

ALDO LANFRANCONI

### LEKTURA *WELTALTER*

Na krótko przed śmiercią Hegel przededagował pierwszy tom *Nauki logiki* i przygotował nowe wydanie dzieła. W przedmowie z 7 listopada 1831 r. – poświęconej bez reszty problemom związanym z przedstawieniem i opracowaniem owej nauki – czyni na koniec następującą uwagę:

„Kiedy już mowa o Platońskim sposobie przedstawienia, można autorowi, który w czasach nowożytnych pracuje nad wzniesieniem od nowa samoistnego gmachu nauki filozoficznej, przypomnieć to, co opowiadano o Platonie, a mianowicie, że siedem razy przerabiał swoje księgi o państwie. Przypomnienie tego, porównanie – o ile przypomnienie to wydaje się je w sobie zawierać – powinno być raczej skłonić mnie do życzenia, abym dla dzieła, którego zadaniem – jako należącego do nowoczesnego świata – było opracowanie głębszej zasady, trudniejszego tematu i szerszego w swym zasięgu materiału, miał tyle wolnego czasu, by móc je przerobić siedemdziesiąt siedem razy. Tak jednak, jak sprawy teraz stoją, musiał autor, porównujący swe dzieło z wielkością zadania, zadowolić się tym, czym mogło się ono stać w warunkach zewnętrznej konieczności, nieuniknionego rozproszenia spowodowanego mnogością i wielostronnością zainteresowań chwili, co więcej, w warunkach zwątpienia, czy hałaśliwy wrzask dnia bieżącego i odurzająca gadatliwość wyobraźni – zbyt późnej, by chciała skoncentrować się na tym dziele – pozostawiają jeszcze jakieś możliwości współuczestniczenia w beznamiętnej ciszy tylko myślącego poznania”<sup>1</sup>.

Schelling, jak wiadomo, w przeciwieństwie do Hegla, znalazł „wolne chwile”, by jedno ze swych głównych dzieł filozoficznych przerobić nie tylko raz, ale więcej

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. Adam Landmann, PWN, Warszawa 1967, t. I, s. 29-30.

nawet niż siedem razy. Nie znamy dokładnej liczby wersji *Weltalter* (*Epoki świata*). Zapewne też nie będzie już można jej określić; nadal też wśród interpretatorów będą się utrzymywać odmienne opinie nawet na temat podstawowej idei, założeń i realizacji dzieła. Bezsporne jest oczywiście – teraz abstrahując od (w szczegółach zresztą równie niepewnego) dosłownego brzmienia niniejszych (częściowych) wersji – że lektura i interpretacja *Weltalter* faktycznie nie dotyczy *żadnego dzieła*. Nie istnieje ani opublikowany, pochodzący od Schellinga zapis tego tytułu, ani wersja przez niego autoryzowana. Wątpliwe jest nawet, który właściwie z istniejących tekstów należy podporządkować tytułowi *Epoki świata*. Pod uwagę można tu brać niemal każdy filozoficzny tekst, który Schelling napisał po roku 1810, całe bowiem jego późne dzieło, a zwłaszcza pośmiertnie opublikowane wykłady z *Filozofii mitologii* i *Filozofii objawienia* rodziły się i powstawały w ramach projektu *Weltalter*. Nie sposób w tych okolicznościach mówić o jednym „dziele” pod tytułem *Weltalter*. Zaś tekstem, który wymaga interpretacji, staje się przede wszystkim brak tekstu uznanego za podstawowy. Jak wobec tego „odczytywać” sam ten brak, jak go rozumieć lub interpretować? Sądzę, że należy jak najdłużej powstrzymać się od rozstrzygnięcia tej kwestii, a w każdym razie nie orzekać nazbyt pośpiesznie o „niepowodzeniu”. Wprawdzie opinia, iż skończyło się fiaskiem, wskazuje na brak tej wersji dzieła, którą by można było uznać za podstawę, zarazem jednak interpretuje ten stan rzeczy jako niepowodzenie. A wtedy zrozumiała wydaje się chęć wyjaśniania tego niepowodzenia np. „nieprzewycięzalnymi trudnościami” bądź „porażką” Schellinga. Dlaczego jednak również w tym przypadku „głębsza zasada”, „trudny przedmiot” i „znaczny zakres materiału wymagającego opracowania” nie miałyby być powodami tego, że doszło tutaj, przy pracy nad *Weltalter*, do ponawiania prób, do sekwencji ujęć, której być może z zasady nie można zamknąć? W tej pozornie niemal nie zmienionej perspektywie interpretacyjnej zarysowuje się możliwość, że tym, co kryje się w niezgłębionym dla nas braku wiążącego tekstu, mogłoby być zadośćuczynienie wymogom przedmiotu, jego treściom i sposobowi prezentacji – a nie porażka. Odwrotnie też, można by mówić o porażce dzieła również wtedy, kiedy – jak nadmieniał Hegel w odniesieniu do swojej *Logiki* – opracowanie i prezentacja nie czyni zadość swemu przedmiotowi. Wyobraźmy sobie jednak, co by to było, gdyby Hegel zechciał przerobić dzieło po raz siedemdziesiąty siódmy.

Jakiegokolwiek by też „znaczenie” przypisać faktowi, że brakuje wiążącej wersji *Weltalter*, powinniśmy przede wszystkim uwolnić pytanie o ten fakt od nawarstwień, którymi z czasem obrosło. Oznacza on w każdym razie, że zarówno pozyskanie czytelnego tekstu, jak rekonstrukcja zawartego w różnych ujęciach i częściowo publikowanych fragmentach projektu *Weltalter*, zależą tyleż od z góry podjętych rozstrzygnięć interpretacyjnych, co wszystkie owe próby zrozumienia zależą od materiału opracowywanego zgodnie z intencją tych uprzednich rozstrzy-

gnięć. Ponieważ lektura *Weltalter* poniekąd *stwarza sobie dopiero* swój tekst, jest rzeczą nieodzowną, by ta lektura z góry dysponowała możliwie szerokim, ale nie nieokreślonym lub dowolnym polem gry dla możliwości interpretacyjnych. Przy wskazywanym nakładaniu się lektury tekstu i produkcji tekstu zachodzi więc niebezpieczeństwo, że materiał, który należy skupiać wokół ośrodka jego własnych znaczeń, pozostanie faktycznie rozproszony, a nawet zniszczony. Następujące wyjaśnienia, stanowiące próbę możliwie wyraźnego oznaczenia poszczególnych punktów tego pola, mają zarysować jego kontur i wskazać do niego dostęp.

### 1. „Księga moich myśli”

Kiedy Schelling w 1827 roku po raz pierwszy przedstawił swój wielokrotnie od 1811 roku zapowiadany projekt książki *Weltalter* (w zmodyfikowanej postaci) jako publiczny wykład, pożegnał swoich słuchaczy słowami: „Otworzyłem przed Wami, z wyjątkiem niewielu stron, księgę moich myśli... Pragnę, aby nie podawano sobie dalej poszczególnych wyrwanych zdań, bo sens i znaczenie zyskują one dopiero w związku z całością. To nie sztuka wychwytywać poszczególne tony; tym, czego trzeba poszukiwać, jest melodia całości... Niejedno może być osłuchane i przebrzmiałe. Zdarza się często, że melodia wydaje się nam niezrozumiała i że zaczynamy ją rozumieć dopiero, gdy przysłuchamy się poszczególnym tonom; podobnie wiele z moich słów nabierze jasności później i melodia sama się Wam ułoży”<sup>2</sup>.

Zachowajmy to przed oczami: *Weltalter* Schellinga nie leżą przed nami jako książka. Samemu Schellingowi chodzi jednak wyraźnie o „Księgę jego myśli”, o melodię całego jego myślenia. „Tym, czego trzeba poszukiwać, jest melodia całości”. Samo to sformułowanie pozwala już rozpoznać odległe brzmienie Schellingiańskiego myślenia. Myślenie Schellinga bowiem wydaje się nieustannie skierowane na to, by z poszczególnych tonów niejako wydobyć melodię, tzn. ten *sens*, który nie jest niczym innym, jak tylko spójną całością, czyli sumą pozornie niespójnej różnorodności – czy to w obrębie tzw. „filozofii przyrody”, gdzie Schelling poszukuje np. „centralnego zjawiska, w którym wszystkie owe funkcje materii, magnetyzm, elektryczność itd. zbiegają się w taki sposób, że *poszczególne* [funkcja] jest nierozróżnialna”<sup>3</sup>, czy to w obrębie tzw. późnej filozofii, gdzie Schelling

---

<sup>2</sup> S. Peetz (Hrsg.), *F. W. J. Schelling, System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Frankfurt/M. 1990.

<sup>3</sup> W. G. Jacobs (Hrsg.), *F. W. J. Schelling, Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, Stuttgart 1988, s. 73, przypis 37.

np. próbuje wydobyć znaczenie mitologii z dokumentów mitologicznych, czyniąc to również w ten sposób, że różne momenty znaczeniowe (postacie mitologiczne, terminologiczne i etymologiczne konteksty sytuacyjne itp.) pozostają przy tym nierozróżnialne w całościowej konstelacji jednego znaczenia. Schelling stara się to znaczenie stale pokazywać i ożywiać poprzez zgodności. W kontekstach dla nas bardzo od siebie odbiegających Schelling demonstruje, że wszystko, jeśli tylko wnikać dostatecznie głęboko, ma „prawdziwy” punkt ośrodkowy, znaczenie samo na siebie wskazujące i siebie rozwijające poprzez zgodności, harmonię lub melodię: „Jeśli dotknęliśmy prawdziwej głębi, to powstaje nam ta mnogość, która nas początkowo peszy i zdumiewa; dowód, że utrafiiliśmy «w prawdziwy punkt ośrodkowy»”<sup>4</sup>.

Tytułem *Weltalter* opatruje Schelling – mając na względzie odnalezienie prawdziwego ośrodka własnych, ale zmierzających w różne strony dążeń – próbę uprzytomnienia sobie melodii własnego myślenia, przypomnienia jej sobie, czyli napisania *księgi* tych myśli w dialogu z sobą i myślami – wytworami własnego myślenia. Z pewnością nie jest to przypadek, że Schelling we *Wprowadzeniu* (tylko nieznacznie zmienionym w poszczególnych tzw. pierwotnych ujęciach *Weltalter*) czyni tematem wewnętrzny dialog z samym sobą oraz nieodzowne wtedy odejście od siebie samego jako *tajemnicę filozofa* i utożsamia je z pozyskiwaniem „wiedzy” filozoficznej poprzez przypomnienie. Schelling przypomina przy tym – w języku, w którym wiele nie tylko się zapowiada, ale również pobrzmiwa echem – w jaki sposób „boski Platon pojmuje naukę, która według niego polega na aktywnym przypomnieniu, jak gdybyśmy z pojedynczych (...) tonów usiłovali znów złożyć całą melodię. (...) Podobnie ma się rzecz z poszukiwaniem naukowym, i właśnie sztuka wewnętrznej rozmowy ze sobą jest tajemnicą filozofa, podczas gdy zewnętrzna, nosząca nazwę dialektyki, jest tylko naśladowaniem, tam zaś, gdzie stała się wyłącznie formą, jest pustym pozorem i cieniem”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> S. Peetz, art. cyt. w przypisie 2, s. 206. Próba rekonstruowania melodii całości na podstawie poszczególnych tonów, jest czymś zasadniczo innym niż próba podania *prawidłowości* (czyli w języku metafizyki: wiecznych prawd), której podlegają zjawiska. Dla owej próby konstytutywna jest wiara, że same „zjawiska” są *sposobami* przejawiania się *prezentującej się* w nich całości o określonej strukturze. Nie ustanowiono tu więc żadnej zasadniczej różnicy między kontyngentnymi wydarzeniami i koniecznymi ew. uniwersalnymi prawami; samym zjawiskom (z uwagi na to, co się w nich przejawia) sponuje się ogólność i uniwersalność. Roszczenie o prawdę w myśleniu Schellinga w wymiarze ogólnym jak też szczegółowym, np. argumentacyjny status rozważań etymologicznych w obrębie jego tzw. „późnej filozofii, pozostaje w bezpośredniej zależności od tej przesłanki.

<sup>5</sup> M. Schröter (Hrsg.), F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813 (Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck. Nachlaßband)*, München 1946, s. 207.

## 2. „Tej księdze dałem tytuł *Weltalter*”

Centralnym punktem, pozwalającym odnosić się do siebie przy segregowaniu materiału, jest *słowo*, które pojawia się w tytule *Weltalter* ew. *System der Weltalter*<sup>6</sup>. Schelling powtarzał to słowo i o ile wiem, zawsze je zaraz objaśniał, a mianowicie jako niemiecką wersję greckiego wyrażenia *χρονουσ αιουιουσ*. Tym samym nawiązywał do wyrażenia występującego często w *Listach* apostoła Pawła<sup>7</sup>. Niejasne jest jednak, jakim dodatkowym źródłem zawdzięcza bogactwo znaczeniowe, jakie Schelling przypisuje temu wyrażeniu. W słowie *Weltalter* nie tylko zawęzła się rozgałęziona tradycja hermeneutyczna<sup>8</sup>, zagęszcza się w nim również wielowarstwowa i wieloznaczna tematyka przedsięwzięcia, jakim są *Weltalter*.

W notatce Schellinga z 1813 r. czytamy: „Dałem tej księdze tytuł *Weltalter*. Także *System części albo czasów objawienia Boga* (...); dlaczego? Czego szukała od dawna filozofia? Nauka zatem = historia. Cfr. Kol. II, 3”<sup>9</sup>. Ta krótka i nie przeznaczona do druku notatka jest niezwykle pouczająca. Ujawnia ona, że poza wysuniętym na plan pierwszy utożsamieniem „wiedzy” (*Wissenschaft*) i „historii” za pośrednictwem platonizującej koncepcji *anamnesis* (filozoficzna *episteme* jest „aktywnym przypomnieniem”, o tyle więc odnosi się do przeszłości i dlatego nie jest niczym innym jak tylko historią) już wtedy kryło się inne utożsamienie, na które Schelling wskazuje wyrażeniem „*Weltalter*”, eksplikuje je jednak jasno dopiero w późniejszych wykładach z *Filozofii objawienia*. „Wiedza” filozoficzna jest także, w ostatecznym rachunku, „historią” dlatego, że poszukiwana treść wiedzy jest tożsama z Chrystusem jako „objawieniem Boga”. Chrystus jest, jak powiada się w *Liście do Kolosan* (2.3), na który wskazuje Schelling, „poznaniem tajemnicy Boga; w nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy istnieją jako *ukryte*”. Filozofia jako zgłębianie owej tajemnicy i odkrywanie tych skarbów jest zatem z konieczności historią, ale nie historią w zwyczajnym sensie. Owa treść wiedzy nie jest dla Schellinga bynajmniej treścią historyczną, ale „ponadhistoryczną”. W polu widzenia pozostaje nie człowiek Jezus, ale Chrystus jako „Syn Boga” ewentualnie

<sup>6</sup> Ponieważ kwestia zamienności tytułów *Weltalter* (jak zatytułowany jest projekt książkowy Schellinga, zapoczątkowany w 1810 r.) oraz *System der Weltalter* (jak zatytułowany jest po raz pierwszy wygłoszony w 1827 r. projekt wykładów) wiąże się nierozdzielnie z kwestią oddzielenia „średniego” od „późnego” Schellinga, ten zaś podział jako komunał badań nad Schellingiem rzadko podlega krytycznej rewizji, owe tytuły uchodzą na ogół za niezamienne. Jasne jest jednak, że dla samego Schellinga były zamienne.

<sup>7</sup> Por. List do Rzymian 16,25; Drugi List do Tymoteusza 1,9; List do Tytusa 1,2.

<sup>8</sup> Por. W. Wieland, *Aion*, w: J. Ritter (Hg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, s. 117-119.

<sup>9</sup> Patrz: F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und der Weltalter*. Hrsg. von L. Knatz, H. J. Sandkühler und M. Schraven. Hamburg 1994, s. 145.

jako Boska Trójca i samoobjawienie Boga *poprzez* „Syna” w systemie „różnych części, czyli czasów”. Tożsamość „wiedzy” (*Wissenschaft*) i „historii” polega więc ostatecznie na tym, że wiedza filozoficzna jako odkrywanie skarbu wiedzy i poznania *poprzez* „Syna” jest i powinna być historią wyższych, ponadhistorycznych dziejów samoobjawienia Boga w częściach, czyli czasach.

W wykładach z *Filozofii objawienia* ten związek, tak wcześniej zapowiadany przez Schellinga, znalazł szerokie rozwinięcie. W gruncie rzeczy więc tzw. „objawienie Boga” „to nic innego jak chrześcijaństwo. (...) Właściwą treścią chrześcijaństwa jest jednakże wyłącznie *Osoba* Chrystusa”. Należy wszakże pojmować ją nie jako osobę historyczną, ale ponadhistoryczną: „Kto nie wie nic o *ponadhistorycznej* historii, nie znajduje obszaru, w którym mógłby umieścić taką osobę jak Chrystus”<sup>10</sup>. Chrystus, treść, czyli to, czego filozofia poszukiwała od zarania, stanowi prawdziwe centrum tego obszaru znaczeniowego, a tym samym nie jest „niczym innym jak tylko wyższą historią, która sięga wstecz aż do początku rzeczy i aż do ich końca”. Krótko mówiąc: „Filozofia objawienia nie ma żadnej innej intencji, jak tylko wyjaśnić tę wyższą historię”<sup>11</sup>. Dokładnie tego samego, czy raczej: *opowiedzieć* tę wyższą historię, wysnuwając ją z wewnętrznej sztuki rozmawiania, czyli prawdziwej dialektyki, pragnie już także projekt księgi *Weltalter*.

Nie należy przeoczyć przy tym zwłaszcza dwóch punktów: *Po pierwsze*, ta historia jest w istocie „wyższą historią”; a po drugie, na względzie – wbrew wszystkiemu – ma Schelling tę historię wyłącznie jako filozoficzną „wiedzę” (*Wissen*) ewentualnie wiedzę (*Wissenschaft*) samej filozofii.

Rozważania na temat okresów „samoobjawienia Boga” można znaleźć u Schellinga również gdzie indziej, np. w *Systemie idealizmu transcendentального* z 1800 r. Zarys takiej koncepcji łączy się tam z wyraźną wskazówką, że tym samym został sformułowany zarazem „jedynie prawdziwy” pogląd na historię. W tej samej pracy wskazuje się również na to, że owe okresy nie są bynajmniej „czasami”, a nawet, że nie ma czegoś takiego, jak różnorodne czasy<sup>12</sup>. Wszystko to wyraźnie przemawia za tezą, że *Weltalter* – dla których fundamentalne i strategiczne znaczenie ma koncepcja różnorodnych „czasów” – nie należy czytać jako również (filozoficznej) teorii historii, ale wyłącznie jako „wyższą historię”. Jedynie w niej Schelling doszukuje się także owego skarbu wiedzy ewentualnie tego, czego z dawien dawna poszukuje filozofia. Ten właśnie przedmiot poszukiwań nazwał na koniec „filozofią pozytywną”; początkowo jednak przeciwstawiał jako „filozofię

<sup>10</sup> SW XIV, s. 35. Skrót SW oznacza F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856/1861; cyfra rzymska wskazuje tom.

<sup>11</sup> SW XIV, s. 30.

<sup>12</sup> F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1979, s. 337 i 232.

historyczną” filozofii niehistorycznej ewentualnie „tylko logicznej”. To przeciwstawienie, które widomie zmierza do zdystansowania własnej filozofii do systemu Hegłowskiego, ponownie odróżnia jednak „filozofię historyczną” (*geschichtliche Philosophie*) od „historii” interpretowanej jako *filozofia historii*. Schelling podkreślał, że przez „filozofię historyczną” nie należy rozumieć tego, „co się zwykle nazywać filozofią historii”<sup>13</sup>. Zaś w *Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses* [Przegląd mojej przyszłej spuścizny rękopiśmiennej] na temat „zamierzanego dzieła: *Weltalter*” mówi z naciskiem, że ono „nie miało być, jak wielu sądzi, dziełem historyczno-filozoficznym, ale odnosiło się do  $\chi\rho\nu\nu\omicron\upsilon\sigma$   $\alpha\iota\omicron\nu\iota\omicron\upsilon\sigma$ ”<sup>14</sup> – inaczej mówiąc: do owego specyficznego dla Schellinga stopienia lub harmonizacji idei Trójcy, wyobrażenia o samoobjawieniu Boga „według czasów”, czyli „epok świata” i wreszcie interpretacji tego samoobjawienia jako medium, jedyne go i prawdziwego celu filozofii.

### 3. „Boska ekonomia”

Wedle późnej Schellingiańskiej koncepcji Trójcy należy wyobrazić sobie trzy boskie osoby „jako sukcesywnych władców trzech różnych czasów, a mianowicie czasów wielkich, czyli epok świata, *chronon aionion*: 1) czas wyłącznej władzy Ojca, 2) czas obecnego stworzenia, kiedy to wszelki byt zostaje przekazany Synowi – władza Syna nad bytem jest więc też władzą wyłączną, 3) czas, w którym nie będzie już żadnego czasu, czyli tylko wieczność. Te trzy czasy można – w opozycji do tego, co na ogół nazywa się czasem i co samo jest tylko ogniwem w tym wielkim następstwie czasów, tj. ogniwem prawdziwego, absolutnego czasu – w opozycji zatem do tego tylko doczesnego czasu (...) można nazwać *wiecznymi*. To bowiem, co się zazwyczaj mówi, że czas nie wyprowadza poza świat, albo że jest on tylko formą naszej zmysłowości bądź czegoś podobnego, nie pozwala niczego pojąć (...) z boskiej ekonomii, jaką przedstawia objawienie. (...) Dla nas owa sukcesja ma tutaj ten szerszy i ogólny sens, że wszystko, to znaczy całe stworzenie (...) wychodząc od Ojca – poprzez Syna – wnika w Ducha”<sup>15</sup>.

Ta wyższa historia stworzenia w trzech wiecznych czasach, czyli epokach świata ma swoje prawdziwe centrum w Chrystusie jako „Synu Boga”, a dokładniej w jednym (i wiecznym) *czynnie* stworzenia i samoobjawienia Boga. Ten czyn

<sup>13</sup> SW XIII, s. 139, przypis.

<sup>14</sup> H. Fuhrmans (Hrsg.), *Schellings Verfügung über seinen literarischen Nachlaß* (Dokumente zur Schellingforschung IV). W: „Kant-Studien” 51, s. 14.

<sup>15</sup> SW XIV, s. 71-73.

uznaje Schelling za *fakt*, który refleksja filozoficzna mogłaby rozpoznać oraz odsłonić jego znaczenie jedynie *post factum*. Ów fakt zatem jako „wieczna przeszłość” wyprzedza „filozoficzne przypomnienie” (*Erinnerung*). Zarazem jest ona jego treścią, tym, co ma być przypomniane, w jego trudzie przypomnienia. Samo przypomnienie jest jednak pojmowane jako przypomnienie „aktywne”, tj. na koniec samo interpretowane jako wyraz i moment owego „czynu”. To samo stanowi temat pierwszej księgi *Weltalter*. Książkowy projekt *Weltalter* przewidywał pierwotnie trzy księgi: *Przeszłość*, *Teraźniejszość*, *Przyszłość*. Jednakże istnieją niemal ukończone wersje.

Tematem jest tam samoobjawienie jednej „boskiej woli”. Tę „boską wolę” Schelling uważa, jak powiedział w innym miejscu, za „tajemnicę *kat' exochen*, zaś objawienie w sensie najwyższym, o którym mówimy wyłącznie, jest objawieniem tej woli. (...) Póki wola pozostaje wolą i nie przerodziła się w czyn, póty pozostaje tajemnicą, ale czyn jest jego manifestacją, dzięki niemu przestaje ona więc stanowić tajemnicę i może być nie tylko po prostu rozpoznawana, ale i pojmowana dzięki namysłowi i kojarzeniu”<sup>16</sup>. Rozpoznawana i pojmowana, wydaje się ona Schellingowi formalnie i treściowo czymś, co nazywa *universio*; a mianowicie pod względem formalnym ma to być odwrócenie jedności i wskutek tego rozdzielenie, a pod względem treściowym uniwersum, czyli stworzenie. Czyn rozdzielenia jako akt stworzenia otwiera ponadto czas: Jako rozdzielenie odłącza on wieczność od wieczności, których tożsamość i różnica tworzą system „wiecznych czasów”, „prawdziwy czas”. Akt rozdzielenia, zasada prawdziwego czasu, nie przypada *na* czas, ale otwiera jednak wieczność *przed* nim i wieczność *po* nim; obydwie zaś „czasy” można analogicznie różnicować na dalsze momenty.

Pierwotne ujęcia *Weltalter*, czyli dwie wersje drukowane z 1811 i 1813 r. rozwijają szczegółowo te momenty. Czynią to w niejako podwójnej buchalterii, a mianowicie najpierw w formie narracji, a potem w *dialektycznych objaśnieniach* tejże narracji. W odróżnieniu od późniejszych wykładów Schellinga narracja jest zorientowana na wzory teozoficzne: Schelling próbuje więc tam, jak to potem sam nazwał (lub raczej jak ironizował) „przepisać na czysto przede wszystkim Jakoba Böhme’go z zawilej koncepcji jego poglądów”<sup>17</sup>. Narracja zachowuje więc z tym wzorem; objaśnienia dialektyczne wydestylowują filozoficzną i po części formalną zawartość owej narracji, opowiadanej zatem już za wzorem.

Jeżeli ograniczymy się do dialektycznych wstawek, to we wczesnych tekstach *Weltalter* napotkamy terminologię, znaną nam dobrze z pism Schellinga, należących do tzw. „systemu tożsamości”: Pierwszy moment to „absolutna jedność

<sup>16</sup> SW XIV, s. 10n.

<sup>17</sup> SW XIV, s. 124.

podmiotu i przedmiotu”<sup>18</sup>; drugi moment to „przeciwieństwo i to przeciwieństwo absolutne”<sup>19</sup>, trzeci moment to jedność jedności i przeciwieństwa, początkowo interpretowana jako „indyferencja”<sup>20</sup> jedności i przeciwieństwa. W indyferencji jedność i przeciwieństwo są „zniesione”, czyli „zapośredniczone”; dlatego sama indyferencja jest nie tylko „najpełniejszą jednością”<sup>21</sup>, ale zarazem dyferencją, jednakże dyferencją, która sama jeszcze nie weszła w dyferencję wobec jedności. Jest to ten czynnik bądź, w kategoriach czasu, „ten moment, porównywalny tylko (...) ze świadomością”<sup>22</sup>, w której podmiot sam jest dla siebie przedmiotem, a przedmiot nie jest niczym innym jak tylko podmiotem. Ta konstelacja podmiotu i przedmiotu pozostaje jednak dwuznaczna, będąc zarówno jednością jak też niejednością bądź nie tylko jednością (jedności i przeciwieństwa), ale również ich „sprzecznością”<sup>23</sup>. Wszystkie te aspekty pojawiają się w języku narracji jako momenty pewnej następczości, w której różne „wole” „praistoty” z początkowo „indyferentnego” przebywania ze sobą sukcesywnie wikłają się w spór i „sprzeczność”. Rozwój tych momentów wygląda więc jak opowieść o procesie, interpretowanym w rzeczy samej jako proces, w którym owa praistota dochodzi do świadomości samej siebie. Do takiej świadomości dochodzi w toku owego procesu, ale nie dochodzi również do decyzji. Każda „wola” praistoty bowiem chce czegoś innego; nie mogą niczego zgodnie postanowić.

Dlatego czyn, samoobjawienie jednej „boskiej woli” jest czymś niezrozumiałym dla narracji, czymś, co może ona jedynie przytoczyć jako fakt, *jako* fakt jednak uczynić zrozumiałym dzięki swoim środkom także terminologicznym. Jeśli z kolei ograniczymy się do dialektycznych objaśnień w pierwszej drukowanej wersji *Weltalter*, czyn występuje tam jako „akt samopodwojenia”<sup>24</sup>: pod względem formalnym również ta interpretacja jest dwuznaczna. Daje ona dwojaką możliwość: (1) z racji *podwojenia* obydwie przeciwstawne zasady „indyferencji”, jedność i przeciwieństwo, niejako obok siebie, wchodzą w przeciwieństwo – ale to właśnie rozwiązuje ich „sprzeczność”; (2) z drugiej strony podwojenie jest *samopodwojeniem*: w różnicy (dyferencji) pozostaje tożsamość, ewentualnie poprzez różnicę ma się ujawnić początkowo ukryta jedność ich obydwu. Akt samopodwojenia występuje w ten sposób jako początek procesu ponownego samowytworzenia (*Selbstwiederherstellung*) absolutnej jedności w absolutnym przeci-

<sup>18</sup> Schröter, art. cyt. w przypisie 5, s. 15n.

<sup>19</sup> Tamże, s. 20.

<sup>20</sup> Tamże, s. 26.

<sup>21</sup> Tamże, s. 29.

<sup>22</sup> Tamże, s. 29n.

<sup>23</sup> Tamże, s. 34.

<sup>24</sup> Tamże, s. 68.

wieństwie oraz *poprzez* nie. W języku narracji: Bóg spłodził „Syna”; oddzielił się jako „Ojciec” od siebie samego jako „Syna”. „Wewnętrzna jedność ich obydwu, «Duch święty» objawi się w toku procesu, w wyższej historii, jako jedność. Tą jednością, w której jedność i przeciwieństwo początkowo tylko „zewnątrznie nie są (...) jednym”, jest trzecia osoba Boga, „która wprawdzie w osobie Ojca, ponieważ w sobie był on już jednością jedności i przeciwieństwa, musiała być już pod osłoną obecna i która rzeczywiście rozwinięta zostanie dopiero za przyczyną Syna, który właśnie z tego względu musiał przewyciężyć indyferencję Ojca, rozdzielić pierwszą jedność jeszcze osłaniającą przeciwieństwo(...); zarazem jasne jest, że tylko w tej Trójcy Osób może objawić się najwyższa jedność istoty”<sup>25</sup>.

#### 4. „Boska ekonomia” *Weltalter*

Czyn, akt samopodwojenia, jest w istniejących tekstach *Weltalter* tematem rozważanym jeszcze w wielu innych wariantach interpretacyjnych. Nie mogę tutaj zająć się nimi bliżej. Była już o tym mowa, że jest on również ujmowany jako akt stworzenia, czyli biblijnie jako *καταβολη του κοσμου*. W tym kontekście Schelling interpretuje go nie tylko jako *universio*, ale – objaśniając to, co mieści się w tym pojęciu – również i przede wszystkim jako „boską ekonomię”. Sedno tej wykładni polega na tym, że samoobjawienie Boga staje się w ten sposób możliwe do interpretacji jako jego samoskrywanie. W samoobjawieniu Boga jako jedności jedności i przeciwieństwa skrywa on mianowicie swoją jedność i czyni się jawnym jedynie w różnicy czyli przeciwieństwie. Właśnie dlatego akt rozdzielania, jako że „jest wydobyciem na zewnątrz wielości i wprowadzeniem do wewnątrz jedności, jest nazywany również *universio* (...), przy czym jednak *On sam* nie staje się w sobie inny, nawet jeśli się maskuje i wydaje się innym, i w rezultacie tej boskiej sztuki symulacji, czyli ironii przedstawia przeciwieństwo tego, czego właściwie chce (...)”<sup>26</sup>. „Ci, którzy najgłębiej wniknęli w tajemnicę boskich dróg, zawsze twierdzili, że Bóg czyni wszystko *κατα τινα οικονομιαν*, tzn. według pewnej symulacji, że najczęściej przedkłada przeciwieństwo tego, czego właściwie chce. Nikt nie pomyślał o tym, aby odnieść to do wyjaśnienia samego świata. Także istnienie świata różnego od Boga (...) polega na boskiej sztuce symulacji, która z pozoru potwierdza, co naprawdę zamierza zanegować, i odwrotnie, z pozoru

<sup>25</sup> Tamże, s. 67.

<sup>26</sup> SW XIII, s. 304n.

neguje, co zamierza potwierdzić. (...) Bóg jest, jak mówi samo Pismo, Bogiem osobliwym”<sup>27</sup>.

Napomknęliśmy już również o drugim wariantcie wykładni: Różne „wole”, które na koniec – faktycznie poprzez wcielenie w mitologiczne bóstwa – usamodzielniają się jako trzy boskie osoby, przedstawiają również „genealogię czasu”, tzn. następstwo demiurgicznych zasad, które każdorazowo są władcami jakiegoś czasu. Prawdziwy czas, system wiecznych czasów, czyli epok świata, ukazuje więc w tej perspektywie interpretacyjnej zarazem swoją genezę, zaś współdziałanie owych zasad jawi się jako „genealogia”, której wynikiem jest czas prawdziwy, system epok świata.

Na zakończenie rozpatrzmy nieco szerszej dalszy wariant interpretacyjny. „Wole”, których pokojowa zgoda ginie wkrótce w dzikiej zwadzie, w „sprzeczności”, walczą tym samym o samoświadomość Boga. Ich ścieranie się służy rozwinięciu i sublimacji (*Ausdifferenzierung*) tej samoświadomości. W odniesieniu do tej samoświadomości Schelling interpretuje czyn, samoobjawienie boskiej woli jako *wypowiedź* (*Aussprechen*) tejże samoświadomości: „Syn”, to, co samopodwojeniu pozostawiono do dyspozycji, w tej perspektywie nie jest „niczym innym jak słowem, poprzez które [wnętrze, samoświadomość Boga] wypowiada się, uwalnia i rozwija”<sup>28</sup>. Akt stworzenia jest wypowiedzią<sup>29</sup>. Uprzytomnijmy sobie wszakże, iż dla Schellinga zadaniem filozoficznym jest „aktywne” przypomnienie, którego jako takiego nie sposób oddzielić od „czynu”, na którym się ono skupia. Interpretowany jako „wypowiedź” akt ten nie daje się ani w o wiele mniej, ani o wiele bardziej wyraźnie oddzielić od wypowiedzi, w której jest ona wypowiedana, ewentualnie *wypowiada samą siebie*. Konsekwencją tej interpretacji jest wniosek, że wiedza, która ma być udostępniona w „aktywnym przypomnieniu”, także istnieje tylko w tym przypomnieniu i na nim polega; ta wiedza *jest* „wyłącznie w stałym, nigdy nie ustającym wytwarzaniu, w związku z tym nigdy nie może stać się martwym stanem posiadania. Jest to wewnętrznie-powtarzający i naśladowy proces owego wielkiego procesu wszelkiego życia od jego pierwszego cichego początku aż po współczesność, a nawet aż po najbardziej odległą przyszłość”<sup>30</sup>.

Widać zatem, że w samych tekstach *Weltalter* rozwija się perspektywa interpretacyjna, która niejako „pojmuje” również pracę nad kształtem *Weltalter*. Wiedza filozoficzna, czyli system, który ma się wypowiedzieć w dziele *Weltalter*, jest interpretowany jako system, o którym można oto powiedzieć, że ten „sy-

<sup>27</sup> SW XII, s. 91n.

<sup>28</sup> Schröter, art. cyt. w przypisie 5, s. 57.

<sup>29</sup> W. E. Ehrhardt (Hrsg.), F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie* (= Schellingiana Bd. 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, s. 119.

<sup>30</sup> Schröter, art. cyt. w przypisie 5, s. 102.

stem jest zapewne rzeczywisty, ale niemożliwy do przedstawienia – mianowicie, na zewnątrz, tak, by każdy mógł go wziąć i sobie przyswoić jak każdą inną wiedzę”<sup>31</sup>. On *istnieje* jedynie w wypowiedaniu bądź w wytwarzaniu. Kwestia, dla czego Schelling *nie* nadał „księdze swoich myśli” zewnętrznego kształtu dzieła, wydaje się znajdować odpowiedź w samych tych tekstach. Jakkolwiek moglibyśmy interpretować również tę odpowiedź<sup>32</sup>, towarzyszyła ona niewątpliwie opracowaniu i przedstawieniu systemu Schellinga; mogła też sama „pracować” w tym procesie kształtowania (*Ausarbeitung*).

Opinii, że *Weltalter* są dowodem porażki, udziela zatem odpowiedzi już pierwsza drukowana ich postać – za którą ciągnął się, jak mówiliśmy, długi, trudny do ogarnięcia szereg opracowań i kolejnych założeń prezentacji, ustawiczne wypowiedanie siebie – z puentą (nie pozbawioną patosu), której trudno nie dosłyszeć: „Ten, kto ukształtował dzieło, jakie leżało w jego duszy, od pierwszego zamkniętego zarodka po pełną postać (...), ten ma prawo oceniać. Ludzie bez duchowego doświadczenia nie mogą tu niczego osądzać”<sup>33</sup>.

Z języka niemieckiego przełożyła  
*Krzyszyna Krzemieniowa*

---

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Moja własna próba: A. Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der «Weltalter» Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1992, s. 115n.

<sup>33</sup> Schröter, art. cyt. w przypisie 5, s. 102.