

HANS JÖRG SANDKÜHLER

FILOZOFIA HISTORII

1. Schelling – filozof historii?

Epoka, którą z uwagi na chronologię i treść zwykło się nazywać „niemieckim idealizmem”, należy do wielkich okresów filozofii historii. Od czasów francuskiego oświecenia głównie za sprawą Woltera wyposażona w podstawowe pojęcia, w Niemczech wzbogacona przez Lessinga i Herdera, w obrębie „niemieckiego idealizmu” „filozofia staje się nauką, integrując swą systematyczną autorefleksję jako istotny moment filozofii historii. Kiedy w ten sposób na nowo określa siebie, stwierdzając, że jest tylko tym, czym jest, kiedy staje się – początkowo: także, potem: zwłaszcza, a na koniec: wyłącznie – filozofią historii, to nie jest to bynajmniej jakiś tylko aspekt przeprowadzonej przez nią wtedy rewolucji, który można by zlekceważyć. O sobie samej wie ona, że swoim bytem oraz istotą jest ściśle powiązana z realnym, politycznym życiem, tak trwale zmienionym przez Rewolucję Francuską i jej skutki, to zaś zmusza ją do rozwijania własnej samowiedzy w konkretną filozofię historii. ...skoro wiedza filozoficzna pojmując siebie jako wiedzę zakotwiczoną w historii, to urzeczywistnić się w pełni może tylko o tyle, o ile, odwrotnie, historię inkorporuje w siebie”¹.

To, co Hegel uważa za samo przez się zrozumiałe – że jego filozofia jest w swym rdzeniu filozofią historii – dla Schellinga jest kwestią sporną: nie zatytułował ani jednego dzieła mianem filozofii historii, ani też żadnego nie poświęcił temu szcze-

¹ B. Bourgeois, *Geschichtsphilosophie im deutschen Idealismus*, w: H. J. Sandkühler (ed.), *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Hamburg 1996 [„Dialektik” 1996/2], s. 15n.

gólnie tematowi. Czyżby więc w niemieckim idealizmie był wyjątkowym przykładem filozofa, dla którego historia, ów topos wielkiej nadziei mieszczańskiej emancypacji, miałyby nic nie znaczyć? Przyjęcie takiego założenia oznaczałoby, że błędnie pojmujemy się filozofię, która od swych najwcześniejszych początków aż do końca jest *myśleniem historycznym*. Sam Schelling, jak pokazuje jego retrospekcja w monachijskich wykładach *Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827), postrzegał to nie inaczej: „Jednym słowem usiłowałem nierozzerwalny związek Ja ze światem zewnętrznym, jaki sobie ono w sposób konieczny przedstawia, wyjaśnić za pomocą *transcendentalnej przeszłości* tegoż Ja, poprzedzającej *rzeczywistość*, czyli empiryczną świadomość, czyli dać wyjaśnienie, które prowadziło ku *transcendentalnej historii* Ja. I tak oto już w moich pierwszych krokach w filozofii zdradzała się *tendencja do historyczności*, przynajmniej w formie świadomego siebie, uzyskującego pełną świadomość Ja. (...) Filozofia nie jest (...) dla Ja niczym innym jak tylko jakąś anamnezą, przypomnieniem tego, co ono czyniło i czego doświadczyło w swoim ogólnym (przedindywidualnym) bycie”². „Tak więc ta sama filozofia, która na stopniu wcześniejszym była filozofią przyrody, tu była filozofią historii”³.

Takie rozumienie siebie nie jest odosobnionym przypadkiem. Późny Schelling z ironią podsuwa sobie zwierciadło Hegla: „Nie bez słuszności ten sam człowiek [Hegel] wyrażał swoje zdziwienie, że autor filozofii tożsamości, jak mówił, odszedł od tego, co go wyróżnia, od swej zasady i w «naukowo nieprzeniknionej wierze», w historii poszukiwał azylu, w którym mogłaby się schronić jego filozofia”⁴.

W początkowym okresie swej *Filozofii objawienia* (1831/32) sam mówił z emfazą: „Historia jest najbardziej niezłomnym autorytetem: nie chcę, jak Schiller, powiedzieć, że jest sądem ostatecznym – ale jednak, że jej osądy są osądami Boga (...) Nieprzeparty bieg historii (...) wymaga od wszystkich jasnego rozeznania tego, co jest, oraz wszechstronnie ugruntowanego wglądu w to, co będzie”⁵.

Schelling nie pozostawia żadnych wątpliwości co do znaczenia historii dla myślenia. A jednak stanowi wyjątek, jeśli porównuje się go z poprzednikami jak Kant, współczesnymi jak Hegel, a potem też z Feuerbachem lub Marksem. W jego historycznym filozofowaniu brzmi inny ton, a temat jest podejmowany w różnorodnych wariantach: jednym z nich jest *System der Weltalter* z 1827 r.

² F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. X, s. 93n. cyt. dalej jako SW.

³ Tamże, t. X, s. 116.

⁴ Tamże, t. XIV, s. 365.

⁵ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, Hrsg. von W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, s. 697.

„Inną błędną interpretacją wyrażenia *filozofia historyczna* byłoby domaganie się od niej, aby była historią krytyczną; tego nikt nie może ode mnie oczekiwać. To wyrażenie zresztą ma w ogóle tymczasowy charakter i będzie służyć tylko dopóty, dopóki nie znajdzie się jakieś lepsze. Punktem wyjścia wszelkiej filozofii epok wcześniejszych jest współczesność, dla nas jednak będąca niepojętą całością, w której mieści się dzieło nieokreślonej przeszłości. Trzeba rozebrać całą budowlę czasu, aby dojść do fundamentu”⁶.

Ani w tradycji oświeceniowej filozofii historii, czyli *optymizmu nieskończonych możliwości ulepszenia rodzaju ludzkiego*, ani w Hegłowskiej idei, że historia absolutu jest ręką *postępu w jego konieczności*, Schelling nie znajduje swego intelektualnego zadomowienia – ale i jego myślenie o historii ma swoje konteksty⁷.

Po pierwsze, należy wskazać na ukształtowanie się rodzajów myślenia historiozoficznego, czyli na konteksty, które Schelling *ma* i w których świadomie *mieści* swoją przeszłość (np. Kantowska *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* oraz „teleologia przyrody”); nie pomijając Hegla jako punktu odniesienia dla jego późniejszej polemiki. Z racji niewspółmiernego podporządkowania tego, co historycznie różnorodne, mono-logii absolutu, Hegel nie dostarcza mu modelu; ta logika nie mogłaby uzasadniać historycznego rozwoju ducha w przyrodę i przyrody w obiektywizację ducha w człowieku. Punkty graniczne stanowione przez Kanta i Hegla nazbyt zawężająco zresztą ujmowałyby czas filozofowania Schellinga o historii; istnieje okres, w którym należałoby zaliczyć go do niemieckiego idealizmu, ale istnieje i taki, który Schelling podziela z historyzmem i z *Historik* Droysena oraz który sprawia, że jego filozofia ma udział w poidealistycznym XIX stuleciu.

Po drugie, Schelling sam jest kontekstem własnego rozwoju od filozofii przyrody i filozofii transcendentalnej, dopiero omackiem podejmującej temat historii, ku wyraźnie historycznej „filozofii pozytywnej”. Jego różnorodne projekty z coraz większą filozoficzną dobitnością rozumieją historię jako czytelny tekst przyrody, ducha i Objawienia; badają też filozoficzne pojęcie historii w krytycznym zbliżeniu i chłodnym dystansie wobec empirii nauk zajmujących się historią.

Po trzecie, wymiarem historii interesującym Schellinga jest ludzka *przyszłość*, jej spekulatywnej konstrukcji służy jego praca nad przeszłością; jednakże to *teraźniejszość* – dla Schellinga nie inaczej niż dla dzisiejszych jego czytelników – sięga

⁶ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx. Herausgegeben und eingeleitet von S. Peetz. Frankfurt/M. 1990, s. 10.

⁷ Por. W. Jacobs, *Zur Geschichtsphilosophie des jüngeren Schellings*, w: H. J. Sandkühler (ed.), *Weltalter*, wyd. cyt.

do przeszłości i przyszłości i tworzy perspektywę, w której historia powstaje jako kontekst tego, co teraz i tutaj.

Szczególny ton, który Schelling nadaje kompozycji swego „systemu historycznego”, pojawia się, kiedy w 1813 r. notuje z związku z tytułem planowanych od 1811 r. i w wielu wariantach spisywanych *Weltalter*: „Dałem tej książce tytuł *Weltalter* [„Epoki świata”]. Także system części czyli okresów Objawienia Boga. (...) Przeszłość, cudowne pojęcie – (...) Dałem temu nazwę epok świata, dlaczego? Czego od dawien dawna poszukuje filozofia? Nauka «czyli» = Historia”⁸. Ta „historia” nie interesuje się przede wszystkim politycznym postępem ku *świeckiemu* królestwu wolności; ale zarazem nie ogranicza się do pytania, w jaki sposób można pojmować ludzką historię w horyzoncie boskiej historii objawienia. Jak niemalże nikt w niemieckim idealizmie Schelling zajmuje się *meta-tematem*, w jaki sposób należy mówić o historii. Interesują go *kultury historyczne*, czyli formy, w których historia może być rozpoznawana i w których ma się o niej wiedzę. „O rzeczach przeszłych wiemy; terażniejsze poznajemy; przyszłe przeczuwamy. O tym, co wiadome, opowiadamy; poznawane przedstawiamy; przeczuwane przepowiadamy. (...) Wszystko, w ogóle wszystko, także to, co z natury rzeczy zewnętrzne, musimy najpierw wewnętrznie przyswoić, zanim będziemy mogli przedstawić je zewnętrznie, czyli obiektywnie. Jeśli w samym piszącym historię nie obudzi się dawny czas, którego obraz chce przed nami wskrzesić, nigdy nie będzie mógł przedstawiać go prawdziwie, żywo, naocznie. Czym byłaby wszelka historia, gdyby jej nie spieszył z pomocą jakiś wewnętrzny *zmysł*?”⁹

Można się spierać o to, w jaki sposób postępuje Schelling jako myśliciel historii – że chciał nim być, jest oczywiste. Mówi jako hermeneuta i jako ktoś, kto zna problematyczność zarówno „historii” jak „filozofii dziejów”. Kilka empirycznych konstatacji niechże posłużą jako ilustracja tego, że w rozwoju dzieła Schellingańskiego w odniesieniu do historii i metod jej rozumienia oraz przedstawiania występują konstanty i nieciągłości; pozwala to zobaczyć zestawienie częstotliwości wyrazów w korpusie *Sämtliche Werke* obejmującym około 2.000.000 słów.

⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813, Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Hrsg. v. L. Knatz, H. J. Sandkühler und M. Schraven, Hamburg 1994. Por. też A. Lanfrancioni, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992 oraz tegoż *Die Weltalter lesen*, w: H. J. Sandkühler (ed.), *Weltalter*, wyd. cyt., ponadto S. Peetz, *Wytwórczość versus refleksywność*, w niniejszym tomie.

⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813* hrsg. v. M. Schröter. [*Schellings Werke. Münchener Jubiläumsdruck, Nachlaßband*]. München 1946, ss. 3 i 6.

Tomy Lata	I-III 1793-1800	IV-VI 1800-1804	VII-X 1806-1810	XI-XIV 1811-1854
I. Określenia przedmiotu				
<i>Historia</i> (Geschichte)	327	251	209	488
Historia filozofii	7	5	7	9
Hist. nauki	–	9	8	–
hist. sztuki	–	6	12	3
hist. religii	1	–	–	–
<i>historia</i>	39	–	–	–
historyczny/ <i>dziejowość</i> (Geschichtlichkeit)	6	3	100	402
przeszłość	11	35	72	198
przyszłość	5	28	35	125

Dla porównania:

Natura	2728	1275	1524	916
hist. Naturalna	19	9	11	12
naturalny/przyrodniczość	124	152	202	741
II. Określenia metodyczne				
Transcendentalny/filoz. transcendentalna	18	2	1	–
Krytyka/krytyczny	211	148	98	154
Konstrukcja/konstruować	136	210	13	12
Racjonalność/racjonalizm	3	34	109	177
Pozytywność/ywny	491	273	256	399
Empiria/yczny/empiryzm	453	402	132	125
Fakt/yczny	263	160	180	212
Indukcja/yjny	10	4	8	34
Dedukcja/yjny	100	41	13	28

Jako filozof historii Schelling jest tak zapoznany, że pośród około 950 tytułów literatury schellingiańskiej z lat 1953-1987 tylko 45 poświęcono filozofii historii, z górą dwukrotnie więcej jednak jego filozofii przyrody. Miał on, zapytywano, rzeczywistą historię na myśli, czy jednak tylko „transcendentalną historię Ja”?¹⁰ Czy chodziło mu może tylko o zrozumienie, że „świat zewnętrzny rozwiera się przed

¹⁰ F. W. J. Schelling, SW, t. X, s. 93.

nami po to, aby w nim odnajdować historię naszego ducha”¹¹. Co to znaczy, jeśli dla Schellinga „przyroda jest tylko zwierciadłem historii”?¹² Czy do filozofii historii wystarczy idea przyszłości, która wyobrażalna jest tylko w Bogu, ale – jeśli pominąć *System transcendentalnego idealizmu* – raczej nie jako przyszły obywatelsko-światowy ustrój prawny jednostek i państw?

2. Schelling i konflikt interpretacji

Wielu interpretatorów zgadza się co do tego, że w poglądach na filozofię historii Schelling cofa się poza Hegla. „Podczas gdy Hegel, broniąc tezy o możliwości rozumnego zapanowania nad historią, dopełnia pozytywnie niemiecki idealizm, w Schellingiańskim odwróceniu owej tezy napotykamy jego biegun negatywny. Ostatnia filozofia Schellinga przeciwstawia bowiem owemu potwierdzeniu boskiego rozumu, który ma być, tj. ludzkiej historii, samowyrzeczenie się rozumu ludzkiego, który podporządkowuje się rozumowi boskiemu”¹³.

Już jedna z pierwszych obszerniejszych prezentacji, którą opublikował uczeń Windelbanda, G. Mehlis, w 1906 r. na temat Schellingiańskiej filozofii historii w latach 1799-1804 oraz „ruchu historiozoficznego pod koniec XVIII stulecia”, wprowadziła nazbyt pospieszne interpretacje, które okazały się wielce żywotne. Filozofia historii Schellinga – powiada się – nie jest „produktem określonego okresu twórczości, ale problemem myślowego przeżycia, któremu brakuje ostatecznego rozwiązania. Problem filozofii historii nigdy też nie występuje w czystej postaci, ale zawsze obrasta obcymi wątkami, spleciony jak najintymniej zwłaszcza z problemem filozofii sztuki i filozofii religii”¹⁴. Brzemienne w skutki było przede wszystkim to nieporozumienie, że dające się u Schellinga stwierdzić „splątanie wszelkich obszarów wartości” (historii, sztuki, religii...) jest „charakterystyczne dla okresu rozkwitu epoki romantycznej, w której filozofia historii Schellinga znalazła swoisty wyraz”¹⁵. Problematyczna, bo zawierająca supozycję zwrotu przeciwko filozofii rozumu, jest również często spotykana figura interpretacyjna, że Schelling, dokonując „odwrotu ku metafizyce historii” brał wzgląd na „faktyczną

¹¹ Tamże, t. I, s. 383.

¹² Tamże, t. VI, s. 468n.

¹³ B. Bourgeois, *Geschichtsphilosophie*, wyd. cyt.

¹⁴ G. Mehlis, *Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799-1804*, gewürdigt vom Standpunkt der modernen geschichtsphilosophischen Problembildung, Heidelberg, (Diss) 1906, s. 1.

¹⁵ Tamże.

irracjonalność historii”¹⁶. Nawet jeszcze dziś niezajomość ważnych edycji zanotowanych wykładów Schellinga prowadzi do reprodukcji supozycji z lat czterdziestych, np. takich, że Schellingańskie odróżnienie filozofii negatywnej i pozytywnej należy datować na rok 1841 i że zapoczątkowuje ono przejście od filozofii racjonalnej do irracjonalizmu filozofii życia – stanowisko obecnie raczej kuriozalne¹⁷.

Jeszcze w 1993 r. W. G. Jacobs mógł przedstawić taki oto bilans. Filozofia historii należy „do tych fragmentów teoretycznych Schellinga, które nie mają dobrej prasy. Uważa się je często za idealistyczne a tym samym za spekulatywne i na koniec odrzuca. (...) Są one rozumiane w tym samym pejoratywnym sensie, w jakim uważa się filozofię przyrody za spekulację, sugerując, że rozmija się ona z rzeczywistą historią”¹⁸. Podobny w rezultacie sąd można znaleźć także u D. Jähniga. „U Schellinga (...) historia w jej konkretnym biegu (jeśli abstrahować od dwóch mniejszych, zresztą słusznie wysoko cenionych pism o historii sztuki i historii filozofii) nigdy nie stała się rzeczywistym tematem filozofii”¹⁹.

Po drugiej stronie w tym konflikcie interpretacji znajdują się wypowiedzi, które przypisują Schellingowi pierwszorzędne znaczenie dla myślenia historycznego. Już wczesny Schelling, wychodząc „ze swego transcendentalnego założenia (...) nie tylko poprowadził z powrotem do obiektywności, ale również do tego, co dzisiaj nazwalibyśmy dziejowością człowieka. (...) Historia jest pierwotnie i od początku jednym wielkim podstawowym problemem Schellinga”²⁰. W. Marx podobnie podkreśla, że „to Schelling był tym, kto w niemieckim idealizmie po raz pierwszy uczynił historię tematem filozofii transcendentalnej”²¹. Dokładniej określając jego miejsce jako myśliciela XIX w., H. Kunert otwiera szerszą perspektywę. „Zdobyta wiedza, że historia nie przebiega według planowanego schematu, staje się w poheglowskim XIX stuleciu doświadczeniem egzystencjalnym. Pytanie o genetyczny, historyczny i psychologiczny związek człowieka i natury stoi także na pierwszym planie rozważań Schellinga. Proces historyczny jest rozwojem od

¹⁶ H. Zeltner, *Das große Welttheater. Zu Schellings Geschichtsphilosophie*, w: A. M. Kocktanek (ed.), *Schelling-Studien. Festgabe für M. Schröter zum 85. Geburtstag*, München/Wien 1965, s. 119.

¹⁷ F. J. Wetz, *Friedrich W. J. Schelling zur Einführung*, 1996.

¹⁸ W. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 8.

¹⁹ D. Jähnig, *Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling*, „*Studia Philosophica*” 30/31, 1970/71, s. 127n.

²⁰ W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965, s. 57n.

²¹ W. Marx, *Grundbegriffe der Geschichtsauffassungen bei Schelling und Habermas*, „*Philosophische Jahrbücher*” 81, 1974, s. 51.

pierwszej mitycznej świadomości ludzi aż do uświadomienia sobie własnej historyczności”²².

Żłobienia w profilu filozofa, wygładzające się tylko za cenę ujednostrobnień, uwidoczniała przede wszystkim interpretacja, którą zawdzięczamy H. M. Baumgartnerowi. Pozwala ona „zrozumieć, że filozofia Schellinga od początku i jako w swej istocie filozofia absolutu jest zarazem filozofią historii. Trafne jest sformułowanie Baumgartnera „rozum w toku przejścia do historii”. Oznacza ono: „(1) Określenie tego, co Schelling w swoim rozwoju realizuje w tej lub innej formie: że oto myśl Schellinga stale wybiega w kierunku historii, «historia» jest zawsze wiodącą ideą filozoficznego rozwiązywania problemu; (2) interpretującą charakterystykę, która dotyczy filozofii Schellinga w całości, a w szczególności przypisuje jego myśleniu o samej historii swoisty status, a mianowicie formę «przejścia»; oraz (3) podstawę krytyki: to, do czego dążyła „prawdziwie historyczna filozofia, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa się nie powiodło – między rozumem i historią na koniec odnosi stąd mimochodem zwycięstwo rozum pojmowany dialektycznie. Stosownie do tego spektrum [pokazuje Baumgartner]: po pierwsze, że filozoficzna intencja Schellinga w tym znaczeniu wynika z fundamentalnego zainteresowania historią, że ta historia od początku funkcjonuje jako horyzont rozwiązywania problemów systematycznych; po drugie, że rozwój filozoficzny Schellinga dokonywał się zawsze pod wpływem specyficznych określeń stosunku historii i rozumu i daje się dokumentować właśnie na przykładzie wewnętrznej historiozoficznej reorientacji pojęcia «rozum»; a także (...) po trzecie, że również zarysowany na koniec stosunek rozumu i historii pozostaje ambiwalentny i problematyczny, wobec czego filozofia Schellinga utknęła w stanie przejścia, nie podejmując decydującego kroku”²³.

„Mówiąc zwięźle: rozum ujmuje siebie w swej istocie jako uzasadniany przez taką historię, nad którą nie włada, ponieważ ona wynika z pierwotnie wolnego ustanowienia Boga. Równocześnie jest on zdolny dawać ex post wykładnię tej historii za pomocą właściwych sobie pojęć i potwierdzać doświadczeniem, którego jako rozum ustanowiony w tym celu potrzebuje. W ten oto sposób rozum sam zyskuje przeszłość, ale tym samym i przyszłość w Bogu”²⁴.

²² H. Kuhnert, *Die Geschichtsphilosophie Schellings als Anthropologie*, Frankfurt/M. 1978, s. 42.

²³ H. M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, w: L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate, Voten und Protokolle der Internationalen Schelling-Tagung, Zürich 1979, Stuttgart 1981, s. 175n. W sprawie krytyki tego ujęcia por. też W. E. Ehrhard, *Die Absolutheit der Vernunft und der Geschichte*, tamże, s. 239; por. także J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte über die Zwiespaltigkeit in Schellings Denken*. Bonn. Diss. 1954.

²⁴ H. M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang*, wyd. cyt. s. 179.

3. „Filozofia historii nie jest możliwa”

Pytanie, czy należy uważać go za filozofa historii, Schelling sprowokował sam: nie znajdzie się u niego teorii historii zachowującej tę samą postać poprzez wszystkie fazy jego myślenia. Nie ponosi on jednak odpowiedzialności za błędne często rozumienie jego wypowiedzi na temat „historii”: Jego interpretatorzy postrzegali go niekiedy w zbyt blizim zbliżeniu do Kanta lub Hegla i z nimi porównywali. Niektóre wypowiedzi Schellinga, jak np. ta z 1795 r. z pisma *Vom Ich* [„O Ja”], to porównanie wydają się czynić zasadnym: „Trudno oprzeć się uniesieniu, kiedy myśli się wielką myśl, że podobnie jak wszystkie nauki, nie wyłączając nawet empirycznych, dążą coraz silniej ku punktowi spełnionej jedności, tak i sama ludzkość na koniec jako konstytutywne prawo realizuje zasadę jedności od początku stanowiącej jej regulatyw; że (...) także różne drogi i bezdroża, które rodzaj ludzki przebył do chwili obecnej, zbiegają się na koniec w jednym punkcie, w którym ludzkość skupi się znów i jako jedna pełna osoba będzie posłuszna temu samemu prawu wolności”²⁵.

Dwa lata później jednak Schelling okazuje się dziedzicem innej tradycji. Jego krytyczne refleksje nad przedmiotem filozofii historii pokazują wyraźnie, że on – inaczej niż oświecenie, niż Kant, czy nawet Hegel – powątpiewa w możliwość pojęciowego dostępu *filozofii* do tego, co dziejowe: „Filozofia historii nie jest możliwa”. Uzasadnienie: „Zatem: to, co *a priori* można wziąć w rachubę, co dzieje się zgodnie z prawami konieczności, nie jest przedmiotem historii, i odwrotnie, to, co jest przedmiotem historii, nie musi być *a priori* obliczalne”²⁶. W innym wariantcie: „To, co nie jest progresywne, nie jest przedmiotem historii. (...) Tam, gdzie jest mechanizm, nie ma historii, i odwrotnie, tam, gdzie jest historia, nie ma mechanizmu. (...) Skoro więc człowiek ma historię (*a posteriori*), to ma ją tylko dlatego, że nie ma żadnej (*a priori*); krótko, ponieważ ma swą historię nie jako współdaną, ale ją dopiero sam wytwarza”²⁷.

Jeśli więc «filozofia historii to tyle, co nauka historii *a priori*», to «filozofia historii nie jest możliwa. (...) Co należało udowodnić»²⁸. Nie jest to żadna przygodna opinia Schellinga, ale podstawowa idea, która nieco później znajdzie potwierdzenie w *Systemie idealizmu transcendentального* (1800): „...w ogóle nic,

²⁵ Schelling, SW I, s. 158n.; por. też *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. von H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings und H. Zeltner: I. Werke; II. Nachlaß; III. Briefe, IV. Nachschriften, Stuttgart 1976n, I, 2 s. 79n. Cyt. dalej jako AA.

²⁶ AA I, 4, s. 183-185; SW I, s. 466n.

²⁷ SW, s. 470n.

²⁸ AA I, 4, s. 187-190; SW I, s. 470-473.

co następuje zgodnie z określonym mechanizmem, czyli ma swoją teorię *a priori*, nie jest przedmiotem historii. Teoria i historia są sobie całkowicie przeciwstawne. Człowiek ma historię tylko dlatego, że tego, co czyni, nie da się za pomocą żadnej teorii z góry wyliczyć”²⁹. «Człowiek nie przynosi ze sobą swojej historii, on ją wytwarza»; ten topos znany już był dzięki refleksji historycznej, która nie kierowała się wskazaniem racjonalizmu, ale jego krytyką; utorował tę drogę neapolitańczyk Giovanni Battista Vico, wszedł na nią Herder³⁰ – nie jest to wprawdzie magistrala historii filozofii, ale jednak droga o dużym znaczeniu dla myślenia historycznego w Niemczech, np. dla Goethego, dla Marksa. Schelling nie wymienia nazwiska Vico, także w swoich wykładach *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, często natomiast wymienia je Herder. Topos, że ludzie mogą poznawać historię, ponieważ jest dziełem ludzkim, znajduje się w wersji z 1744 r. opublikowanych najpierw w 1725 r. *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni*: „Pośród gęstych mroków osłaniających najodleglejszą starożytność pojawia się jednak nigdy nie gasnące, wieczne światło prawdy, której w żadnym wypadku nie należy podawać w wątpliwość: że świat społeczny (*mondo civile*) został z całą pewnością stworzony przez ludzi. Dlatego też możemy i powinniśmy odnaleźć jego zasady w przemianach naszego własnego ludzkiego umyśłu. Każdy, kto zastanowi się nad tą sprawą, musi być zdumiony, że wszyscy filozofowie z taką uwagą badali świat natury, który może znać tylko Bóg, jego stwórca, zaniedbując natomiast badanie świata narodów, stworzonego przez ludzi, a więc dostępnego ludzkiej wiedzy”³¹.

Principi Vica są opowiedzianymi historiami, których chronologia rozpoczyna się od trzech epok, „jako zdaniem Egipcjan minęły w dziejach świata. Były to epoki bogów, bohaterów i ludzi”³². Schelling zrealizuje porównywalny zamysł w swej opowiadającej *Philosophie der Mythologie*³³. Podstawy zainteresowania mitem należy upatrywać w tym, że mitologie reprezentują „realną prehistorię”, „realny, obiektywny proces kształtowania się podmiotowości i tym samym podstaw historii. Ten status mitologii wynika ze statusu procesów historycznych, z którymi się one łączą. Proces dyferencji bowiem, „wykroczenie człowieka z dzieła boskiej kreacji (...) jest zarazem określanym jako krok człowieka ku własnej

²⁹ J. W. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 320.

³⁰ Por. SW XI, s. 229.

³¹ J. B. Vico, *Nauka nowa*, przełożył Jan Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, s. 138.

³² Tamże, s. 46.

³³ W sprawie języka „bliskiego mitowi” por. P. L. Oesterreich, *Filozofia dziejów i sztuka historyczna. O mitopoetyckim języku Weltalter*, w niniejszym tomie.

wolności, jako ustanowienie prawa jako *jego* prawa, a również jako oderwanie się od Boga”³⁴.

Wypowiedziane w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802) zalecenie, by unikać „tzw. uniwersalnych historii, które niczego nie uczą”, Schelling przyjął za własną zasadę, podobnie jak normę: „Prawdziwą historię uniwersalną należałoby napisać w stylu epickim, czyli w duchu, którego zaczątki znaleźć można u Herodota”. Wypada więc sięgnąć do „źródeł”, „kronik” i „historii partykularnych”³⁵. Jego odpowiedź w kwestii możliwości filozofii historii jest *historiozoficznie* wstrzemięźliwa, a to w interesie historii, której rzeczywistością jest *wolność*: „Doskonały świat historii sam byłby idealną naturą, państwem jako zewnętrznym organizmem osiągniętej pośród samej wolności harmonii konieczności i wolności. Historia, o ile ma za przedmiot przede wszystkim kształtowanie się tego związku, byłaby historią w ściślejszym sensie tego słowa”³⁶. W tymże sensie Schelling może obstawać przy swej tendencji do dziejowości, bez konieczności pretendowania do tytułu *filozofa* historii. W pierwszym wykładzie monachijskim z 1827 r. wywodzi on:

„Filozofia nie pozwoli spocząć temu, kto ją ujął dogłębnie, zanim nie wejrze również w głębiny przyrody i historii. Z kolei przyroda i historia odeśle go ponownie do filozofii. W przyrodzie wystąpiły fakty i zjawiska, których nie da się już wyjaśnić za pomocą zwyczajnych i przyjętych środków i które wyraźnie wymagają wyżej ustawionych pojęć. (...) Już nie spekulacja, ale sama przyroda zakłóca spokój z dawien dawna przekazywanych hipotez. (...) Nie mniej historia ludzkości przedstawia fakty, które dotychczas usiłowano przesłonić mgłą i jakby uczynić nierozpoznawalnymi. Wystarczy jednak przedstawić je w ich czystej nagości i bez jakichkolwiek osłon, aby przekonać się, że może im sprostać jedynie filozofia powracająca do swych najdalszych początków. Krótko mówiąc: Gdziekolwiek wzrok padnie w szerokim obszarze ludzkiego poznania i nauki, wszędzie postrzegamy oznaki przybliżania się owego punktu, który przewidywali natchnieni badacze wszystkich czasów, punktu, w którym odsłoni się wewnętrzna tożsamość wszystkich nauk, a człowiek na koniec zapanuje nad właściwym organizmem swoich umiejętności i swojej wiedzy”³⁷.

³⁴ S. Smid, *Folgen der Kritik des Geschichtskonzepts in der Hegelschen Rechtsphilosophie durch Schelling für die Staatsphilosophie. Historischer Fortschritt als Problem der Rechtsphilosophie*, „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie” 73 (1987), s. 354.

³⁵ SW V, s. 311.

³⁶ Tamże, s. 306n.

³⁷ SW IX, s. 362n.

4. Pojęcia, symbole i obrazy historii

4.1 „Jacy jesteśmy i do jakiego życia jesteśmy zrodzeni?”

„Mitologia łączy początek historii z pierwszym krokiem wiodącym z obszaru panowania instynktu w dziedzinę wolności, z utratą złotego wieku czy z grzechem pierworodnym, tzn. z pierwszym ujawnieniem się samowoli”³⁸. To programowe zdanie *Systemu transcendentального idealizmu* z 1800 roku można odczytać jako podsumowanie kompleksowej całości zainteresowań Schellinga historią: grzech pierworodny, mitologia, historia i wolność to hasła, pod którymi pisze on o historii. Zawsze też chodzi mu o to, „by wszędzie zarysował się kształt wolności”³⁹.

„*Quid sumus et quidnam victuri gignimur? Ordo quis datus?*” [Jacy jesteśmy i do jakiego życia jesteśmy zrodzeni? Jaki porządek jest dany?]⁴⁰. To motto, cytat z Persiusa Flaccusa *Saturae*, młody student z Tybingi czyni w 1792 r. pierwszym kluczem do swego myślenia. Tym, co interesuje go już w *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine*, czyli w jego pracy magisterskiej pisanej „celem uzyskania najwyższego stopnia w filozofii (*Próba krytycznej interpretacji filozoficznej najstarszego filozofemu Genesis III o prapoczątku ludzkiego zła*), jest „*communis naturae humanae observatio*” [obserwacja wspólnej natury ludzkiej], gdyż „*In hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt*” [W niej bowiem należy szukać ostatecznych podstaw historii ludzkości]⁴¹. Tak oto Schelling odkrył *swoją* problematykę⁴². Problem ludzkiej natury pozostaje bowiem jego problemem i - choć różnie rozwiązywany - trwale określa jego sposób myślenia.

„Dręczący niepokój (...) co do ludzkiego zła, który wpoila nam po większej części nasza kultura, może każdego, komu sprawy ludzkie leżą na sercu i budzą jego zatroskanie, zmuszać poważnie do namysłu. I wielki, i trudny to problem, w jaki sposób początek wyzwolonej w nas kultury, czyli rozumu, mógł stać się również początkiem ludzkiego zła i dlatego wówczas byliśmy tak nadzwyczajnie szczęśliwi, kiedy byliśmy tak jeszcze bardzo dalecy od wszelkiego użycia rozumu - a to znaczy w istocie: od najwyższej godności, jaką posiadamy”⁴³.

³⁸ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, wyd. cyt., s. 320.

³⁹ W. E. Ehrhardt, *Die Wirklichkeit der Freiheit*, w: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck. Philosophie der Neuzeit II, Göttingen 1976, s. 116.

⁴⁰ AA I, 1, s. 61; tamże tłum. S. 104; SW I, s. 2.

⁴¹ AA I, 1, s. 82; SW I, s. 21.

⁴² W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, s. 209.

⁴³ AA I, s. 140n. (tłum.)

To rozwiązanie problemu, które tutaj i jeszcze przez długie lata wydawało mu się możliwe do przyjęcia, z czasem budzi jego coraz większy sceptycyzm. Początkowo jednak stwierdza z emfazą [§ VII], „że jeśli można to wyrazić słowami, czasy znów powracają do niegdyś złotego wieku (...)” – jednakże „pod przywództwem i kierownictwem rozumu”⁴⁴. Także w 1798 r. w *Über Offenbarung und Volksunterricht* [O objawieniu i nauczaniu ludu] Schelling nie dokonuje tu żadnych skreśleń, choć kładzie akcent na „historię religii”, która dla niego „jest postępującym objawieniem, czyli symbolicznym przedstawieniem owych idei, jak w ogóle cała historia naszego rodzaju nie jest niczym innym, jak tylko postępującym rozwojem moralnego planu świata, co do którego musimy przyjąć, że jest predestynowany przez rozum (o ile jest on absolutny)”. Wszystko, co rzeczywiste, jest „tylko rozwojem absolutnego rozumu” i dlatego „musimy także w historii, a zwłaszcza w historii ludzkiego ducha, wszędzie znajdować ślad owego *absolutnego rozumu*, który z empirycznego (jedynie *praktycznego*) stanowiska wyda nam się *opatrznością*, co niejako z góry wszystko zarządziła tak, jak to odnajdujemy w rzeczywistości”⁴⁵.

„Śladów rozumu” będzie Schelling szukał na różnych drogach, z których kilka z jego późniejszej perspektywy okaże się ślepyimi uliczkami. W pierwszej fazie, aż po *System idealizmu transcendentального* z 1800 r., *natura* stanowi medium odkrywania; istotne jest to: nigdy nie chodzi o historię przyrody dla niej samej; odkrywać należy „historię naszego ducha”:

„Tym, co ogląda dusza, jest zawsze jej *własna, rozwijająca się natura*. Jej natura wszakże to nic innego jak ów często wskazywany spór, który ona przedstawia w poszczególnych obiektach. Tak więc swymi własnymi produktami wyznacza ona, niezauważalnie dla zwykłych oczu, wyraźnie i konkretnie dla filozofa, drogę, którą stopniowo dochodzi do samowiedzy. Zewnętrzny świat leży przed nami otworem, abyśmy w nim odnajdywali historię naszego ducha”⁴⁶.

Wielka, zarysowana w dysertacji magisterskiej tematyka nie popada w zapomnienie również wtedy, kiedy Schelling zajmuje się przede wszystkim filozofią przyrody. „Cała historia naszego rodzaju (...) rozpoczyna się od grzechu pierwotnego, tzn. wraz z pierwszym czynem samowoli, a kończy z nastaniem królestwa rozumu, tzn. gdy zniknie z ziemi samowola”⁴⁷. Już tutaj przeziiera również późniejszy pogląd tego Schellinga, który mówi o „dialektyce historycznej”⁴⁸. Pojawienie się w przyrodzie obdarowanego *duchem* człowieka oznacza nie tylko koniec

⁴⁴ Tamże, s. 147.

⁴⁵ AA I, 4, s. 255; SW I, s. 480n.

⁴⁶ AA I, 4, s. 110; SW I, s. 383.

⁴⁷ AA I, 4, s. 166; SW I, s. 439.

⁴⁸ SW XI, s. 9.

jej rozwoju, ale i początek „całkowicie innego i nowego, wynoszącego się ponad naturę i poza nią wykraczającego świata, świata *wiedzy, historii i rodzaju ludzkiego*”⁴⁹.

Upadek w grzech pierworodny nie jest dla Schellinga przedmiotem moralizującej krytyki. W stosunku do całej konstrukcji teorii historii i wolności spełnia on raczej funkcję *nieodzownego warunku*: „Schelling interpretuje upadek w grzech jako pierwszy akt wolności człowieka, akt, w którym i wraz z którym rodzi się rozum ludzki, samoświadomość”. Chce on rozumieć „mit o upadku w grzech pierworodny” jako apriorycznie konstruowalny początek „filozoficznej historii ludzkości. (...) By człowiek mógł swój rozum urzeczywistnić, musi uwolnić się od swej naturalnej określoności, przekraczając granicę wyznaczaną mu przez zmysłowość. Oderwanie się od przyrody jest zatem koniecznością wynikającą z natury człowieka”⁵⁰.

W *Ideen zu einer Philosophie der Natur* Schelling przedłożył w 1797 r. program, który trzy lata później miał urzeczywistnić w *Systemie idealizmu transcendentального*. „Czym dla filozofii *teoretycznej* jest *fizyka*, tym dla *praktycznej* jest historia, i tak oto z tych dwóch głównych części filozofii rozwijają się dwie główne gałęzie naszej wiedzy empirycznej”. Mam nadzieję, że jeśli opracuję *filozofię przyrody i filozofię człowieka*, obejmę całą filozofię *stosowaną*. Dzięki filozofii przyrody powinna zyskać naukowe podstawy nauka o przyrodzie, a dzięki filozofii człowieka – historia”⁵¹.

W *Systemie* Schelling wychodzi z dwóch przesłanek:

[1] „Mitologia łączy początek historii z pierwszym krokiem wiodącym z obszaru panowania instynktu w dziedzinę wolności, z utratą złotego wieku czy z dziedziną wolności, z utratą złotego wieku czy z grzechem pierworodnym, tzn. z pierwszym ujawnieniem się samowoli. W ideach filozofów natomiast historia kończy się państwem rozumu, tzn. złotym wiekiem prawa, w którym zniknie z ziemi wszelka samowola, człowiek zaś na mocy wolności wróci do tego samego punktu, w którym pierwotnie postawiła go natura i który wraz z nastaniem historii opuścił”⁵².

[2] Że to, co absolutnie pozbawione prawidłowości, czyli szereg zdarzeń zestawionych bez celu i zamierzenia w równie niewielkiej mierze jak to, co absolutnie prawidłowe, zasługuje na miano historii, i że tylko wolność w połączeniu

⁴⁹ SW XI, s. 400; por. też L. Knatz, *Schellings Welt in der Geschichte*, w: Sandkühler (ed.), *Weltalter*, wyd. cyt.

⁵⁰ A. Pieper, *Der Ursprung des Bösen. Schellings Versuch einer Rekonstruktion des transzendenten Anfangs von Geschichte*, w: *Philosophische Tradition im Dialog mit Gegenwart. Festschrift für H. A. Salmony*, hrsg. von A. Cesana und O. Rubitschon, Basel/Boston/Stuttgart 1985, s. 203.

⁵¹ SW II, s. 4.

⁵² F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, wyd. cyt., s. 320.

z prawidłowością, czyli stopniowe realizowanie, przez cały gatunek istot, jakiegoś nigdy całkowicie nie zagubionego ideału konstytuuje specyficzną istotę historii”⁵³. Filozofia powołana do tego, by dać wyjaśnienie historii, sama jest „historią samowiedzy, której różne epoki składają się sukcesywnie na ową jedną absolutną syntezę. (...) Zasada postępu jest w tej historii aktywność idealna jako nie dająca się ograniczyć. Zadanie filozofii teoretycznej: wyjaśnić idealność granicy, jest równoznaczne z zadaniem wyjaśnienia, w jaki sposób mogłaby zostać ograniczona również aktywność idealna, którą dotąd uważaliśmy za nieograniczoną”⁵⁴.

Nie mamy tu możliwości, aby bliżej przedstawić kroki uzasadniające. Droga, którą wybiera Schelling, prowadzi do wyniku, który wydaje się całkiem bliski Kantowskiemu, a jednak z jego *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* ma niewiele więcej wspólnego jak tylko cel polityczno-historyczny: „prawdziwym przedmiotem historii może być wyłącznie stopniowe powstawanie ogólnościowego ustroju, to on bowiem właśnie stanowi jedyną podstawę historii (...)” Wprawdzie również dla Schellinga w „pojęciu historii mieści się pojęcie nieskończonej *progresywności*”, ale nie chce on „wyciągać stąd bezpośredniego wniosku o nieskończonych możliwościach doskonalenia się człowieka”. Dodatkową trudność sprawia to, że „ci, którzy opowiadają się po jednej lub po drugiej stronie, są w najwyższym stopniu zakłopotani, gdy przychodzi do wskazania miary, jaką należałoby oceniać postępy. Podczas gdy jedni kierują uwagę na *moralne* postępy ludzkości, czego miarę oczywiście pragnęlibyśmy posiadać, innych interesuje postęp *w naukach i sztukach*”⁵⁵.

Już tutaj widać wyraźną różnicę w stosunku do myślenia oświeceniowego i do Kanta. Następujące konkluzje zaś dowodzą ostatecznie, że Schelling ma na myśli *inny podmiot innej historii*. „Przedmiotem rozważań nie jest tutaj wszakże działanie indywiduum, ale *całego rodzaju*. Ta druga sfera przedmiotowości, która ma się nam wyłonić, musi być zrealizowana tylko przez rodzaj ludzki, czyli w toku historii. Z obiektywnego punktu widzenia historia to nic innego jak szereg zdarzeń, który tylko subiektywnie jawi się jako szereg wolnych aktów. Przedmiotowością w historii jest więc, oczywiście, oglądanie, ale nie oglądanie indywiduálne, albowiem w historii działa nie indywiduum, lecz rodzaj ludzki”⁵⁶. Jacy więc jesteśmy i do jakiego życia jesteśmy zrodzeni, jeśli te zdania definiują pojęcie historii?

⁵³ Tamże, s. 321.

⁵⁴ Tamże, s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 323n.

⁵⁶ Tamże, s. 330.

4.2 Prehistoria, mitologia i objawienie historii Boga

Z perspektywy historiozoficznej nie ma większego sensu projektowanie linii załamania między „wczesnym” Schellingiem *Systemu*, „późniejszym” *Epok świata* i „późnym” *Filozofii objawienia*. Już Schelling z 1800 roku czerpie miarę periodyzacji historii z trzech okresów objawienia. „Podstawy takiego podziału dostarczają nam obydwie przeciwieństwa, los i opatrność, między którymi w środku znajduje się natura, stanowiąca przejście od jednego do drugiego”⁵⁷. W pierwszym okresie dominuje los jako ślepa siła; na ten okres przypada „zmierzch blasków i cudów świata antycznego”⁵⁸; w drugim to, co było losem, zmienia się w naturę i „jawne prawo natury, zmuszające wolność oraz najbardziej nieposkromioną samowolę do służenia *planowi natury* i w ten sposób stopniowo wprowadza w historię prawidłowość przynajmniej mechaniczną”⁵⁹. Jej manifestacją jest „ekspansja wielkiej republiki rzymskiej”⁶⁰. Jest to *ten* plan natury, który należy do wymagającego przewyciężenia stadium historii i „który w swym pełnym kształcie musi wprowadzić ogólne przymierze ludów i państwo uniwersalne”⁶¹. Z tej przesłanki wynika też, dlaczego Schelling uważa państwo i prawo za „drugą naturę”.

„Trzecim okresem w historii będzie ten, w którym to, co we wcześniejszych epokach występowało jako los lub natura, rozwinię się i przekształci w *opatrność*. Stanie się wtedy widoczne, że nawet to, co wydawało się być jedynie dziełem losu lub natury, było już początkiem opatrności, objawiającej się w niepełny jeszcze sposób. Kiedy rozpocznie się ten okres, tego powiedzieć nie umiemy. Ale gdy już nastąpi, wtedy i Bóg *będzie*”⁶².

Tak oto, po pierwsze, nadano filozofii historii jej właściwy podmiot i jej właściwy przedmiot; po drugie, wskazano na jej *otwartość*: nie ma *końca historii*, nie stanowi go również światowy uniwersalny ustrój prawny⁶³. W ten sposób Schelling opanowuje ostatecznie obszar, na którym zawodzi tradycyjna racjonalna metafizyka historii. Widać też jasno, że teoria historii, do jakiej zmierza, musi również zerwać z tradycyjnymi metodami spekulatywnej racjonalnej *konstrukcji* historycznej. Nigdy oczywiście nie dość podkreślenia, że dla Schellinga alternatywą nie jest bynajmniej „irracjonalizm”; racjonalne systemy „logiczne” pozostają dla niego nadal niezbywalnymi historycznymi i systematycznymi przesłankami pojmowania

⁵⁷ Tamże, s. 337.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże, s. 338.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, por. też SW V, s. 290.

⁶³ Por. SW XI 229n.; 551n.

rzeczywistości; „dopiero wtedy stają się błędne, kiedy wykluczają to, co pozytywne, i same się za nie podają”⁶⁴. W innym miejscu stwierdza podobnie: „Filozofii rzeczywistej historii nie można oprzeć o naukę rozumu, chociaż przyznaliśmy, że również filozofia historii ma swoją stronę negatywną”⁶⁵. Filozofia Schellinga rozwija własną formę racjonalności: staje się „historyczna” dokładnie w tym sensie, że w interesie przyszłości *wyjaśnia* przeszłość z perspektywy terażniejszości.

Prezentowana w *Systemie idealizmu transcendentnego* ważna idea *ustroju prawnego* była, „jeśli przyjrzeć się dokładnie (...) tylko prowizorycznym surogatem z braku innych nici przewodnich”⁶⁶; o tyle nie można mówić, że Schelling odchodzi od wcześniejszej perspektywy, kiedy, zaledwie dwa lata później w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, mówi o negatywnych aspektach ustroju i „nieskończonym mechanizmie”, w którym nie można napotkać nic bezwarunkowego”⁶⁷. „Rzeczywista” *wiedza*, rozumiana jako „sukcesywne objawianie wiedzy pierwotnej”⁶⁸, „odsłania do czegoś, co jest o wiele ważniejsze niż człowieczeństwo i prawo”⁶⁹. Dla Schellinga, który w 1804 r. w Würzburgu miał wykłady o systemie filozofii jako całości (*System der gesamten Philosophie*), „przyjazne ludziom idee przyszłego wieku złotego, wiecznego pokoju itd. (...) na ogół [straciły] swoje znaczenie. Złoty wiek nastałby sam z siebie, gdyby każdy przedstawił go w sobie; kto jednak go ma, nie potrzebuje go na zewnątrz siebie”⁷⁰. Jego koncepcja historii sięga głębiej: „Absolut jako podstawa bytu ma swój historyczny odpowiednik w stanie początkowym, który nie jest niewinnością Edenu, ale wyartykułowaną i bogatą strukturą, wyprzedzającą nawet historię cywilizacji”⁷¹.

Dlatego Schelling nie zaczyna historii, która go interesuje, wielkiej historii powszechnej, obejmującej „nie tylko rodzaj ludzki, ale i od początku samo dzieło stworzenia”⁷², dopiero od momentu znanego z przekazów pisemnych; rozszerza ją o ową „*prehistorię*” *wolności i dzięki niej możliwego objawienia*, którego manifestacjami są mity. Filozofii „zwraca się uwagę na to, że w swych zmaganiach z prehistorią podmiotowości musi poszukiwać jej śladów; nie wystarczy bowiem przedśledzić historię jedynie do granicy jej czasu «niehistorycznego», jak to czynił

⁶⁴ F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, wyd. cyt., s. 12.

⁶⁵ SW XI, s. 568.

⁶⁶ C. Cesa, *F. W. J. Schelling*, w: *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Hrsg. v. I. Fetscher und H. Münkler, Bd. 4, München/Zürich 1986, s. 514.

⁶⁷ SW V, s. 316.

⁶⁸ Tamże, s. 280.

⁶⁹ C. Cesa, *F. W. J. Schelling*, wyd. cyt., s. 514n.

⁷⁰ SW VI, s. 563n.

⁷¹ C. Cesa, *F. W. J. Schelling*, wyd. cyt., s. 514.

⁷² SW XIII, s. 197.

Hegel. Trzeba raczej podjąć badanie nieświadomych „wspomnień” o prehistorii, w której „budzi się podmiotowość. (...) Mitologie reprezentują realną prehistorię, *realny, obiektywny* proces prehistorycznego ukształtowania się podmiotowości i tym samym fundamentu historii”; dlatego mitologiczne obrazy stworzenia (i Boga) „są rysowane z perspektywy «grzechu pierworodnego»: „Bóg jest w nich «projektowany» przez refleksyjne podmioty jako odbłask utraconej przeszłości”⁷³.

Przy tym spojrzeniu na Schellinga wcześniejsze wypowiedzi z *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) nie są, jak się okazuje, niczym takim, co by należało „wybaczyć młodości”, ale drogowskazem. Na temat „pojęcia historii mitycznej” czytamy tutaj, że mityczna jest „ta historia, która zawiera sagi z czasu, w którym jeszcze żadnego zdarzenia nie zanotowano pisemnie, ale każde podawano dalej tylko drogą ustną”⁷⁴. Rodzi się tutaj nowe pojęcie „*prawdy historycznej*”: każda historia, „poprzez którą zostaje uzmysłowiona *jakaś* prawda, może przynajmniej z uwagi na najważniejsze okoliczności, być historią prawdziwą”⁷⁵. Prowadzi stąd prosta droga do wypowiedzi z *Systemu* z 1800 r.: Temu, co „filozof może przedstawić tylko podmiotowo, *sztuka* może nadać „powszechnie ważne uprzedmiotowienie”. W pełni rozwinięta filozofia, „w dzieciństwie nauki zrodzona i karmiona przez poezję” spłynie „na powrót w powszechny ocean poezji”⁷⁶. „Ogniwem pośredniczącym w tym powrocie nauki do poezji” jest mitologia: „Ale w jaki sposób mogłaby powstać nowa mitologia, która by nie była wynalazczym dziełem jednego poety, ale nowego rodzaju ludzkiego, stanowiącego jak gdyby jednego poe­te – oto właśnie problem, którego rozwiązania oczekiwać można jedynie od przyszłych losów świata i dalszego biegu historii”⁷⁷.

Nie sposób powątpiewać, że Schelling przejawia egzystencjalne i teoretyczne zainteresowanie powiązaniem filozofii i religii (*Philosophie und Religion*, 1804):

„Wielkim zamierzeniem uniwersum i jego historii jest właśnie pełne pojednanie i ponowne rozwiązanie w absolutności. Znaczenia filozofii, która zasadę upadku w grzech, najbardziej ogólnie, choćby nieświadomie, wypowiedzianą, czyni zasadą własną, nie sposób po poprzednim pomieszaniu idei z pojęciami skończoności w dogmatyzmie, ocenić wystarczająco wysoko”⁷⁸.

Byłoby jednak błędem za drugorzędny uważać motyw, rozpoznawalny także w koncepcjach „prehistorii” i „mitologii”. Dopiero dzięki ich rozszerzeniu w historii form symbolicznych, mitów, religii i sztuk *historia* zaczyna mówić i oto z rekon-

⁷³ S. Smid, patrz p. 34, s. 354.

⁷⁴ AA I, 1, s. 195n; SW I, s. 43n.

⁷⁵ AA I, 1, s. 230; SW I, s. 71.

⁷⁶ F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, wyd. cyt., s. 368.

⁷⁷ Tamże, s. 369.

⁷⁸ SW VI, s. 43.

strukcji procesu *wolności*, który rozpoczyna się z chwilą przeprowadzenia „bytu sprzed wszelkiego myślenia” w świat i rzeczywistość i dla którego nieodzowny jest upadek w grzech pierwotny, powstaje idea przyszłości. Wprawdzie Schelling uważa, że we wszystkich procesach historycznych panuje jedna zasada, ale występuje ona w najrozmaitszych postaciach, które mogą być uznawane za równorzędne, w tej mierze, w jakiej wyemancypowały się ze ślepej natury. (E. Cassirer w *Philosophie der symbolischen Formen* interesuje się tym właśnie Schellingiem.) W swym *Einleitung in die Philosophie* (1830) Schelling mówi ponownie o tym, „że ponad naturą wznosi się nowy drugi idealny świat, bogatszy w zmysły niż natura. W tym drugim świecie historia przyrody zostaje powtórzona przez ludzką świadomość; powraca zasada sukcesywnego przewycięzania w postaci spotęgowanej (historia w węższym sensie). Podobnie jak ta zasada w naturze jest prawdziwym Proteuszem, tak również w historii będzie się pokazywać pod różnymi postaciami, choć w sobie wciąż pozostaje ta sama. Sądzę, że tak oto odnalazłem w historii nic Ariadny”⁷⁹.

Praca zatytułowana *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi* prowadzi do „bezgruntu”, do tego, co niezgruntowane przed wszelką historią wolności. Historycznie teraz skonkretyzowane „realne i żywe” pojęcie wolności ma podstawę w ludzkiej „możliwości dobra i zła”⁸⁰. Ponieważ chodzi o „fakt” wolności⁸¹, „metoda stosowana przez Schellinga w rozprawie wolności (...) nie jest metodą transcendentálną. Nie pyta się już tutaj, jak w *Systemie idealizmu transcendentálnego* z 1800 r., o warunki możliwości i odpowiada redukującą rekonstrukcją rozumu siebie konstruującego. Schelling jest już teraz przekonany, że – jak stwierdza dobitnie w 1812 i 1814 roku – „Bóg chciał, byśmy również znali jego plan”⁸².

Jeszcze przed napisaniem rozprawy *O istocie ludzkiej wolności* Schelling opowiada się za tym, że na akt wolności, objawiający się w postaci zła grzechu pierwotnego, należy patrzeć „od bardziej pozytywnej strony”, ponieważ „ostatecznym zamierzeniem historii jest pojednanie po zerwaniu”⁸³.

Ten Schelling nie miał po swojej stronie konserwatywnej teologii swego czasu. Poza literą rzekomo „religijnej filozofii” należało odkrywać owego buntowniczego ducha, który w dziele publikowanym wypowiada się ostrożnie, ale tym bardziej

⁷⁹ F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*. Hrsg. von W. E. Ehrhardt. Stuttgart/Bad Cannstatt 1989 (= Schellingiana B. 1), s. 141n.

⁸⁰ SW VII, s. 352.

⁸¹ Tamże, s. 336.

⁸² W. Marx, *Das Wesen des Bösen und seine Rolle in der Geschichte in Schellings Freiheitssabhandlung*, w: L. Hasler, *Schelling*, wyd. cyt., s. 50.

⁸³ SW VI, s. 63.

bez osłonek w prywatnych filozoficznych szkicach do *Epok świata* (*Weltalter*), jak np. w *Dzienniku* z 1810 r. „Człowiek jest naturą *ustanawiającą* Boga – czyli natura w nim jest tym, co ustanawia Boga. Bóg zatem nie jest ustanowiony absolutnie (*schlechthin*), lecz historycznie”⁸⁴. W późniejszej, mniej gorszącej, raczej demontującej wersji brzmi to tak: „Zatem, skoro nie Bóg, to zgodnie z całkiem słuszną konkluzją, tylko człowiek mógł być tym, kto łamie jedność”⁸⁵. W zdaniu węża w Raju: Będziecie jako Bóg czy jak Bóg – stwierdza Schelling we wczesnej monachijskiej wersji *Filozofii objawienia* – zostało wypowiedziane owo „bycie jako Bóg” i zarazem „sposobność do przewrotu”. Faktu „zerwania” nie da się wprawdzie udowodnić apriorycznie; o tym fakcie, „pierwotnym fakcie historii” można jednak – w przeciwieństwie do „poruszającej się w obrębie mechanizmu” filozofii postępu – powiedzieć, że się on wydarzył”. W nim „człowiek stał się powodem nowego ciągu zdarzeń”⁸⁶.

Można czytać „historię” Schellinga jako *historię zbawienia*; historia wszakże jako sukcesywnie rozwijające się objawienie Boga⁸⁷ jest historią ludzi. W *Epokach świata* zaczyna się ona od „historii rozwojów praistoty”, od „czasu przedświatowego”⁸⁸. To, że mogła rozwinąć się „praistota”, że „bezgrund” mógł stać się podstawą i że istnieje „genealogia czasu”⁸⁹, dawało się wyeksplikować tylko w obrębie historii ludzkiej wolności. Jest to kontekst, w którym Schelling mógł wciąż podkreślać, że chrześcijaństwo jest „religią eminentnie historyczną” i że tam, „gdzie nie ma chrześcijaństwa, nie ma historii”. W odróżnieniu od koncepcji historycznej konieczności „historyczny system” Schellinga utrzymuje, „że wszystko polega na woli, wolności i rzeczywistym czynie”. Chrześcijaństwo jest „historycznym oglądem uniwersum, i tylko z takiej (historycznej = filozoficznej) perspektywy daje się pojąć”. Dlatego filozofia objawienia nie byłaby niczym innym, jak tylko najwyższym triumfem samej historycznej filozofii, a mianowicie jej ostatecznym rozwinięciem”⁹⁰.

Schelling nie pisał „systemu czasów”, zmierzając ku chrześcijaństwu, aby posługując się nim jako skalą porównawczą, dyskwalifikować historię „pogańską”. Kosmiczno-teogoniczna historia pozostawia mitom i religiom politeistycznym ich rangę *konstytutywnych przesłanek* religii monoteistycznych, a więc m.in. chrześci-

⁸⁴ F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe*, wyd. cyt., s. 43.

⁸⁵ SW XIII, s. 360.

⁸⁶ F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. v. W. E. Ehrhardt, Hamburg 1992, s. 223.

⁸⁷ SW, s. 57.

⁸⁸ F. W. J. Schelling, *Weltalter*, wyd. cyt., s. 10.

⁸⁹ Tamże, s. 75.

⁹⁰ F. W. J. Schelling, *Urfassung*, wyd. cyt., s. 5n.

jaństwa. Już w *Filozofii sztuki*, w okresie pobytu w Würzburgu, Schelling objaśnił swój sposób widzenia. „Istotną wszakże cechą chrześcijaństwa – mówił – jest baczność na objawienie ducha świata i niezapominanie, że w jego planach leżało uczynić przeszłością również *ten świat*, który stworzyła sobie nowoczesna mitologia”⁹¹. Chrześcijaństwo jest *zjawiskiem historycznym*; reprezentuje ono ideał *podmiotowości*; nie stanowi jednak ani początku, ani końca historii; w swych początkach jest ono „tylko pojedynczym przejawem *powszechnego* ducha, który wkrótce miał zapanować nad całym światem. Nie chrześcijaństwo stworzyło jednostronnie ducha ówczesnych stuleci; było ono najpierw tylko uzewnętrznieniem się tego powszechnego ducha”⁹². Historia, którą należy napisać i wyjaśnić, nie może zaczynać się od objawienia; ma raczej wyjaśnić podstawy tego, że historia objawienia stała się możliwa:

„Prawdziwy Bóg, Bóg w swej nadnaturalności, może więc objawić się tylko przełamując owo zaciemnienie, czyli ową zakrytość, w której on ustanawiany jest dla świadomości przez to, że w niej działają tylko oddzielone potencje (Będące tylko tym, co zewnętrzne, naturalne, egzoteryczne wobec Boga). Wynika więc stąd jasno, że w historii ludzkości nie można rozpocząć od razu od objawienia, jak czynią ci, którzy wszelką ludzką wiedzę i kulturę wywodzą z objawienia. Najpierw trzeba wyjaśnić zakrytość (*Verborgenheit*). Pierwotny człowiek nie znajduje się w takiej sytuacji, która koniecznie wymaga objawienia i czyni je możliwym. Jego świadomość stapia się z samym boskim bytem; musi on więc najpierw się wyobcować, jeśli ma nastąpić objawienie. Ta świadomość oderwana od Boga jako takiego, tzn. Boga *prawdziwego*, dana jest właśnie w mitologii. Mitologia lub raczej sama mitologicznie pobudzona świadomość jest zatem warunkiem możliwego objawienia”⁹³.

Mitologii, zdaniem Schellinga, nie można „wyjaśnić na podstawie przypadkowych, wyłącznie empirycznych, przesłanek, ani z przypadkowego zamieszania; nie wyrosła ona z nieporozumień”. Ma ona korzenie w owym „fakcie sprzed myślenia i niemyślenia” (*unvordenklich*), bez którego nie ma żadnej historii. Historia nie mogłaby być historią, gdyby człowiek nie wstrząsnął na nowo podstawami”⁹⁴.

Nie mamy do czynienia z przecenianiem własnego dzieła tj. historycznej filozofii, gdy Schelling w późnej *Filozofii objawienia*, przechodząc do wykładu o filozofii mitologii podkreśla, że dzięki tej teorii „mimowolnego i koniecznego procesu, w którym powstała mitologia, historia ludzkości uzyskała zupełnie nowy

⁹¹ F. W. J. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 114.

⁹² Tamże, s. 94.

⁹³ SW XIII, s. 187n.

⁹⁴ Schelling, *Urfassung*, wyd. cyt., s. 238.

fakt. Wypełnia on ową dotychczas całkiem pustą przestrzeń, której nie osiągała żadna historia, przestrzeń w najszerszym sensie czasu przedhistorycznego. Kiedy pada pytanie, czym w owym czasie, z którego nie doszła do nas żadna pewna wiadomość o zdarzeniu zewnętrznym, zajmuje się ludzkość, należy odpowiedzieć: ów cichy przedhistoryczny czas był wypełniony owymi ogromnymi wstrząśnieniami ludzkiego serca i świadomości, które wytworzyły wyobrażenia ludów o bogach lub im towarzyszyły”⁹⁵.

5. Empiria i teoria – wielki fakt świata

Refleksję filozoficzną Schellinga wyróżniała jasna świadomość, że badania nad *zasadami* należałoby – jak to już stwierdza on w 1799 r. w *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* – poprzedzać badaniami nad różnicą między spekulacją i empirią. To bowiem, czym „jest czysta empiria, nie jest nauka, i odwrotnie, to, co jest nauką, nie jest empirią. Nie zostało to powiedziane, aby jakoś degradować empirię, ale po to, aby przedstawić ją w jej prawdziwym i właściwym świetle. Czysta empiria, o jakikolwiek by jej przedmiot chodziło, jest historią (absolutnym przeciwieństwem teorii), i odwrotnie, tylko historia jest empirią. (...) Przeciwieństwo między empirią i nauką polega właśnie na tym, że empiria swój przedmiot w *bycie* traktuje jako coś gotowego i zrealizowanego, nauka natomiast rozważa przedmiot w procesie *stawania się* i jako coś, co ma być zrealizowane”⁹⁶.

Propädeutik der Philosophie (ok. 1804) podnosi *problem Hume’a*, mający znaczenie także dla empirii i teorii historii. Chodzi o problem *indukcji*: „Pokazano, że w tych samych warunkach, jak długo je obserwowano, następowało zawsze to samo. Ale nie jest to przecież żadna prawdziwa lub ścisła ogólność, lecz zakładana i obowiązująca tylko porównawczo. Stąd bowiem, że coś dotychczas zawsze obserwowano, „nie wynika, że i w przyszłości nie będzie wyjątku”⁹⁷.

Jeśli zechcemy sprawiedliwie ocenić „historyczną tendencję” Schellinga, będziemy musieli więcej uwagi poświęcić mu jako metodologowi. Nie inaczej niż Hume i Kant uważa on, że nauka w żaden sposób nie może obyć się bez doświadczenia, a z drugiej strony, że dane empirii bywają „naładowane teorią”. Jeśli na początku lat trzydziestych w pracy *Grundlegung der positiven Philosophie* wyjaśnia, że pozostaje ona w „najbardziej pokojowej i przyjaznej zgodzie z empiryzmem

⁹⁵ SW XIII, s. 380n.

⁹⁶ Tamże, s. 282n.

⁹⁷ SW VI, s. 75.

i że dopiero filozofia pozytywna oddaje mu sprawiedliwość⁹⁸, to teza ta, w porównaniu z pogardliwymi wypowiedziami np. Hegla o empiryzmie, nie jest bynajmniej sama przez się zrozumiała. Schelling broni „wyższego (...) pojęcia empiryzmu”:

„Jeśli bowiem najwyższa wartość, jaką bez wątpienia może osiągnąć filozofia, wedle powszechnej zgody nawet tych, co dotychczas myśleli inaczej, miałaby polegać na pojmowaniu świata jako wytworu wolnej woli, to wówczas filozofia z uwagi na tę główną sprawę byłaby lub stałaby się – właśnie realizując swój najwyższy cel – nauką empiryczną nie w sensie formalnym, lecz właśnie materialnym, bo samo to, co dla niej najwyższe, miałoby z natury rzeczy charakter empiryczny”⁹⁹.

Jaki sens ma wyrażenie „wyższy empiryzm”, okazuje się jasno, gdy Schelling podkreśla w odniesieniu do *swego* przedmiotu, że wnioskuje on „o istnieniu Boga, jak też o istnieniu innej osoby, zawsze tylko z empirycznych, doświadczeniowych śladów, znamion, odcisnięć lub charakterystycznych znaków” i uzasadnia „w ten sposób ów dobroczynny stosunek do Boga, który racjonalizm eliminuje”¹⁰⁰. „Filozofia negatywna” była „empiryzmem apriorycznym” ewentualnie „aprioryzmem empirii, ale właśnie dlatego nie była empiryzmem”; natomiast „filozofia pozytywna” jest „empirycznym aprioryzmem, czyli jest empiryzmem aprioryczności, o ile *per posterius* wskazuje *prius* jako istniejącego Boga. W odniesieniu do świata filozofia pozytywna jest nauką *a priori*, ale wywiedzioną z absolutnego *prius*; w odniesieniu do *Boga* jest nauką i poznaniem *a posteriori*. Doświadczenie, do którego dochodzi filozofia pozytywna, nie jest tylko jakimś określonym doświadczeniem, lecz całym doświadczeniem od początku do końca”¹⁰¹.

Problem, jaki Schelling stawia przed sobą w pracy *Grundlegung der positiven Philosophie*, a dokładniej: w *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1832/33), formułuje on w pytaniu: „W jakim to sposób empiryzm (...) wychodzi z doświadczenia? Doświadczenie jest przecież pojęciem ogromnie pojemnym i rozległym. Jeśli filozofia, aby dojść do pojęcia istoty najwyższej, ma wychodzić od doświadczenia w całym jego zakresie, to jakżeby mogła żywić nadzieję, że przebędzie taką drogę? Czy może powinna przyjąć za punkt wyjścia fakt świadomości? Tym samym od razu z góry wykluczałaby ze swych rozważań cały świat zewnętrzny”¹⁰². Swą odpowiedzią włącza się w szeroki w latach 1830-40 ruch „ku faktom”, nie płacąc jednak trybutu krytyce filozofii, jaką na całym froncie podjęły nauki. Nie powinno więc być zaskoczeniem, kiedy okaże się, iż jako teoretyk histo-

⁹⁸ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*. Münchener Vorlesung WS 1832/33 und SS 1983, hrsg. und kommentiert von H. Fuhrmans, I, Torino 1992, s. 248.

⁹⁹ SW X, s. 199.

¹⁰⁰ Tamże, s. 198.

¹⁰¹ SW XIII, s. 130.

¹⁰² Schelling, *Grundlegung*, wyd. cyt., s. 272.

rii znajduje się w dużej odległości od Hegla, a w pobliżu Droysena; Schelling epoki „nauk pozytywnych” żyje w czasie, w którym powstała *Historik* (1857) Droysena; mierzy się z podobnymi problemami teorii i metodologii. Droysen przeciwstawia się „obiegowym sądom o historii (...) Merytorycznie ma ona do czynienia nie tylko z tym, co tradycyjnie należy do zakresu historiografii; wszelkie bowiem stawianie się i byt rzeczy *ludzkich* ma w sobie moment, który ma charakter historyczny, a zatem naukowo przypada tylko historii, ten zaś moment jest w rzeczach ludzkich najważniejszy, jest z istoty ludzki”¹⁰³. To są „fakty”, które stają się dla Schellinga problemem w kontekście pytania o empirię, odpowiedzi zaś, jakich udzielają Schelling i Droysen, mogłyby siebie wzajemnie zastępować. Droysen pisze: „Zadaniem krytyki, gdyby rzeczywiście chciała szukać właściwych faktów, mogłoby być jedynie zstępowanie do aktów woli w ich bezpośrednim wyrazie. Ten zaś właściwy fakt zająłby w moralnym, tj. historycznym obszarze dokładnie to miejsce, jakie zajmuje nauka o komórce w tworcach organicznych”¹⁰⁴.

Zdaniem Schellinga, filozofia „nie może szukać punktu oparcia w jakimś fakcie, ale tylko w *wielkim fakcie świata*. Od innych nauk filozofia może się różnić tylko tym, że odnajduje *fakt świata*. Ale co tutaj jest faktem *właściwym*? Najwyraźniej nic, co zewnętrzne. (...) Prawdziwym faktem jest w ogóle zawsze coś wewnętrznego”¹⁰⁵. Przez ten „fakt” rozumie on, że „*genesis całej natury (...) polega na przewadze, którą stopniowo uzyskuje to, co podmiotowe, nad tym, co przedmiotowe, aż do punktu, w którym to, co przedmiotowe w ludzkiej świadomości samo staje się tym, co podmiotowe*”. Bo gdyby trzymano się jedynie tego, co faktyczne, trzeba byłoby „zauważyć, że ten proces został już jakoś zakończony i zamknięty wraz z przyrodą. Jeżeli ponad przyrodą wznosi się jak gdyby drugi świat, to jest to wydzwignięcie się już *przezwyjęzionej* w przyrodzie przedmiotowości. Powszechny proces *światowy* polega zatem na postępowaniu naprzód i ostatecznym *zwycięstwie tego, co podmiotowe, nad tym, co przedmiotowe*. Potrzebujemy jednak dla tego faktu wyrażenia, któremu przysługuje powszechna ważność; dla faktu, który by przedstawiła filozofia zaczynająca od początku, czyli bezzałożeniowa”¹⁰⁶.

„Oczyszczony empiryzm” może się odnosić do F. Bacona, którego bezmyślni, rękodzielni empirycy daremnie przywołują jako swego patrona... Prawdziwy empiryzm” nie wyklucza tego, co istnieje w przyrodzie, w wielkiej historii rodzaju

¹⁰³ J. G. Droysen, *Historik*. Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857). Grundriß der *Historik* in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882). Textausgabe von P. Leyh, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, s. 104; por. w sprawie krytyki późnego Schellinga, tamże, s. 52.

¹⁰⁴ Tamże, s. 114.

¹⁰⁵ Schelling, *Grundlegung*, wyd. cyt., s. 272.

¹⁰⁶ Tamże, s. 275.

ludzkiego i jego rozwoju, podobnie jak prawdziwy racjonalizm obejmuje zarówno całą naturę, jak i wielkie fakty historii¹⁰⁷.

We wszystkich swoich refleksjach na temat *metody historycznej* Schelling w zasadzie trzymał się swego wczesnego rozróżnienia „rozmaitych stanowisk, w których można by podejmować refleksję o historii”: „Stanowiskiem najwyższym (...) jest religijne, czyli takie, z którego całą historię pojmuje się jako dzieło opatrności. To zaś, że tego stanowiska nie można przyjąć jako obowiązującego w historii, wynika stąd, że nie różni się ono istotnie od filozoficznego. Rzecz zrozumiała, że nie neguję tym samym ani religijnej, ani filozoficznej konstrukcji historii, jednakże tamta należy do teologii, a ta do filozofii i od historii jako takiej jest z konieczności odmienna.

Stanowiskiem przeciwstawnym wobec absolutu jest stanowisko empiryczne, które też na dwa aspekty. Po pierwsze, aspekt czystego oglądania i badania rzeczy zaszłych, co jest sprawą badacza dziejów, reprezentuje on jednak tylko jedną stronę historyka jako takiego. Po drugie, aspekt łączenia materiału empirycznego według tożsamości ustalonej przez intelekt, czyli – ponieważ sama ta tożsamość nie może tkwić w danych okolicznościach samych w sobie i dla siebie, jako że z empirycznego punktu widzenia wydają się one raczej przypadkowe i nieharmonijne, według przyporządkowania celowi narzucanemu przez podmiot, i o tyle będącemu celem dydaktycznym albo politycznym. Takie podejście do historii, z zupełnie określonym, a nie ogólnym zamiarem, jest tym, co w znaczeniu nadanym przez starożytnych, nazywa się podejściem pragmatycznym. (...)

Również prawdziwa historia polega na syntezie tego, co dane i rzeczywiste, z tym, co idealne. Nie może jej jednak dokonywać filozofia, ponieważ ona raczej znosi rzeczywistość i jest całkowicie idealna, historia natomiast powinna całkowicie tkwić w rzeczywistości i zarazem mieć jednak charakter idealny. Nie jest to możliwe nigdzie oprócz sztuki, która pozwala na pełną rzeczywistość, tak jak scena dopuszcza realne zdarzenia czyli historie, ale przedstawia je w pełni i jedności, dzięki czemu stają się wyrazem najwyższych idei. Sztuka jest więc tą dziedziną, dzięki której historia, będąc nauką o tym, co rzeczywiste jako takie, jest zarazem wyniesiona ponad nie w wyższy obszar ideału, na jakim opiera się nauka; trzecim i absolutnym stanowiskiem historii jest zatem stanowisko sztuki historycznej”¹⁰⁸.

Z języka niemieckiego przełożyła
Krystyna Krzemieniowa

¹⁰⁷ SW XIII, s. 111n.

¹⁰⁸ SW V, s. 307-310.

Literatura

H. M. Baumgartner, *Vernunft im Übergang zu Geschichte. Bemerkungen zur Entwicklung von Schellings Philosophie als Geschichtsphilosophie*, w: Hasler L. (ed.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, Stuttgart 1981, s. 175-192.

P. C. Hayner, *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*. Leiden 1969.

W. G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

L. Knatz, *Schellings Welt der Geschichte*, w: H. J. Sandkühler (ed.), *Weltalter – Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*. Hamburg 1996, s. 310-318). [Dialektik 1996/2].