

Kazuko Yamaguchi

Historia jako narracja w późnej filozofii Schellinga

Sztuka i Filozofia 12, 136-146

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.

Kazuko Yamaguchi

HISTORIA JAKO NARRACJA W PÓŹNEJ FILOZOFII SCHELLINGA*

JEDNOŚĆ PIĘKNA I PRAWDY

Teza Schellinga o jedności piękna i prawdy, mająca swe źródło w jego trwałym i niezmiennym upodobaniu do mitologii, kształtuje się nie tylko w obrębie jego estetycznego idealizmu, ale również w *Weltalter*, dziele zawierającym jego dojrzałą filozofię; jej zarodzie zaś można odnaleźć już wcześniej, w filozofii przyrody. Schellinga filozofia przyrody tkwi z kolei korzeniami w krytyce filozofii refleksyjnej, pojęciowej oraz w jego niemal miłosnym stosunku do mitologicznych wyobrażeń przyrody; można tę jego miłość odczytać już w najwcześniejszym piśmie *Über Mythen*, choć wtedy pasjonowały Schellinga zwłaszcza odkrycia fizyki eksperymentalnej. Jest zatem zrozumiałe, że tęsknota Schellinga za filozofią opowiadającą jest w *Weltalter* tęsknotą za jednością filozofii i poezji, tzn. prawdy i piękna i że, jak dowodzi jego list do Griesa z 1815 r.¹, nią właśnie żywi się idea nowej mitologii. Co konkretnie ma na myśli Schelling, kiedy formułuje tę ideę? Co oznacza wspomniana jedność? Czy ma ona być poetyckim przedstawieniem prawdy, tzn. prawdą uzmysłowioną, którą Schelling w *Über Mythen* nazywa „prawdziwą historią”? (SW 1, 71)².

Odpowiedzi na to pytanie może nam udzielić jego pojęcie „wiedzy absolutnej”, o której mówi on w związku z poematem dydaktycznym (FS, 372)³. Zdaniem Schellinga możliwość poematu dydaktycznego, niezależnego od celu pozaartystycznego, polega na tym, „aby to, co ma być przedstawione, było już samo w sobie poetyckie” (tamże). Ponieważ zaś to, co ma być przedstawione, jest już zawsze jakąś wiedzą, to ta wiedza sama w sobie i jako wiedza musi być jednocześnie poetycka (tamże). Tę

* Niniejszy referat został wygłoszony podczas wspólnych obrad Japońskiego Towarzystwa Schellingańskiego i Międzynarodowego Towarzystwa im. Schellinga w październiku 1995 r. w Gargnano (Włochy).

¹ Plitt, II, s. 364.

² SW = F.W.J. Schelling, *Sämliche Werke*, Stuttgart – Augsburg 1856–1861.

³ FS = F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, przeł. K. Krzemień, Warszawa 1983.

samą w sobie poetycką wiedzę nazywa Schelling „wiedzą absolutną”, czyli „wiedzą o idei”. W tejże idei „wiedzy absolutnej” można odnaleźć ową prawdziwą jedność piękna i prawdy, o którą chodzi Schellingowi. Dlatego absolutna wiedza, czyli idea „wielkiego poematu dydaktycznego”, nie jest zmysłowym poetyckim przedstawieniem prawdy. U Schellinga absolutna wiedza polega na tożsamości piękna i prawdy, takiej, w jakiej, w odróżnieniu od Hegla, jego duch świata dochodzi swej pełni w „wielkim poemacie”.

Powołując się na tożsamość prawdy i piękna Schelling podejmuje krytykę filozofii pojęciowej, chce także tętnąć w filozofię nowe życie, ponieważ ta jego teza oznacza nową normę nauki. W mitologii Schelling nie upatruje uzmysłowienia prawdy, ale nierozdzieloną więź między przedstawieniem historycznym i myśleniem, chociaż „taką historię, która uzmysławia jakąś prawdę”, nazywa „prawdziwą historią” (SW I, 71). Bowiernajstarszy filozof czasów zdominowanych przez zmysłowość, który nie ma zdefiniowanych i wyraźnych pojęć, musi „przedstawiać wszystko w akcji” (SW I, 119) i zanim stworzy samo pojęcie, musi, zdaniem Schellinga, nie tylko swojemu ludowi, ale i sobie samemu przekazać za pośrednictwem historii, tzn. poprzez działanie się i jako następstwo jakiejś akcji, obojętne, czy zaczerpnie ją z rzeczywistego przekazu czy ją tylko wymyśli (SW I, 67). W czasach najdawniejszych tworzenie pojęć i praca myślowa łączy się nierozzerwalnie z „przedstawianiem historycznym”, a treść myślenia jest nicodłączna od jego formy. Schelling mówi, że dawny filozof musi z konieczności prawdę przedstawiać unaoczniająco, jako prawdę obecną w jakimś podmiocie (SW I, 67–68). Owo narracyjne przedstawienie prawdy Schelling odróżnia jako „prawdziwą historię” od historycznego mitu, którego nie można potwierdzić, a także od bajki i alegorii, w których treść daje oddzielić się od formy. O tyle Schellingańskie określenia przedstawienia jako „uzmysłowienia idei” lub jako uzmysłowienia prawdy nie są precyzyjne. To, że Schelling kładzie nacisk na „prawdziwą historię”, zakłada ponadto krytykę mitu u Platona. Schelling usiłuje bronić „prawdziwej historii” tzn. prawdziwego opowiadania mitologii.

Mówiąc o „poemacie dydaktycznym nowożytności”, który miałby być nową realizacją tożsamości prawdy i piękna, Schelling stwierdza, że nauka, która osiągnęłaby tę tożsamość z uniwersum, byłaby zgodna z nim nie tylko ze względu na tworzywo, ale i na treść; „skoro zaś samo uniwersum stanowi prawzór wszelkiej poezji, ba, jest nawet poezją samego absolutu, to nauka w owej tożsamości z uniwersum byłaby już, zarówno

ze względu na tworzywo jak i na formę, poezją samą w sobie i rozwiązałaby się w poezji” (FS, 375). Jego zdaniem poemat dydaktyczny mógłby być tylko „poematem o uniwersum, czyli o naturze rzeczy”, czyli „spekulatywnym eposem” (FS, 372), ponieważ przedmiotem poetyckim samym w sobie jest tylko uniwersum w swej idei, czyli w swym prawnym wzorze, który Schelling nazywa „absolutnym dziełem sztuki”. Schelling wywodzi, że źródło absolutnego poematu, czyli spekulatywnego eposu, pokrywa się z tą postacią nauki, w której dopełni ona swego rozwoju oraz, że skoro nauka kiedyś wyłoniła się z poezji, to jej najpiękniejszym i ostatecznym przeznaczeniem jest powrotne spłynięcie w ten ocean (FS, 376). Zdaniem Schellinga doskonała nauka stałaby się sama z siebie poezją. Dlatego teza o powrotnym spłynięciu nauki w poezję, którą to tezę można znaleźć również w *Von der Weltseele* i w *Systemie idealizmu transcendentnego*, nie oznacza końca filozofii, ale nową normę nauki, różniącą się od normy nowszej filozofii refleksyjnej tzn. od matematyki i pojęciowej konieczności. Symbolem doskonałości wiedzy jest dla Schellinga obieg po kole. Zatem w tezie o tożsamości piękna i prawdy przedkłada Schelling nową normę filozofii; jego zamierzeniem jest przeczyżnienie abstrakcyjności filozofii i wlanie w nią nowego życia przez nadanie jej estetycznego czy poetyckiego sensu. Skoro prawzór uniwersum jest „absolutnym dziełem sztuki”, to nie można go pojąć bez pomocy estetycznego zmysłu.

W *Filozofii sztuki* Schelling powiada, że prawda, która nie jest pięknem, nie jest też absolutną prawdą, i odwrotnie (FS, 49). Piękno, jego zdaniem, często przeciwstawia się prawdzie – ale tylko dlatego, że przez prawdę rozumie się prawdę złudną, nie wykraczającą poza skończoność: wówczas w dziele sztuki podziwia się tylko „mistrzostwo” (FS, 48) i „w braku prawdziwie poetyckiego spojrzenia na sam przedmiot podejmuje się później przeróżne sposoby poetyckiego przyozdabiania go” (FS, 372). Dla osiągnięcia absolutnej wiedzy niezbędne jest zatem „spojrzenie poetyckie”.

Krytykę abstrakcyjności intelektu, na którym wspiera się nowsza filozofia, możemy znaleźć już w piśmie *Über Mythen*. Schelling przeciwstawia tam bowiem „martwemu, zimnemu językowi pisma” najstarszy „język pełen żywych kształtów, malowniczych obrazów, pełen zmysłowych metafor” (SW I, 49 i 52), a chłodnemu intelektowi badawczemu żywotność filozofii głoszonej ustnie; ponadto naturalnemu widzeniu intelektu jako „prawodawcy przyrody, który w przyrodzie odnajduje to samo własne życie. Nazywa też pojęcie intelektu pojęciem martwym,

a jego moralność „zimnym martwym prawem” (SW I, 80). W tym przeciwstawieniu można by dopatrywać się upodobania Schellinga do filozofii mitologicznej jako narracji – filozofii niesionej siłą wyobraźni – a także krytyki filozofii intelektualnej nowszych czasów, podpowiadającej mu ideę nowej mitologii.

Chociaż nie uważa on mitologii za produkt poezji kunsztownej, mówi jednak, że najstarsza filozofia jest „często dziełem samej poezji, i co najwyżej staje się filozofią przez swe źródło”, i że to wyobraźnia przede wszystkim jest tą siłą, pod której kierownictwem tworzy ona właściwe sobie państwo poezji i przenosi się w dziedzinę nadzmysłowości (SW I, 72). Schelling uważa poezję za źródło najstarszej filozofii, ponieważ sądzi, że najdawniejszy filozof może myśleć tylko za pomocą przedstawienia historycznego, czyli narracyjnego. Od początku więc widzi on w mitologii połączenie filozofii i poezji, a poetyckość w mitologii nie oznacza dla niego sztucznej formy, ale „wynalezienie mitycznego tworzywa” (SW I, 83), które samo integruje się w procesie myślowym.

Także w filozofii przyrody narzędziem przewyżczenia ograniczeń nowych czasów jest dla Schellinga wyobraźnia i „przedstawienie poetyckie” właściwe najstarszej filozofii. Sympatia dla mitologii, leżącej u podstaw filozofii przyrody, podsuwa mu nowy ideał filozofii, ideał prezentowany jako tożsamość prawdy i piękna i konkretyzowany w postaci idei wielkiego poematu dydaktycznego.

Ta idea wielkiego poematu dydaktycznego pokrywa się z ideą nowej mitologii. Schelling stwierdza bowiem, że pierwszy prawdziwy poemat o naturze rzeczy mógłby być równoczesny z prawdziwym eposem, ponieważ jedyna możliwość nowej mitologii dla czasów nowożytnych polega na tym, że bogowie nowszego czasu zawładną przyrodą (FS, 376). Musimy zbadać ten związek między nową mitologią i wielkim poematem dydaktycznym, aby prześledzić rozwój filozofii jako narracji.

NOWA MITOLOGIA

Idea nowej mitologii nie sprowadza się do tego, że ma ona pełnić rolę poezji nowszych czasów; mitologia ma także zadania filozoficzne. Wszak celem *Filozofii sztuki* jest konstruowanie „uniwersum w postaci sztuki”, filozofia ma być, zdaniem Schellinga, „nauką o uniwersum w formie czy też potencji sztuki” (FS, 28). Czy nie można by zatem uznać tej filozofii sztuki za rodzaj kosmogonii czy historii uniwersalnej, a następnie za pierwszy próbny krok ku wielkiemu poematowi dydaktycznemu? Skoro

za postulatem nowej mitologii kryje się teza Schellinga o „powszechnym duchu świata, który niejako konkretnie ustanowił nieskończoność w przyrodzie i systemie świata” (FS, 117), skąd wynika wniosek o konieczności przemiany czasu. Wprawdzie nowa mitologia ma w założeniu krytykę idealnego charakteru chrześcijaństwa i wspiera się na miłości do greckiej mitologii, ale milczenie bogów greckich, a także „przyjście” chrześcijaństwa należą według Schellinga do planu objawienia ducha świata (FS, 114). Dla niego nie tylko chrześcijaństwo jest częścią ducha świata, ale również świat mitologiczny (tamże). Synteza chrześcijaństwa i mitologii, tj. historii i przyrody znaczy dopełnienie rozwoju ducha świata i realizacji uniwersum absolutu. Czy zadaniem poematu dydaktycznego nie jest ta synteza? Prawzór uniwersum jako przyrody został już przecież przedstawiony w postaci greckiej mitologii, dla Schellinga zaś uniwersum, to nie tylko przyroda w węższym sensie, ale również świat historyczny. A do tej samej syntezy zmierza właśnie nowa mitologia.

W związku z nową mitologią Schelling mówi, że nie należy dążyć do narzucenia kulturze chrześcijańskiej realistycznej mitologii Greków, raczej odwrotnie, trzeba jej idealistyczne bóstwo osadzić w przyrodzie (FS, 122). Zadanie nowej mitologii polega na tym, by idealistyczne bóstwo chrześcijaństwa osadzić w przyrodzie, a samo chrześcijaństwo wnieść w „większą całość, której będzie częścią” (FS, 115). Schelling mówi, że chrześcijaństwo będzie mogło stać się częścią większej całości jako „powszechnie obowiązujące tworzywo poetyckie” (tamże). Tak utrzymywać zaś może dlatego, że próba wszczepienia chrześcijańskiego bóstwa do przyrody, stworzenia syntezy przyrody i historii, oznacza konstruowanie uniwersum absolutu, który sam w sobie jest poetycki. Dlatego idea nowej mitologii pokrywa się z projektem historii uniwersalnej, której Schelling domaga się w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* jako „historycznej konstrukcji chrześcijaństwa”. Jego zdaniem „historyczna konstrukcja chrześcijaństwa” jest możliwa dzięki takiemu widzeniu, które może oglądać uniwersum „z dwóch stron”, zaś przeciwieństwo między nowszym i dawnym światem „wystarcza, aby wejrzeć w istotę i wszystkie szczególne określenia chrześcijaństwa” (SW V, 292). Dlatego ta historyczna konstrukcja chrześcijaństwa nie jest możliwa „bez religijnej konstrukcji całej historii” (SW V, 299). „Religijna konstrukcja całej historii” jest zaś także syntezą mitologii i chrześcijaństwa. Nowa mitologia, wielki poemat dydaktyczny i historyczna konstrukcja chrześcijaństwa mają więc to samo zadanie, tzn. nową konstrukcję historii uniwersalnej.

Czy w filozofii Schellinga po 1809 r. możemy odnaleźć realizację tego zadania? P. Tillich dopatruje się w postulacie „historycznej konstrukcji chrześcijaństwa” początku filozofii pozytywnej. W rozprawie *O istocie ludzkiej wolności* chrześcijański duchowy Bóg zostaje wszczepiony w „naturę w Bogu”, w *Weltalter* w przeszłość Boga, w wykładach o filozofii mitologii i filozofii objawienia w „świat mitologiczny”. *Die Gottheiten von Samothrake* dowodzą, że mitologia pozostaje u Schellinga zawsze w bliskim związku z przyrodą, a pojęcia „przyrody w Bogu” i „przeszłości Boga” mają swe źródła w mitologii. *Die Gottheiten von Samothrake* interpretują obrazy „nocy” i „pochłaniającego ognia”, w których mity dawnych ludów opowiadają o „tym, co najstarsze w całej naturze rzeczy”, zaś obrazy Ceres i Prozerpiny czynią to samo poprzez „pojęcie tęsknoty i nienasyconego pragnienia” (SW VIII, 352). Ta noc jest „istotą wyczekującą światła”, „nocą stęsknioną przyjścia”, a ogień jest „głodem, co wszystko w siebie wchłania” (SW VIII, 352). Początek może być, zdaniem Schellinga, „tylko pasją, istotą, która nie tylko jest, ale i zamierza być” (SW VIII, 353). Wyjaśnienie to dotyczy nie tylko *Weltalter*, ale również rozprawy *O istocie ludzkiej wolności*, gdzie „natura w Bogu” jest nazywana także „tęsknotą”, „nocą” lub „ciemnością”. Według Jähniiga związek między istotą, podstawą i egzystencją zostaje wyjaśniony w wykładni mitologii zawartej w *Filozofii sztuki*. Chociaż różnica między podstawą egzystencji i egzystencją, zdaniem Schellinga, wynika z filozofii przyrody, nie można ignorować także wpływu mitologicznego wyobrażenia o początku przyrody (włącznie z materią Platona) na pojęcie podstawy.

Wiadomo powszechnie, że pojęcie przyrody, które Schelling traktuje jako „przedhistorię samoświadomości”, tj. jako źródło bądź ojczyznę ducha, w późniejszej filozofii zostaje bardzo zmienione i nie jest już „poematem zaszyfrowanym w tajemniczym, cudownym piśmie”. Po 1809 r. Schelling widzi w całym skończonym życiu „grozę” i „przerażenie” (FS, 64) i wszędzie coś, „co hamuje i daży wstecz” (SW, VIII, 211). W tym widzeniu przyrody, którego początek można odnaleźć nie tylko w *Philosophie und Religion*, ale również w *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* oraz *O Dantem*, odzwierciedla się jego poznanie rzeczywistości.

Właściwie Schelling zdradza tendencję do wszczepienia ducha w przyrodę, co widać już w jego filozofii przyrody. W rozprawie *O istocie ludzkiej wolności* Schelling, zanim przystąpi do wyjaśniania różnicy między podstawą i egzystencją, krytykuje idealizm i idealistyczne pojęcie

Boga. Mówi, że Bóg jest czymś bardziej realnym niż tylko moralnym porządkiem świata i ma zupełnie inne i bardziej żywotne siły dynamiczne niż te, które mu przypisuje anemiczna subtelność abstrakcyjnego idealisty. Idealizm staje się pustym i pozbawionym treści systemem, jeśli nie ma podstawy w żywym realizmie; idealizm jest bowiem duszą filozofii, zaś realizm jej ciałem, a więc tylko łącznie mogą one utworzyć żywotną całość. Na tym rozumieniu ducha, które występuje w *Systemie idealizmu transcendentального* i w *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, opierają się po 1809 roku Schellingiańska filozofia przyrody, nowa mitologia i pojęcie Boga. Czy twierdzenie, że po 1809 roku pojęcie Boga przejmuje pojęcie ducha nowej mitologii, który pragnie wnieść do przyrody idealne bóstwa, byłoby nazbyt pochopne?

Zanim więc zajmę się historią jako narracją w *Weltalter* i jej stosunkiem do późnej filozofii, chciałbym przypomnieć niektóre sądy Schellinga o historii.

Rozpatrywanie rzeczywistej historii jest pokrewne intencji poety lub tragediopisarza. Według ostatniego rozdziału *Allgemeine Übersicht über die neuere philosophische Literatur* dziejopis jest „zawsze zarazem” poetą, który potrafi znaleźć w przyrodzie i w *a priori* niedefiniowalnej historii „wyższą, choć ukrytą rękę”. O tym zaś powinowactwie między historiografem i poetą mówi Schelling później także w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. Z uwagi na zadanie „historycznej konstrukcji chrześcijaństwa” pyta on o stosowne dla niej widzenie historii i uznaje stanowisko „sztuki historycznej” za „absolutne stanowisko historii” (SW V, 310). Zdaniem Schellinga powinowactwo między historykiem i autorem tragedii lub eposu polega na tym, że obydwaj muszą „następstwo zdarzeń” uzasadnić nie empirycznie, ale wyłącznie na podstawie „wyższego porządku rzeczy”, chociaż historyk ani nie może zmienić „rzeczywistych związków pomiędzy rzeczami”, ani ich pominąć (tamże). Twierdzi on, że pierwszymi wzorami stylu historycznego były epos w jego pierwotnej postaci oraz tragedia, i że tragedia jest dla historyka prawdziwym źródłem wielkich idei oraz wzniosłego myślenia (SW V, 312). Doniosłe znaczenie ma to, że Schelling, który chce konstruować nową historię powszechną, przyznaje zdolność wnikania w wyższy porządek rzeczy poecie, a zwłaszcza autorowi tragedii, a nie filozofowi, chociaż wcześniej, w *Philosophische Briefe*, tylko jemu przyznawał możliwość poznania nieprzewidywalnej obiektywnej siły jako losu. Zaś owo powinowactwo historyka i tragediopisarza ma za podstawę Schellingiańskie pojęcie historii jako poezji, czyli tożsamość prawdy i piękna. Po

1809 roku Schelling widzi w życiu Boga nieprzewidywalną obiektywną siłę, którą wcześniej wykluczył z „systemu działania” (SW I, 388) oraz uznaje spór z nią za istotę tragedii. Choć w rozprawie *O istocie ludzkiej wolności* nie mówi on o tym powinowactwie, jest o nim mowa w *Weltalter* i w *System der Weltalter*, gdzie Schelling zakłada pojmowanie nauki jako historii. W trzech drukowanych ujęciach *Weltalter* mówi o „uniesieniu”, którego potrzebuje zarówno filozof, jak poeta; w trzecim ujęciu *Weltalter* porównuje filozofa, dla którego punktem wyjścia jest sprzeczność z autorem tragedii (SW VIII, 321). W *System der Weltalter* nazywa filozofa „szalonym” i domaga się, by miał tę „pełnię doświadczenia” jaką dysponuje poeta. *System der Weltalter* przejmuje nie tylko „historyczną konstrukcję chrześcijaństwa”, tzn. nową mitologię, czyli projekt nowej historii powszechnej, ale również owo powinowactwo między historią i tragediopisarzem, dowodzące tęsknoty Schellinga za opowiadaną historią. Ta zaś tęsknota za opowiadaną historią bądź za opowiadaną filozofią poświadcza, że późny Schelling wciąż podtrzymuje tezę o tożsamości prawdy i piękna. We fragmentarycznych szkicach do *Weltalter* powiada, że podobnie jak wzniosłość w sztuce poetyckiej szuka słów najprostszych i najbardziej zrozumiałych, tak też to, co najwyższe, jeśli ma być poznane, znajduje dla siebie słowa najprostsze i najlżejsze. Język systemów jest językiem dnia wczorajszego, język ludu językiem odwiecznym. Również tutaj za cel nauki uznaje Schelling słowa poezji i ludu, tj. mitologii. Nie możemy jednak zapominać, że to powinowactwo jest obojętne na poetycką formę przedstawiania, a pojęcie poezji ma na uwadze „wyłanianie idei”. Tym, czego poszukuje narracyjna filozofia, jest tylko *a priori* niedefiniowalna prawda historii.

HISTORIA JAKO NARRACJA U PÓŻNEGO SCHELLINGA

W wykładzie *Grundlegung der positive Philosophie* Schelling powtarza słowa, znane z początku *Wprowadzenia* do trzech drukowanych ujęć *Weltalter*. Mówi, że właściwie wie się tylko o przeszłości, poznaje się terażniejszość, a przeczuwa przyszłość, i że rzeczywiste poznanie terażniejszości jest możliwe tylko wtedy, kiedy traktuje się terażniejszość w powiązaniu z przeszłością, bo terażniejszości nie da się pojąć w oderwaniu od przeszłości (WA 85). Wprawdzie ton wypowiedzi jest bardziej prozaiczny niż w *Weltalter*, ale treść świadczy, że filozofia pozytywna przejmuje ducha *Weltalter*. W tym wykładzie objaśnia Schelling znaczenie, jakie ma *System der Weltalter* dla systemu pozytywnej i historycznej

filozofii (WA 91). W wykładzie zaś zatytułowanym *Einleitung in die Philosophie* mówi, że pojęcie stworzenia jest właściwym celem filozofii pozytywnej (WA 117). Teoria potencji, która pokazuje strukturę życia, czyli stawania się Boga i świata, zostaje zastosowana w filozofii mitologii i filozofii objawienia w odniesieniu do mitologii i religii objawionej, ma swą wstępną postać w *Weltalter*, zwłaszcza w drugiej wersji drukowanej. Między *Weltalter* i filozofią pozytywną zachodzi ciągłość.

W *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, które Fuhrmans uznaje za ostateczną postać wykładu, Schelling stwierdza, że objawienie jest takim przedmiotem filozofii, jak przyroda czy historia ludzkości. (SW XIII, 133). Mimo to filozofia pozytywna musiałaby, jego zdaniem, „odrzuć nazwę filozofii religijnej, ponieważ to dopiero ona umożliwiła znalezienie prawdziwego pojęcia i treści religii” (SW XIII, 134). Zamierzeniem filozofii pozytywnej byłaby konstrukcja całej rzeczywistości na podstawie *prius*, czyli tego, co może być bytem (*das Seinkönnende*) jako wola w stanie spoczynku (*ruhender Wille*). Czy nie jest to próba stworzenia historii uniwersalnej, która zawiera w sobie świat mitologiczny i nowszy świat chrześcijański? Ta historia uniwersalna zawiera wszak „religijną konstrukcję całej historii”, w której chrześcijaństwo ma fundament w wyższym i obszerniejszym związku i zarazem zostaje wprowadzone w świat mitologiczny, który jest „naturą powtórzoną w wyższej potencji”. Wiadomo powszechnie, że w *Philosophie der Mythologie* Chrystus jest utożsamiony z Dionizosem. Schelling powiada, że Chrystus był już obecny w mitologii, choć jeszcze nie jako Chrystus (SW XIV, 74), że więc także doświadczył wszystkich cierpień i pokus, na które była wystawiona ludzka świadomość w czasach pogańskich i że już wtedy był cierpiącym mesjaszem (SW XIV, 76). Mamy więc tutaj próbę realizacji nowej mitologii.

W idei nowej mitologii nie chodziło tylko o pobudzenie do życia poezji, ale również filozofii, ponieważ Schellingańska krytyka istniejącego chrześcijaństwa obejmowała krytykę idealizmu nowszych czasów. Także w przemówieniu *O stosunku sztuk plastycznych do przyrody* Schelling łączy nadzieję na renesans sztuki z „przemianą, która zachodzi w samych ideach”, z „nową wiedzą i nową wiarą” (FS, 514). Rozum, „przed którym znów otworem stoją przyroda i historia”, może jego zdaniem „zwrócić sztuce jej wielkie przedmioty” (tamże). W tej myśli Lucia Sziborsky rozpoznaje ideę nowej mitologii⁴. W idei nowej mitologii odrodzenie

⁴ Lucia Sziborsky, „Wprowadzenie”, (do:) F.W.J. Schelling: *Über das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur*.

sztuki łączy się z odrodzeniem filozofii. Późny Schelling, który domaga się odrodzenia filozofii, aby ratować rozdarty czas, powtarza podobną myśl. Mówi, że filozofia zyskała tak głębokie i wewnętrzne odniesienie do poezji, iż teraz, a raczej w najbliższej przyszłości, ich los będzie mógł być tylko wspólnym losem, i jak wcześniej poezja poprzedzała filozofię – i w Goethem łączyła się z nią jako zapowiedź przyszłości – tak teraz odradzająca się filozofia decyduje o narodzinach nowego wieku podstawi, już choćby przez to, że przywraca poezji – jako nieodzowną podstawę – jej wielkie przedmioty (SW XIII, 12). U późnego Schellinga zachowuje się nadal powinowactwo między filozofią i poezją oraz idea nowej mitologii. Powyższa wypowiedź Schellinga przypomina nam ową tezę z *Filozofii sztuki*, zgodnie z którą chrześcijaństwo jako powszechnie wiążące tworzywo będzie mogło ponownie wejść w większą całość, której pozostanie częścią. Prawdziwe rozumienie chrześcijaństwa, które jest zadaniem „filozofii objawienia”, łączy się z zadaniem „historycznej konstrukcji chrześcijaństwa”, która jest uzasadnieniem chrześcijaństwa w obrębie większej całości.

Ideę powinowactwa między filozofią i poezją możemy więc znaleźć także u późnego Schellinga. *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* zawiera taką jego wypowiedź: „Pojęcia filozoficzne nie mogą być wyłącznie ogólnymi kategoriami, ale powinny być rzeczywistymi określonymi istotnościami, a im bardziej nimi są, tym bardziej są wyposażone przez filozofów w rzeczywiste i szczególne życie, tym bardziej wydają się zbliżać do postaci poetyckich, nawet jeśli filozof odrzuca wszelkie poetyckie przybranie: poetyckość zawiera się tu w myśli i nie musi być do niej dodawana z zewnątrz” (SW XI, 49). „Skarb filozofii” ukrywa się, zdaniem Schellinga, w kształcie najstarszych języków (SW XI, 50), zaś „skarby poezji leżą ukryte w języku jako takim” (SW XI, 52), choć język nie został wytworzony przez filozofię i poezję. Schelling upatruje w „pierwotnym, wyprzedzającym wszelką świadomą i uformowaną poezję wyłanianiu idei”, w mitologii, „pierwotną poezję” dla czasów późniejszych (SW XI, 241). W koncepcji Schellinga, szukającego nowego pojęcia Boga i początku uniwersum, poetyckość miałaby polegać na pierwotnym wyłanianiu idei.

W *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* mówi Schelling, że nie każdy jest powołany, by stać się twórcą systemu; potrzebne jest bowiem po temu wyczucie, by w dążeniu do zamkniętej całości nie dać porwać się dziwacznym i sprzecznym z rozsądkiem pomysłom, ale pozostać w granicach tego, co naturalne. (SW XIII, 88). Jego zdaniem, u Hegla

to wycucie zawiodło. Nazywa jego filozofię „najczystsza prozą i twórczością całkowicie pozbawioną nowoczesności” (SW XIII, 122). Późny Schelling uważa, że duch poetycki, czyli wycucie artystyczne, jest niezbędne, aby osiągnąć rzeczywistość i w niej pozostać, choć to powinowactwo poezji i filozofii przestało być dla niego centralnym tematem.

Przypomnijmy ostatnie słowa *Wprowadzenia* do trzech drukowanych ujęć *Weltalter*. Mówią one, że nie możemy być narratorami, lecz powinniśmy być badaczami, rozważającymi starannie każdy argument „za” i „przeciw”, póki nie pozostanie to, co słuszne, niewątpliwe i trwale zakorzenione (WA, 9). Także w wykładzie *System der Weltalter*, podobnie jak w *Weltalter* pyta Schelling, dlaczego to, co najwyższe, o którym mamy mieć wiedzę, nie musi być, tak jak to, co historyczne, tylko opowiadane, skoro to najwyższe nazwaliśmy historycznym (WA, 66). Odpowiada zaraz na to pytanie, raczej prozaicznie, że to, co wiemy, nie jest wiedzą gotową od początku, a tylko czymś powstającym z wnętrza, jak zresztą cała wiedza wynika tylko ze zmagania i usilnego dążenia do nauki. Jego świadomość tego, że wiedza nigdy nie osiąga pełni, świadomość, której daje wyraz w *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, jest raczej potwierdzeniem, że Schelling opowiadaną historię uważa za najwyższy cel nauki. Także w *Einleitung zur Philosophie der Mythologie* poszukuje syntezy między Platonem jako „poetą” i Arystotelesem jako „gramatykiem” (SW XI, 380). I stwierdza, że Platon i Arystoteles dopiero w połączeniu stanowią całość. Dowodzenie powinowactwa filozofii i poezji uznawał Schelling za swoje zadanie przez całe życie.

Z języka niemieckiego przełożyła

Krystyna Krzemieniowa