Ponieważ spojrzenie kieruje się tutaj nie na warunki możliwości, ale na realność, mianowicie realność woli ludzkiej, dochodzi się, zdaniem Schellinga, do granic filozofii transcendentalnej.

Państwo, które zmusza, jest zmuszone do zmuszania. Zmuszane jest dlatego, że nie można woli własnej obywateli pojmować *eo ipso* jako woli powszechnej. Wola, która nie identyfikuje się z wolą powszechną (imperatyw kategoryczny) jest tą wolą, która wbrew woli powszechnej chce panować nad innymi wolami. Dlatego zagrożona jest struktura prawna każdego państwa.

To zagrożenie jest widoczne dopiero po Chrystusie, zdaniem Schellinga bowiem dopiero dzięki niemu zostało wyniesione do swej samowiedzy, przez to mianowicie, że w Chrystusie staje się widoczny nie tylko nakaz rozumności woli powszechnej, ale być może po raz pierwszy zostało urzeczywistnione utożsamienie woli jednostkowej z wolą powszechną. Tego utożsamienia się nie można wyjaśnić na podstawie historii, ponieważ jego możliwość, samowiedza zła, nie była dana. Schelling rozumie je w ścisłym sensie jako objawienie. Tym, co ono wskazuje, jest odwrócenie upadku w grzech. Jeśli człowiek popada w grzech, ponieważ nakaz boski pojmuje jako nakaz heteronomiczny, to Chrystus postrzega wolę Ojca jako nakaz samego autonomicznego rozumu, jaką swą własną wolę. Dlatego, i tylko dlatego, człowiek może czuć się wolny jedynie w Chrystusie.

Objawienie wskazuje na niepewny status państwa i stawia pytanie, czy historia może zawsze zbiegać się w jedno organiczne państwo. Schelling udziela odpowiedzi przeczącej. Nadzieja, którą dostrzega, jest nadzieją religijną. Skoro ten Bóg, o którym już nie należy myśleć jako o absolicie, ale jako o Bogu osobowym, objawił się, to objawiła się bez reszty wola powszechna. Schelling pojmuje ją nie jako abstrakcyjny nakaz, ale jako miłość, która nie potępia, ale godzi i pozwala jaśnieć nadziei na spełnienie.

Schelling nie odwołuje się teraz do warunków możliwości, które leżą w rozumie, chociaż nie usiłuje ich neutralizować. Odwołuje się natomiast do osobistego uznania innej wolności, mianowicie wolności w osobie Chrystusa. Tak oto teraz dla niego historia filozofii staje się dla niego nową postacią filozofii wolności.

Z języka niemieckiego przełożyła

Krzyszyna Krzemieniowa

