

KAZUKO YAMAGUCHI

## NAJWCZEŚNIEJSZE STUDIUM SCHELLINGA O PLATONIE

### 1. Punkt wyjścia: nowoczesne Ja

W najwcześniejszym manuskrypcie Schellinga związanym ze studiami nad Platonem: *Vorstellungsarten der alten Welt uber verschiedene Gegenstande, gesammelt aus Homer, Plato u. a.*<sup>1</sup> zauważamy przede wszystkim, że Schelling kładzie nacisk na pojęcie „uniesienia” (*Begeisterung*)<sup>2</sup>. Zaczyna od rozważań nad uniesieniem u poety, aby przejść do uniesień rozumu ludzkiego. „Ta siła jednostki, niepojęta dla przeciętnego człowieka, nie przejawia się tylko w sztuce poetyckiej – przejawia się w każdym dziele ludzkiego rozumu...” (s. 6)<sup>3</sup>. Platon uważa, zdaniem Schellinga, boskie zrządzenie (*theia moira*) albo boską siłę (*theia dynamis*) za najważniejszy element nie tylko poezji, ale także myślenia filozoficznego. Schelling bowiem cytuje obok wypowiedzi, według których wszyscy dobrzy poeci mogli śpiewać pięknie wiersze tylko w porywie entuzjazmu (ss. 4, 9), także te, według których Sokrates szuka „boskiej inspiracji” i boskiego przewodnictwa (ss. 7 i 12) i może być porównywany do proroka (*Fileb* 28b; s. 12). Platon nazywa poetę kimś, przez kogo przemawiają bogowie (*hermeneus ton theon*) (s. 5), a filozofa tłumaczem Boga (*hermenea ton theon*) (s. 12), ponieważ źródłem twórczej aktywności obydwu jest „boskie działanie”.

---

<sup>1</sup> Korzystałam z manuskryptu w transkrypcji K. Grotscha (*Schelling-Forschungsstelle der F U Berlin*) i transkrypcji M. Franza (*Schellings Tubingen Platon-Studien*, Göttingen 1996, s. 283-318).

<sup>2</sup> M. Franz, *Schellings Tubingen Platon-Studien*, Göttingen 1996, s. 195n; R. Bubner, *Innovation des Idealismus*, Göttingen 1995, s. 17n.

<sup>3</sup> Cytat z *Vorstellungsarten der alten Welt...* zaczerpnięty z transkrypcji K. Grotscha, z uwzględnieniem strony rozprawy.

Obydwa rodzaje uniesienia są do siebie podobne w tym, że dla „zwykłego człowieka są siłą niepojętą” i nie można ich wytłumaczyć inaczej niż tylko „siłą boską”, *hermaion*, lub „geniuszem”. Wyprowadzanie stąd wniosku o pokrewieństwie poezji i filozofii byłoby jednak działaniem nazbyt pospiesznym<sup>4</sup>. Różnicę między nimi pozwala rozpoznać definicja wieszczka (*mantis*) i proroka. Na początku analizowanych tu notat, nawiązując do cytatu z *Timajosa*, Schelling zapisuje: „Zdaniem Platona, prorocy, poeci i wieszczkowie różnią się”. Ta uwaga, figurująca na początku tekstu, świadczy o tym, że wskazywana różnica jest dla Schellinga ważna.

Przejmując definicję wieszczka (*mantis*) od Bardilego, Schelling upatruje różnice między wieszczem i prorokiem w tym, że wypowiedzi wieszczka mają charakter pierwotny i wymagają wyjaśnienia przez proroka (s. 2), choć w drugim akapicie nie jest to już tak wyraźne. W związku z definicją proroka mówi Schelling bowiem dalej, że u Platona prorok to rzecznik bogów, *interpretes divinum* (s. 12). Krótko mówiąc, różnica między nimi polega na tym, że *mantis* nawiedzony przez bóstwo wypowiada boskie słowa; własny rozum jest mu przy tym niepotrzebny; prorok zaś, aby wyjaśnić słowa bóstwa, musi mieć ludzki rozum. Mówiąc o rapsodach i poetach, Schelling podkreśla, że nie śpiewają siłą sztuki, ale entuzjazmu, że to entuzjazm zatem stanowi „świętą zagadkę” wymagającą wyjaśnienia (s. 3). Schelling sytuuje rapsoda i poetę w pobliżu wieszczka (por. s. 3, przypis 2) i myli rapsoda z wieszczkiem w drugim akapicie. Pokrewieństwo wieszczka i poety ujawnia się również w tym, że *mantis* wymaga wyjaśnienia, a poeta „rozwiązania zagadki”, mimo że swoisty charakter poezji polega na jej nieprzekładalności (s. 10, przypis 2; s. 11).

Produkcja poety, który jest kongenialny z wieszczkiem, pozostaje jako „cudowne działanie” nieświadoma (s. 5), podczas gdy filozof zostaje porównany z prorokiem jako „interpretatorem niejasnych wieszczych wypowiedzi”, który budzi się z boskiego opętania, aby je tłumaczyć (s. 12n.). Według Schellinga, Platon ciągle wyjaśnia antytezę między *theia dynamis* i *techne*. Ta antyteza odpowiada różnicy między *mantis* i prorokiem i dalej – różnicy między poetą i filozofem. Schelling zwraca uwagę na różnicę między filozofem i poetą, podkreślając antytezę boskiego zrządzenia i sztuki.

Co zatem znaczy to zainteresowanie Schellinga kwestią uniesienia filozofa i proroka? Co się tyczy uniesienia, czyli entuzjazmu poety i wieszczka, to prob-

<sup>4</sup> R. Bubner, a.a.O. Wykład *Platon in Schellings Philosophie*, wygłoszony podczas konferencji organizowanej przez Międzynarodowe Towarzystwo Schellingańskie w Mediolanie (1995). Bubner upatruje w tym stosunku filozofii do entuzjazmu świadectwo powinowactwa filozofii i poezji, widzi odniesienie do „najstarszego programu systemu”.

lem pozostaje poza aferą rozumu i prawdy<sup>5</sup>. Pytanie o uniesienia filozofa natomiast zahacza już o poznanie prawdy i jego strukturę. „Stała antyteza między *theia dynamis, theia moira i techne*” (s. 5) u Platona, którą Schelling buduje w związku z pojęciem geniusza (s. 6), zmienia się następnie w antytezę między wiedzą dostępną rozumowi ludzkiemu i wiedzą dla niego niedostępną, czyli w pytanie o granice i zdolność podejmującego refleksję i obiektywizującego rozumu. Inaczej mówiąc, pytanie o uniesienie filozofa sugeruje, że zainteresowanie Schellinga Platonem dotyczy spraw teoriopoznawczych i że za pytaniem o uniesienie poety kryje się pytanie o zasadę wiedzy<sup>6</sup>. Wiemy, że główny problem Kanta w pierwszej *Krytyce* jest pytaniem o możliwości i granice ludzkiego intelektu, zaś młody Schelling był pod silnym wpływem Kanta. Ale kiedy Schelling filtruje to inspirowane przez Kanta teoriopoznawcze pytanie przez wykładnię entuzjazmu u Platona, otwiera się przed nim droga do innej filozofii, dla której autonomiczne Ja, fundament nowszej filozofii poczynając od Kartezjusza, a także dla kantowsko-fichteauskiej filozofii transcendentnej, nie może być pewnym instrumentem wiedzy i prawdy<sup>7</sup>.

Schellingiańska interpretacja Platona i przytoczenia z niego pokazują nam jasno, że tylko boskie zrządzenie umożliwia człowiekowi dotarcie do wyższej prawdy, przekraczającej jego mądrość i jego umiejętności (s. 16) i nie dającej się wyjaśnić żadnymi przyczynami empirycznymi i żadnym empirycznym postępowaniem (s. 8). Według przytaczanego fragmentu Platona, do prawdy prowadzi człowieka bóg i on ratuje go błądzącego po mylnych drogach (*Timajos* 48d; s. 12). Bóg nadaje nierozumowi człowieka siłę wieszczą (*Timajos* 71e; s. 13), wyższa prawda staje się więc dostępna tylko dla nierozumu. Intelekt może tu pełnić funkcję wykładania sensu boskich słów, ale nie jest w stanie ich odpierać. Długi cytat z *Timajosa* Platona (71e; s. 13n) – gdzie Sokrates mówi o różnicy między wieszczkiem i prorokiem, przeciwstawia intelekt (*fronesis*) boskiemu opętaniu paraliżującemu intelekt i tylko temu boskiemu opętaniu przyznaje prawdziwą siłę jasnowiedzenia – znajduje się na końcu traktującego o uniesieniu pierwszego rozdziału.

Platon jest dla Schellinga jednym z pierwszych, którzy pouczyli o istnieniu wiedzy odmiennej od tej, jaką może dać kantowski intelekt, i dla Kanta nieosiągalnej. Uniesienie zaś, w którym udziela się ta wiedza odmienna od intelektualnej,

---

<sup>5</sup> Franz sądzi, że Schelling wypowiada się o uniesieniu poety pod wpływem Hölderlina i Eichhorna. Można by jednak za tło jego wykładni najsurowszej antytezy między boskim zrządzeniem i sztuką u Platona uznać także wpływ kantowskiego pojęcia geniuszu, chociaż Schelling powołuje się tylko na Rousseau.

<sup>6</sup> W. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart 1993, s. 44n.

<sup>7</sup> W jego filozofii przyrody, w której fichteauskie Ja zostaje włączone w żywe łożysko przyrody, organonem pomocnym w ujmowaniu „Weltseele” jest wyobraźnia, natomiast w *Systemie transcendentnego idealizmu* – „zmysł estetyczny”, czyli sztuka.

łączy poetę i filozofa. Tutaj wszakże musimy jeszcze zawiesić kwestię powinowactwa poety i filozofa. W *Rodzajach wyobrażeń...* chodzi Schellingowi nie tyle o powinowactwo między nimi, ile raczej o różnicę, albowiem stara się on wydobyć to, co dzieli proroka od wieszczka.

Mimo to jest rzeczą nader osobliwą, że zwłaszcza pojęcie uniesienia u Platona budzi tak silne zainteresowanie młodego Schellinga, już przecież pozostającego pod wpływem Kanta<sup>8</sup>. Choć Platon jako wychowawca w swoim społeczeństwie greckim odegrał wielką rolę naukową i moralną przez to, że uzasadniał proces demitologizacji i subiektywizacji wiodący do Kantowskiego autonomicznego Ja<sup>9</sup>, spojrzenie Schellinga kieruje się stale ku mitycznej stronie myśli Platona<sup>10</sup>. Także w *Notatkach (Notizblätter)* spisanych prawdopodobnie na przełomie 1793/94 r.<sup>11</sup>, zatytułowanych *Über den Geist der Platonischen Philosophie (O duchu filozofii Platona)* interesuje Schellinga przede wszystkim daimonion Sokratesa. Schelling kojarzy „daimonion” z „marzycielem” (s. 11)<sup>12</sup>, którego niemieckie Oświecenie, a także Kant, nie lubi, bo „marzyciel” to ktoś, kto sugeruje, że ma bezpośredni kontakt z nadzmysłowością<sup>13</sup>.

Na postawę Schellinga wobec Sokratesowego „daimonion” w *Über den Geist* należy jednak spojrzeć z dwóch stron<sup>14</sup>. Schelling bowiem wątpi w to, czy Sokrates rzeczywiście wierzy lub nie wierzy w daimoniona i jego przewodnictwo (s. 11), to znaczy, czy Platon daje rzeczywisty obraz Sokratesa, czy też tylko opowiada historię mającą uzmysłowić pewną ideę<sup>15</sup>. W każdym razie Schelling uważa za fakt, że niewielu było takich, którzy byli *sophoi* „nie będąc zrazem w pewnym stopniu marzycielami” (s. 11). Nasuwałoby to wniosek, że dla Schellinga, mówiąc z niejaką przesadą, marzycielstwo jest warunkiem *sophos*, warunkiem osiągnięcia wiedzy wyróżnionej. Ten bowiem, kto może posiadać wiedzę wykraczającą poza „empiryczną przyczynę”, powinien być wyłączony z obszaru panowania wspólnego

<sup>8</sup> Plitt (Hrsg.), *Aus Schellings Leben*, Leipzig 1869-70, t. I, s. 27.

<sup>9</sup> Nauczyłam się tego, uczestnicząc w seminarium J. Jantzena i słuchając jego wykładów.

<sup>10</sup> H. Buchner, *Schellingiana*, t. 4, 1994, s. 16n.

<sup>11</sup> Początek tłumaczenia mitu o sędzim śmierci jest datowany: 1 stycznia 1794 (*Schellingiana*, t. 4, 1994, s. 16n.).

<sup>12</sup> Cytat z *Über den Geist* odnosi się do wyżej wspomnianego manuskryptu; dodany numer strony.

<sup>13</sup> M. Franz, a.a.O., s. 229.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> W *Über Mythen* (1793) Schelling odróżnia opowieść mityczną, która chce przekazać rzeczywistą historię, od filozofii mitycznej, która poprzez działania przedstawia unaoczniająco jakąś ideę lub naukę. Wątpliwości Schellinga zakładają tę różnicę. W ostatnim przypadku daimonion jest przedmiotem „głębszej (albo wyższej) egzegezy”, która według Franza zajmuje się wydobywaniem wyższego sensu mitu. Por. tamże, s. 231. Schelling stara się tutaj dać wprowadzić „naturalną wykładnię”, ale zachowuje „ironiczny dystans”.

empirycznego intelektu. Jego użycie słowa „marzyciel” miałoby również coś z tego znaczenia.

Dodajmy jeszcze, że zainteresowania Schellinga uniesieniem łączy się z zainteresowaniem „pradawnymi wiekami” (*Vorwelt*). Dla młodego Schellinga Platon jest filozofem, który nie tylko akceptuje „działanie boskiej siły” w poecie i filozofie, ale również wierzy w istnienie świętych proroków praświata (s. 8) oraz w „autorytet wielkich mężów przeszłości”, „zwłaszcza Homera” (s. 17) Schelling notuje: „Kiedy wymienia on [sc. Platon] proroków i zwiastunów przyszłości jako przykłady owej boskiej siły, ma na myśli (...) świętych proroków i hierofantów dawno minionego świata (*Vorwelt*)<sup>16</sup>, o których mówiła święta tradycja, ...miał na myśli pierwsze źródło daru proroczego w praświecie (*Vorwelt*), które tradycja okrywa świętą ciemnością i z którego sztuka rzeczywiście mniej czerpała” (*Vorschtellungsarten...*, s. 8). Również tutaj więc wprowadza antytezę między boskim zrządzeniem i sztuką. Ponieważ to, w jakiej mierze sztuka korzysta z owego źródła, łączy się z powstaniem władzy intelektualnej, powyższa antyteza stanowi zarazem antytezę między pradawnym aintelektualnym światem a czasem późniejszym, już odwołującym się do intelektu (*Verstand*). To raczej człowiek pradawnego świata, który jeszcze nie rozwinął intelektu, mógł mieć sposobność zamieszkiwania w pobliżu bogów i bezpośredniego z nimi obcowania. Zdaniem Schellinga, do tych pradawnych proroków należy Pitagoras (s. 16). Byłaby to zatem teza, bliska niemal całej epoce Schellinga, że człowiek z chwilą zbudzenia się intelektu, czyli świadomości, miał się z obszaru pierwotności oddalić. Jest to teza, do której nas odsyła raj utracony w jego pracy magisterskiej, różnica między oglądem intelektualnym i samowiedzą w jego wcześniejszych pracach, stan początkowej indyferencji i ścieranie się dwóch zasad od czasu *Rozprawy o istocie wolności* oraz – w późnym okresie – wyobrażenie o „pierwotnym człowieku” jako tym, który bez udziału świadomości ustanawia boga. Tej tezie możemy przyporządkować krytykę refleksji w *Einleitung zu den Ideen* (1797), antytezę antyku i moderny oraz bezdomność moderny w *Filozofii sztuki*. W ścisłym związku z przeświadczeniem, że z chwilą obudzenia się świadomości człowiek stracił coś ze swego dzieciństwa czyli stanu niewiedzy pozostaje też jego zainteresowanie uniesieniem i pradawnym światem<sup>17</sup>.

Z tych rozważań nad uniesieniem wynika, że stanowisko Schellinga od początku oddala się od Oświecenia<sup>18</sup> i że interpretuje on Platona z własną samo-

<sup>16</sup> Nie mogłam dojść, co cytuje Schelling. Ale w *Filebie* (16c) znalazłam następujące słowa: „I starożytni – oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali – to nam podanie przekazali...” (tłum. W. Witwicki). Również dla Platona świat najdawniejszy jest czasem świętym, czasem bliskości bogów.

<sup>17</sup> Bubner wskazuje na związek filozofii przyrody i koncepcji oglądu intelektualnego ze stosunkiem Schellinga do entuzjazmu; zob. dz. cyt., s. 18n.

<sup>18</sup> M. Franz, a.a.O., ss. 19n i 229n.

dzielną intencją. Tę samodzielność widać zwłaszcza w jego interpretacji stosunku Platona do Homera i Iona. Zdaniem Schellinga, mimo iż Platon zachowuje wobec Iona ironiczny dystans<sup>19</sup>, a jego teza o konieczności wypędzenia poetów z idealnego państwa wiąże się z surową krytyką Homera, dostrzega on oddziaływanie boskiej siły w entuzjazmie rapsoda i poety, sławi dzieło Homera i traktuje poezję zawsze jako „świętą zagadkę” (*Vorstellungen...*, s. 3). Możemy bez wątpienia przyjąć, że za tą samodzielnością interpretacyjną kryje się określone upodobanie, tj. upodobanie do mitu i poezji. Mówiąc o swej młodości, w wykładach *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Schelling stwierdza, że „miały więcej niż jeden region ludzkich badań”, które mógłby „ku własnej satysfakcji” zgłębić i ku któremu ciągnęły go „najwcześniejsze skłonności” (X, 95n). Do tych regionów należą zapewne poezja klasyczna, mity greckie i orientalne, które czytał zachłannie w bibliotece ojca w Bebenhausen<sup>20</sup>. Zapewne nie popełnilibyśmy wielkiego błędu przypuszczając, iż omawiane wyżej różnice dzielące Schellinga od kantowskiego intelektualizmu miały źródła w najwcześniejszym jego zamiłowaniu do poezji i mitu. Jego samodzielna interpretacja Platona i dystans dzielący go od Kanta miałyby w świetle tej supozycji wspólne źródło. W świetle tejsz supozycji możemy także mówić o powinowactwie poezji i filozofii w najwcześniejszych koncepcjach Schellinga<sup>21</sup>.

Dla wzmocnienia naszych przypuszczeń oprócz samodzielnej interpretacji Platona, która wyraźnie wskazuje na upodobanie Schellinga do poezji, możemy przywołać jeszcze dwa fakty. Po pierwsze, Schelling okazywał zainteresowanie dla tekstu *Iona*, o którym trudno powiedzieć, że był wówczas ulubionym obiektem badawczym<sup>22</sup>. Po drugie, refleksję nad uniesieniem rozpoczyna od uniesienia poetyckiego, a to znaczy, iż początkowo interesuje go poeta i że zajmowanie się poezją stwarza mu sposobność do refleksji nad uniesieniem. W przeciwnym razie *Ion* nie przyciągnąłby jego uwagi, ani też jego rozważania nie zaczęłyby się od refleksji nad uniesieniem. Właśnie z uwagi na przeświadczenie o niemożności uogólnienia „Świętej zagadki” (*Vorstellungsarten...*, 3.3), czyli innymi słowy, niemożność wyjaśnienia nieprzekładalności poezji (tamże, s. 10, uwaga 11), zainteresowanie Schellinga w sposób naturalny kieruje się na uniesienie, dostępne tylko nielicznym. Inaczej mówiąc, jego poetycka wrażliwość otwiera przestrzeń dla tęsknoty za jakąś inną wiedzą, ponieważ w samym problemie uniesienia poetyckiego tkwi załączek kwestii teoriopoznawczej. Schematycznie rzecz ujmując, powtórzmy, że poetycka wrażliwość młodego Schellinga, podsycana lekturą kla-

<sup>19</sup> R. Bubner, a.a.O., s. 16n.

<sup>20</sup> Plitt, t. I, s. 21.

<sup>21</sup> Zdaniem Franza, Schelling miał dyspozycje poetyckie; zob. dz. cyt., s. 18n.

<sup>22</sup> R. Bubner, tamże.

sycznej poezji i mitów, kierowała jego uwagę na uniesienie, a to zainteresowanie z kolei kazało mu pod wpływem Kanta podnieść teoriopoznawczą kwestię granic intelektu. Już najwcześniejsze lektury przygotowywały odejście Schellinga od Kanta i Fichtego.

Wspomnianej wyżej retrospekcji Schelling dokonuje, przyjmując za punkt wyjścia własnej refleksji fichteańskie Ja. Oświadcza wprawdzie, że nie chce tworzyć własnego systemu i chętnie poprzestanie tylko na rozszerzeniu systemu Fichtego, gdyż jego uwagę zajmowały inne dziedziny badawcze. Ale też można by dodać, że owe inne dziedziny wymagały odeń nieodzownie rozszerzenia fichteańskiego Ja, tzn. przekroczenia go. Schelling był w innej sytuacji niż wielu spośród tych, co „po wielkim przebudzeniu przez Kanta i Fichtego” rzucili się ku filozofii, nie nauczywszy się oprócz niej niczego innego. On miał swoje inne regiony. To właśnie te regiony nie pozwoliły mu podążyć tropem Kanta i Fichtego bez wahań i zastrzeżeń. W swym pierwszym berlińskim wykładzie Schelling mówi, że jego filozofię wiodła jakby konieczność, narzucona mu przez jego własną „wewnętrzną naturę” (XIV, 360). W jego przekonaniu zatem filozofię tę cechuje wewnętrzna ciągłość, zakorzenione w nim samym, choć przecież nieraz bywał pod wpływem innych filozofów. Kontur tej wewnętrznej natury możemy wyraźnie uchwycić w najwcześniejszych studiach Schellinga nad Platonem. Schelling nie jest w nich ani platonikiem, ani kantystą, od początku idzie własną drogą filozoficzną<sup>23</sup>.

Zrozumiałe jest zatem i oczywiste, że interesowanie się uniesieniem i pradawnym światem nie skłania Schellinga do cofania się ku przedkantowskiemu irracjonalizmowi ani ku pozycjom antyoświeceniowym. Młody Schelling przyswoił sobie oświeceniową egzegezę zwróconą przeciw ortodoksji i jest, jak dowodzi Jacobs<sup>24</sup>, głęboko przejęty duchem Rewolucji Francuskiej. Także w *Vorstellungen* Schelling stara się o racjonalne wyjaśnienie entuzjazmu, bądź to sięgając do introspekcji, bądź podejmując kantowskie pojęcie geniuszu<sup>25</sup>. Na przykład takie wypowiedzi jak: „właśnie ten, kto jest świadomy tego rodzaju siły w sobie samym” (s. 6)

<sup>23</sup> W liście do Fichtego z 12 września 1799 r.: „Odrzucenie przez Kanta sensu Pańskiej filozofii jest najjawniejszą deklaracją, że dla niego nastał już świat potomny, który rozumie go (jak sam kiedyś powiedział o Platonie) lepiej niż on sam siebie rozumie”; J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, Briefband 4, s. 70. Lepsze rozumienie, które Schleiermacher później wprowadza jako najważniejszą tezę swojej hermeneutyki, charakteryzuje postawę Schellinga wobec innych filozofów. Rozumie on jednak przez tę tezę przewyżczenie bariery ograniczającej filozofa, granicy epoki. Dla Schellinga filozofia Fichtego oznacza lepsze rozumienie Kanta; i być może jego własna filozofia lepsze rozumienie Fichtego. Dla Schellinga w 1799 r. Kant jest filozofem minionym. To ważne, że Schelling wie o ograniczeniach, które filozofii narzuca jej epoka. Wynika stąd, że dla Schellinga problem uniesienia nie jest problemem minionego czasu.

<sup>24</sup> W. Jacobs, dz. cyt., s. 40n; tenże, *Zwischen Revolution und Orthodoxie?*, Stuttgart 1989, s. 11n.

<sup>25</sup> W momencie nagłości uniesienia Franz widzi wpływ racjonalnego wyjaśniania u Eichhorna; dz. cyt., s. 197.

i „jak myślący umysł nie poczynił doświadczenia” (s. 7), nasuwają nam przypuszczenie, że powołuje się on na własne doświadczenie. Natomiast „działająca w utajeniu, wrodzoną sztukę duszy” (s. 8), której zobrazowanie ma pomóc Schellingowi w przekroczeniu rozwierającej się szczeliny między boskim zrządzeniem i sztuką zawdzięcza inspiracji kantowskiej<sup>26</sup>, nieświadome przetwarzanie w duszy (ss. 7, 5) oraz podkreślanie „natury” (*physei*, s. 10) kojarzą się z kantowskim „darem natury” bądź „wrodzoną dyspozycją umysłu (*ingenium*), za pomocą której przyroda ustanawia prawa dla sztuki” (K.W. s. 181).

Schelling chciałby „boskie oddziaływanie” u Platona interpretować za pomocą kantowskiego pojęcia „natury” geniuszu<sup>27</sup>. Ale właśnie w tej próbie odsłania się granica racjonalnego wyjaśnienia. Geniusz konkretnego człowieka pozostaje „siłą, która nigdy nie mieści się w szeregu jego działań i która jest obecna niezależnie od tych jego działań” (s. 10), czyli jego wytwór przekracza świadome jego działania i prawa – geniusz pozostaje niedostępny dla racjonalnego wyjaśnienia. Schelling zauważa, że granica racjonalnego wyjaśniania kryje się właśnie w „działającej w utajeniu, wrodzonej sztuce duszy”, która ukształtowała wielkość i piękno ludzkości<sup>28</sup>. Dlatego wyjaśnienie racjonalne Schelling uzupełnia wyjaśnieniem mitycznym o boskim stworzeniu świata z chaosu, aby zobrazować „cudowne działanie poezji”<sup>29</sup>. W tej mierze, w jakiej mityczne wyjaśnienie ma uzupełniać wyjaśnienie racjonalne, nie podważa ono pozycji oświeceniowych.

Ale *Vorstellungen...* zawierają akapit, który zdaje się odbiegać od pozostałego kontekstu (s. 10-11). Schelling mówi tu nagle o namiętnościach, które mitologia przypisuje sile wyższej. Należą do nich „płomienne afekty”, „szalejące żądze”, „zbrodnie” podobne tym, które popełniają bohaterowie dawnych tragedii i epepej<sup>30</sup>. Zasada zła z późniejszego okresu, np. szatan, jest dla młodego Schellinga tylko „karykaturą” w zestawieniu np. ze straszliwym a nieuniknionym czynem Edypa, ze zbrodniami z dawnych tragedii, za które bohaterowie ponoszą karę, choć są tylko „narzędziami losu lub bóstwa”<sup>31</sup>. Schellingiańskie zobrazowanie tego niezwykłego postępowania duszy, którego, jak i uniesienia, nie sposób mierzyć według powszechnie przyjętych kryteriów, pokazuje nam przecież inny kierunek działania

<sup>26</sup> M. Franz, tamże, s. 199.

<sup>27</sup> Nieświadomie „ustawicznie aktywna, wrodzona sztuka duszy” oznacza naturę duszy.

<sup>28</sup> Według *Weltaltern* zasada racjonalna, którą nazywa on „barbarzyńską”, jest podstawą tego, co najświętsze i co piękne. U późnego Schellinga istnieje związek między uniesieniem i zasadą racjonalną.

<sup>29</sup> Franz nazywa to mityczne wyjaśnienie poezji jej „interpretacją remityzującą”; tamże, s. 220. Wskazuje przy tym na wpływ Hölderlina i jego wykładni poezji.

<sup>30</sup> Koncepcja tragedii w *Listach filozoficznych* zawiera podobne wyobrażenie (I, 36).

<sup>31</sup> W pracy magisterskiej Schelling pytania o występki nie łączy wprost z pytaniem o zło jako dzieło wolności. W mitach o sędzim śmierci i stworzeniu człowieka, które Schelling tłumaczy, występki należą do cech natury ludzkiej.

siły boskiej niż wyżej omawiane uniesienie. W odróżnieniu od Platona, Schelling widzi w działaniu boskim również siłę przerażającą, w obliczu której zło moralne jest wspomnianą karykaturą. Boskie działanie w rozumieniu Schellinga pozostaje poza dobrem i złem<sup>32</sup>.

Na początku *Vorstellungsarten* znajduje się cytat z *Timajosa*: „Dlatego też trzeba odróżniać dwie postacie przyczyny: nieuchronna i boską. I boskiej we wszystkim szukać, aby osiąść życie szczęśliwe, o ile zdolna jest do tego nasza natura”<sup>33</sup>. Ten cytat pokazuje, że dla młodego Schellinga wszystko powinno mieć boskie przyczyny, choć rozum ludzki wyjaśnić ich nie potrafi i choć nie zawsze prowadzą one do błogostawionego życia. A może pokazuje tylko to, że porusza go Platon, który we wszystkich rzeczach, stanowiących dla ludzkiego rozumu zagadkę, chce szukać boskich przyczyn. Mamy podstawy, aby dopatrywać się tutaj początku drogi oddalającej Schellinga od Kanta.

## 2. Filozofia opowiadająca – tęsknota za inną prawdą

Z *Gorgiasza* i *Timajosa* Schelling tłumaczy na użytek *Über den Geist der platonischen Philosophie* dwa mity: o „sędzim umarłych” i o „stworzeniu człowieka”. Możemy przyjąć, że Schelling uważa te dwa mity za typowe mity platońskie. Pierwszy opowiada o życiu po śmierci, drugi o historii człowieka sprzed jego narodzin. Obydwa czynią wrażenie czystych fikcji, których rozum ludzki nie może zweryfikować ani empirycznie, ani logicznie. Ale dla Platona, zgodnie z przeświadczeniem Schellinga, zawierają one prawdy (ss. 5, 6, 7)<sup>34</sup>, tzn. wgląd w istotę i wartość człowieka. W *Über Mythen* Schelling wprowadza pojęciowe odróżnienie mitu historycznego, którego celem jest „opowieść”, od mitu filozoficznego, którego celem jest „przedstawienie jakiejś prawdy” (I, 57) i mówi: „Taka opowieść, która chce uzmysłowić jakąś prawdę, może, przynajmniej co się tyczy spraw najważniejszych, być historią prawdziwą” (I, 71). Rzecz jasna, znaczenie opowieści (*Geschichte*) w micie historycznym jest inne, niż w micie filozoficznym. W micie filozoficznym oznacza ona opowieść, która ma unaczynić lub uzmysławiać poprzez działanie; w micie historycznym dotyczy ona zdarzeń rzeczywistych lub uważanych za rzeczywiste. Chociaż znaczenie historii w *Über Mythen* jest wieloznaczne, przez „prawdziwą historię” możemy rozu-

<sup>32</sup> Późny Schelling mówi o „antyboskiej inspiracji” i „misterium zła”. To osobliwe, że młody Schelling zauważa boską siłę zła, która łączy się z tragedią.

<sup>33</sup> Platon, *Timajos* 69a; tłum. W. Witwicki.

<sup>34</sup> Manuskrypt.

mieć filozofię opowiadającą, która narrację prezentuje jako „opartą na tradycji” lub przedstawiającą rzeczywiste okoliczności (por. I, 44). O tyle narracja filozofii mitycznej jest odmienna od ahistorycznej alegorii i nierzeczywistej paraboli (I, 65, przypis). Młody Schelling znajduje w mitach Platona inną nieweryfikowalną prawdę i inny sposób przedstawiania niż te, które ukształtowały się w nowoczesnej filozofii.

Zachodzi jednak różnica między stosunkiem Schellinga do mitu wyrażonym w jego pracy magisterskiej, a tym przedstawionym w *Über Mythen*. W pracy magisterskiej Schelling usiłuje z opowieści z *Księgi Rodzaju* o wypędzeniu z raju wyprowadzić tezę o pochodzeniu zła, porównywalną z tezą, którą głosi filozofia nowoczesna i którą można wyjaśnić przez odwołanie się do koncepcji Kanta. O tyle jego stosunek do mitu jest oświeceniowy. Schelling podchodzi tutaj do mitu ze stanowiska nowoczesnej filozofii. Jego rozprawa *Über Mythen* jest jednak inna. Tutaj usiłuje on „nauczyć się i uchwycić” „dziecięco prostego ducha najdawniejszego świata” i „uczcić” go „gorącym sercem” (I, 62), tzn. stara się sam stanąć na pozycjach najdawniejszego świata. Jego stosunek do mitu nie jest już tutaj oświeceniowy<sup>35</sup>. Podczas gdy w *Vorstellungsarten...* wyjaśnia platońskie uniesienie poprzez kantowskie pojęcie geniuszu i o tyle pozostaje na pozycjach oświeceniowych, to w rozprawie *Über den Geist der platonischen Philosophie* przejmuje punkt widzenia z *Über Mythen*. Przekład „Sędziego umarłych” pokazuje nam bowiem, że Schelling w pełni aprobejuje<sup>36</sup> przekonania Platona dotyczące podań i sprawiedliwości, zaś tłumaczenie opowieści o „Stworzeniu człowieka” pozwala mu interpretować „zagadkowe połączenie tego, co śmiertelne i nieśmiertelne, tego co empiryczne i czyste w człowieku” (s. 7). Słowo „zagadkowy” oznacza niemożność redukcji do nowoczesnych, logicznych pojęć „zagadkowego połączenia” śmiertelności i nieśmiertelności, zagadkowej ludzkiej istoty. W micie Platona widzi zatem w człowieku zagadkową istotę, której nie można przedstawić ani pojęciowo, ani logicznie. Ta właśnie cecha mitu u Platona poruszyła Schellinga.

Inaczej niż w pracy magisterskiej Schelling dostrzega teraz wyraźnie odmienną filozofię mitycznej i nowoczesnej. Tę odmienną rozpoznaje w przeciwieństwie języka mówionego, „pełnego żywych kształtów, malowniczych obrazów, zmysłowych i metaforycznych określeń” (I, 52) oraz „martwego, chłodnego języka

<sup>35</sup> Gockel uważa, że oświeceniowa wykładnia mitu zdradza dwie tendencje: 1) do badania historycznego źródła mitu, 2) do poszukiwania w nim prawdy pojęciowej. Obydwie tendencje uważają jednak mit za przeszłość przedracjonalną i wymagającą przezwyciężenia; zob. H. Gockel, *Mythos und Poesie*, Frankfurt 1981, s. 52n. Stanowisko, które zajął Schelling w swej pracy magisterskiej, jest z gruntu oświeceniowe, pomijając to, czy uważa mit za przeszłość wymagającą przezwyciężenia. W *Über Mythen* jednak nie można już dostrzec oświeceniowej, alegoryzującej postawy.

<sup>36</sup> Schelling podkreśla wypowiedź Platona o opowieściach i sprawiedliwości.

pisma” (I, 64). Nazwą filozofii mitycznej bowiem Schelling obejmuje teraz „wszystkie filozofemy, niosące na sobie znamiona owej ustnie przekazywanej filozofii” (tamże). Różnica zaś między językiem mówionym a pisanym to różnica między wyobraźnią, narzędziem filozofii mitycznej, oraz intelektem, narzędziem filozofii nowoczesnej. Schelling mówi: „Tamten perswaduje, ten raczej przekonuje, tamten raczej raduje, ten poucza, tamten liczy raczej na wyobraźnię, ten na intelekt” (tamże). Wydaje się, że Schelling wyżej ceni żywotność filozofii mitycznej, niż chłód intelektu. Nazywa pojęcia „martwymi” i mówi: „Naoczność nie zna się na abstrakcjach, martwych pojęciach, wszystko musi się jawić jej żywo jako poszczególne obrazy” (I, 67).

W odmienności obydwu spojrzeń na naturę możemy dostrzec coś, co, jak się wydaje, łączyć można za zwrotem Schellinga ku filozofii przyrody. „Przedtem był on [człowiek] przyjacielem lub synem przyrody, teraz jest jej pracodawcą; przedtem chciał w całej przyrodzie doznawać siebie, teraz chce w samym sobie objaśnić całą naturę; przedtem szukał w zwierciadle natury własnego obrazu, teraz szuka prawzoru natury w swoim intelekcie, który jest zwierciadłem całości” (I, 74). W tym przeciwstawieniu spojrzeń syna natury i prawodawcy natury kryje się upodobanie Schellinga do mitycznego oglądu natury<sup>37</sup>, oglądu, który nie doświadcza oddzielenia się od niej. Mityczna filozofia nie oznacza dla Schellinga przeszłości, którą należy przewyciężyć, ale taką, która zawiera inną prawdę, której nowoczesna filozofia nie zastąpi. Gdyby Schelling mógł filozofię Platona wyjaśnić bez reszty z pomocą logosu nowoczesnej filozofii, to nie zajmowałby się komentowaniem *Timajosa*. Gdyby można było filozofię Platona czytać przez kantowskie okulary, nie byłaby więcej potrzebna. To, co wydaje mu się atrakcyjne w micie i u Platona, później każe mu krytykować nowoczesną filozofię. Krótko mówiąc, tym, co Schellinga frapuje, np. w uniesieniu, w dwoistości, zwłaszcza w zwierzęcym aspekcie człowieka, w stworzeniu świata i w mitycznym powinowactwie człowieka z przyrodą, jest zapewne zagadkowa, to znaczy logicznie niewyjaśnialna, istota człowieka i świata.

Jeszcze jedna ważna strona filozofii mitycznej wydaje się Schellingowi interesująca. Jest to narracja historyczna (*geschichtliche Darstellung*), którą Schelling uznaje początkowo za cechę charakterystyczną filozofii mitycznej. Narracja historyczna nie jest, jego zdaniem, przedstawianiem poetyckim, które jest jako poetyckie zamierzone, ale jest „sprawą potrzeby” (I, 68). Najstarszy filozof epoki zmysłowej naoczności, nieobeznany z pojęciami ani abstrahowaniem, musi najpierw powiązać swoją jeszcze nie określoną ideę, którą Schelling nazywa „przeczu-

---

<sup>37</sup> Według Stricha, krótka charakterystyka mitycznej filozofii przyrody (I, 66) stanowi zarys późniejszej filozofii przyrody Schellinga; zob. P. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, München 1970, t. I, s. 376.

ciem” lub „poczuciem” prawdy (I, 67), z wyobrażeniem zmysłowym, aby ją jako ideę uchwycić i zachować w świadomości. Schelling stwierdza: „W owym przedstawieniu chodzi często nie tylko o określenie pojęć; ma ono, jak to się dzieje u nauczającego Sokratesa, dopiero jakby wyłonić pojęcia i ukazać je w jasnym świetle” (I, 66). Było więc rzeczą naturalną, że nawet ci, którzy najpierw zaczęli zastanawiać się nad wyższymi przedmiotami, wybierali szatę historii nie tylko dla potrzeby zmysłowej ludu, ale również dla własnej potrzeby (I, 68). Dla najstarszych filozofów zatem, dążących do tworzenia pojęć, proces myślowy łączy się ściśle z poetyckością narracji historycznej; przyjęty w niej sposób przedstawiania należy nierozłącznie do samego procesu myślenia. Przedstawianie historyczne nie jest więc dla filozofa mitycznego szatą, narzucaną na istniejącą treść. Dla niego twórczość narracji historycznej jest wewnętrznym momentem myślenia. Bez tej poetyckiej twórczości nie mógłby myśleć. Tak właśnie wypadaloby rozumieć następujące słowa: „Filozofia najdawniejszego świata jednak tym łatwiej stapia się z mityczną szatą, że często jest dziełem samej poezji i co najwyżej staje się filozofią z uwagi na swe źródła” (I, 71). Słowa te jasno potwierdzają wewnętrzny związek poezji, narracji historycznej i myślenia.

W filozofii mitycznej możemy zatem odnaleźć wewnętrzne powinowactwo filozofii z żywiołem poetyckim. Żywioł poetycki w filozofii mitycznej nie jest tu żadną sztuczną formą poetycką. Schelling bowiem mówi: „Sposób opowiadania może być jak najbardziej prozaiczny. To, co w micie należy uważać za poetyckość, jest jedynie i wyłącznie wynajdywaniem tworzywa mitycznego, które uzmysławia prawdę” (I, 83). Znajdowanie tworzywa mitycznego oznacza upoetycznianie (*Dichtung*) historii, tzn. wydobywanie „wewnętrznej formy”, niezależnie od tego, czy jest to historia przekazana, czy wymyślona. Dla Schellinga Platon jest takim mitycznym filozofem: „Ma on filozofem w dwojakim względzie mityczne. Po pierwsze, dlatego, że je unaoczniał własnymi upoetycznieniami lub przynajmniej przedstawił na kształt opowieści, a po drugie dlatego, że swoimi spekulacjami nawiązał do już istniejących mitów swego narodu, do obrazów poetów i wierzeń ludowych” (I, 69, przypis)<sup>38</sup>. Właśnie w tym historycznym przedstawieniu – inaczej mówiąc, w tym wewnętrznym stopieniu myślenia z żywiołem poetyckim – możemy rozpoznać „estetyczne znamiona” Platona, które Schelling chciał dokładniej zanalizować w *Über den Geist...*

To historyczne, czyli narracyjne przedstawienie miało, jak się wydaje, wielkie znaczenie dla młodego Schellinga, który przywykł do filozofii abstrakcyjnej, posługującej się pojęciami, a jednocześnie miał dyspozycje poetyckie. Schelling

<sup>38</sup> W *Über Mythen* Schelling przedstawia swój obraz Platona jaśniej niż w notatkach; jego wyobrażenie o mitycznej filozofii wydaje się być wynikiem zajmowania się nią przez dłuższy czas.

usiłuje chronić swoistą, niezastąpioną prawdę tego przedstawiania stawiając je, po pierwsze, poza poezją rozumianą jako gra, albowiem przedstawianie narracyjne (*geschichtliche*) nie jest wynikiem sztuki, a po drugie, uwalniając je od pojęciowej abstrakcyjności nowoczesnej filozofii. Kryterium nowoczesnej filozofii nie stosuje się, jego zdaniem, do filozofii mitycznej. Oznacza to, że filozofia mityczna wskazuje jakąś możliwość poszukiwania innej, bardziej żywotnej prawdy oraz jej przedstawiania. Wzrost znaczenia filozofii mitycznej idzie w parze z jego coraz bardziej krytycznym stosunkiem do nowszej filozofii.

### 3. Komentarz do *Timajosa* i Kant – wgląd Platona we wnętrze ludzkiego ducha

Przyjęto się mniemanie, że Schelling za pomocą pojęć i koncepcji kantowskich chciał interpretować *Timajosa*<sup>39</sup>, że pod wpływem Reinholda zastosował pojęcie władzy wyobraźni (*Vorstellungsvermögen*)<sup>40</sup>. Tutaj chciałabym wskazać na różnice wobec kantowskiego komentarza do *Timajosa*. Według Schellinga, klucz do całej filozofii Platona leży w tym, „że on wszędzie przenosi to, co subiektywne, na to co obiektywne” (s. 31). Przez subiektywność u Platona Schelling rozumie ideę, którą uważa za czystą formę intelektu albo wyobraźni i której nosiciela „demiurga” redukuje do „boskiego intelektu”<sup>41</sup>. Dzięki temu fundamentalnemu stanowisku, bliskiemu najnowszej tendencji ówczesnego świata filozoficznego, udaje się Schellingowi poddać krytyce zsubstancjalizowaną teorię idei u Platona, która podsuwa ideom niewidzialną, ale fizyczną egzystencję (ss. 32, 44n) oraz zmodernizować tę teorię. Ten aspekt komentarza do *Timajosa* można by nie bez słuszności nazwać kantyzacją Platona. Ale i tu widać wyraźną różnicę dzielącą go od Kanta i kryjącą się w pojęciu „boskiego intelektu”<sup>42</sup>. Schelling pisze: „badając naukę Platona o ideach, trzeba przez cały czas mieć przed oczami to, że Platon mówi o nich zawsze jako o ideach boskiego intelektu, które tylko dzięki intelektualnej wspólnocie

<sup>39</sup> H. Krings, *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der ‘Timaeus’ – Handschrift für Schellings Naturphilosophie*, w: *Schellingiana*, t. 10, s. 117n; R. Bubner, a.a.O., s. 19n; M. Franz, a.a.O., s. 241. Zdaniem Franza, Schelling stara się o „platońskie i kantowskie ingredencje, aby zaofiarować własne menu”. Nie chodzi o alternatywy, czy Schelling platonizuje Kanta, czy odwrotnie.

<sup>40</sup> R. Bubner, dz. cyt.; M. Franz, dz. cyt., s. 253n. Franz dopatruje się w pojęciu władzy wyobraźni załączka teorii pryncypiów, rozwiniętej w *Formschrift* i *Vom Ich*; dz. cyt., s. 274n.

<sup>41</sup> Schelling powinien był użyć wyrażenia „boska władza wyobraźni”, gdyby był świadomy różnicy między intelektem i władzą wyobraźni. Schelling zdaje się nie odróżniać tych pojęć. Chciałabym uchylić się od odpowiedzi na pytanie, czy w *Timaeus-Kommentar* używał słowa *Vorstellungsvermögen* (władza wyobraźni) w rozumieniu Reinholda i czy przez *Verstand* (intelekt) rozumie władzę wyobraźni w sensie Reinholdowskim.

<sup>42</sup> Krings dopatruje się w boskim intelekcie platonizacji Kanta; zob. dz. cyt., s. 123n.

człowieka ze źródłem wszystkich istot<sup>43</sup> stały się możliwe w jego intelekcie” (s. 37, przypis). Idee, które jawią się również jako czysta forma ludzkiej wyobraźni, mają uzasadnienie w rozumie boskim, rozum ludzki zatem ma zakotwiczenie w wyższej boskiej inteligencji. Nie jest on zatem rozumem autonomicznym, nawet jeśli jego czysta forma jest równa boskiej inteligencji. Tutaj widzimy, że w rozumieniu „subiektywności” Schelling nawiązuje do Kanta i że pojęciem tego, co subiektywne, zostaje objęty intelekt boski. Czy zatem postąpimy nazbyt ryzykownie, jeśli w tym rozszerzonym pojęciu „tego, co subiektywne”, zobaczymy drogę ku absolutnemu Ja, przekraczającemu zasadę samowiedzy u Fichtego? Możemy w każdym razie stwierdzić przynajmniej to, że zainteresowanie Schellinga *Timajosem* nie może być zgodne ze stanowiskiem kantowskim, nawet jeżeli w wykładni Platona, jak pokazuje Frantz<sup>44</sup>, Schelling inspirowany jest bardzo silnie poglądami Kanta.

Schelling mówi tu zresztą o uniesieniu w związku z poznaniem „celu” (s. 35n) będącego podstawą harmonii istoty naturalnej. Jego zdaniem, Platon chciał szukać harmonii istoty naturalnej „nie na drodze następczego badania empirycznego, ale poprzez badanie czystej formy samej władzy wyobraźni”. Ten „ogład” zasady wyniesionej ponad wszelką zmysłowość nazywa Schelling oglądem „wprawiającym w stan uniesienia”. „Uniesienie filozoficzne” nadaje językowi Platona nieporównywalną zdolność wzlotu; to dziełem uniesienia właśnie jest język platoński.

Widać oczywiście różnicę między tu omawianym uniesieniem a pojęciem uniesienia w *Vorstellungsarten*. Uniesienie, o którym teraz mowa, powstaje „dzięki odkryciu nadzmysłowej zasady formy i harmonii świata”, tamto zaś kieruje poznaniem filozoficznym i je umożliwia. Ale zgodnie z cytowanym przez Schellinga fragmentem z *Fileba*, forma ta jest „darem bogów dla ludzi” (s. 36). O tyle ogląd czystej formy, do którego nie można dojść poprzez „abstrahowanie do poszczególnych przedmiotów” (s. 37), pozostaje, przynajmniej u Platona, w ścisłym związku z boskim zrządzeniem.

Na początku *Komentarza do Timajosa* Schelling cytuje następujące zdanie Platona: „Rzecz w tym, żeby znaleźć twórcę i ojca tego wszechświata, ale nie znalazłszy, mówić o nim do wszystkich – niepodobna”<sup>45</sup>. Schelling uznaje to zdanie za „zasadę, według której należy oceniać sposób przedstawiania w *Timajosie* (s. 1). Przywołajmy na pamięć postać przedstawianego w *Über Mythen* filozofa mitycznego, który usiłuje unaocnić swoje przecucie prawdy. Dla Schellinga *Timajos* jest próbą postawienia pytania o początek świata oraz opowieścią, w której myśli Platona prezentują się w sposób mało wyrazisty. Ten dystans wobec koncep-

<sup>43</sup> Ta „intelektualna wspólnota człowieka ze źródłem wszelkich istot” pochodzi z Kanta *Krytyki władzy sądenia*; zob. Franz, dz. cyt., s. 256n.

<sup>44</sup> Franz, a.a.O., s. 262.

<sup>45</sup> Platon, *Timajos* 28c; tłum. W. Witwicki.

cji Platona dotyczącej stworzenia świata nasuwa przypuszczenie, że Schelling nie szukał poważnie wiedzy o stworzeniu świata właśnie w *Timajosie*, chociaż pytanie o genesis jest również jego pytaniem i chociaż wpływ Platona można odczytać w jego filozofii przyrody. Mimo to Platon ma, zdaniem Schellinga, głęboki wgląd w ludzkiego ducha. Pisze on: „Platon, który tak głęboko wniknął w ludzkiego ducha – nawet, gdyby to było tylko przeczucie, to było jednak głębokie – Platon, który rozum, o ile on jest matką idei, przejrzał głębiej...” (s. 44). To wrażenie Schellinga, które wskazuje na źródło jego upodobania do Platona, pozwala zarazem w *Komentarzu do Timajosa* dostrzec zapowiedź filozofii przyrody; Schelling bowiem rozważa teorię idei w *Timajosie* nie tylko jako „pojęcie przyrody”, ale również w odniesieniu do ludzkiego ducha.

W przekonaniu Schellinga Platon jest jednym z filozofów, którzy mają „swoje oparcie filozoficzne w nas samych” (s. 31) i to dlatego mógł dojść do konkluzji, że świat „widzialny to nic innego, jak odbity obraz niewidzialnego” (tamże). Nie trzeba powtarzać, że świat niewidzialny oznacza idee, które Schelling nazywa tym, co „subiektywne” w wyżej wskazanym sensie. Ale dlaczego Schelling mógł uznać idee za coś subiektywnego? Czy tylko pod wpływem Kanta? Jeśli uprzytomnimy sobie, że Schelling czytał oryginalne teksty Platona, zanim poddał się wpływowi Kanta, to będziemy skłonni przypuszczać, że te wrażenia są rezultatem najwcześniejszej i niezależnej lektury Platona. To przypuszczenie wspiera pochwała, jakiej Schelling udziela Platonowi za głęboki wkład w ludzkiego ducha. Mogliśmy też obserwować, że za jego zainteresowaniem dla uniesienia u Platona kryje się pytanie o pochodzenie wiedzy, a ponadto, że jego zainteresowanie obydwoma filozofami ma jedną, wspólną przyczynę. Czyż nie dlatego chciał interpretować *Timajosa* za pomocą pojęć kantowskich? Można by zatem przyjąć nie bez podstaw, że to samo pytanie o podstawy wiedzy występuje również w *Komentarzu do Timajosa*. To pytanie o podstawy wiedzy jest łącznikiem spajającym jego najwcześniejsze studia nad Platonem z pismami *Formschrift* i *Vom Ich*.

Zarówno boski intelekt, jak i entuzjazm oznaczają ponadzmysłowe podstawy ludzkiego poznania, o które Kant zabrania pytać. Schelling mówi: „Pojęcie egzystencji odniesione do idei Boga jest otchłanią dla ludzkiego rozumu”, ponieważ nie ma on formy dla pojęcia egzystencji, poza taką, która ogranicza się do natury, czyli dla każdego ponadzmysłowego pojęcia jest nieskończenie za mała” (s. 44). Platon znał wszakże inne pojęcia egzystencji, pozwalające mu uniknąć niebezpieczeństwa „niepohamowanego marzycielstwa”: pojęcie stosowne zarówno wobec nadzmysłowych przedmiotów jak też wobec idei; pojęcie egzystencji, która „jest obecna jeszcze przed czystym rozumem”, a przecież „leży w czystym myśleniu” (tamże). W tym właśnie przeczuciu innego rodzaju egzystencji Schelling dopatrywał się wnikliwego wglądu Platona w głębię ludzkiego ducha. Pótwierdzałoby to hipotezę, że z Platonem łączy go poszukiwanie nadzmysłowej

podstawy wiedzy w ludzkim duchu. Z tą problematyką łączą się zarzuty Schellinga, krytykujące u Kanta brak zasady oraz dalsze pytania o „ostateczną zasadę wszelkiej formy wiedzy” (I, 88), o „wyższe zasady” (I, 153), które mogłyby wyjaśnić istnienie wyobrażeń apriorycznych. Łatwiej będzie nam zrozumieć pojęcie spinozjańskiego absolutnego Ja u Schellinga, jeżeli przyjmiemy, że to pod wpływem boskiej produktywnej zasady u Platona Schelling chętnie zaakceptował Fichtego.

Przez cały czas Schelling poszukiwał ponadzmysłowej zasady wiedzy. W *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus...* pisał: „Ale podobnie jak sił, dzięki którym istnieje universum, nie da się wyjaśnić na podstawie materii (albowiem materia je zakłada i trzeba ją wyjaśniać na ich podstawie), tak nie można systemu naszej wiedzy wyjaśnić na podstawie naszej wiedzy, bo on sam zakłada zasadę, która jest wyższa niż nasza wiedza i poznanie” (I, 400). Ta zasada jest czymś „jedynym niepojętym, niezniszczalnym, ze swej natury pozbawionym wszelkiego gruntu, niedowodliwym i właśnie dlatego najbardziej bezpośrednim i najbardziej oczywistym w naszej wiedzy” (tamże, por. I, 186). W tym przekonaniu dochodzi do głosu przeświadczenie Platona o istnieniu w nas boskiego rozumu. Schelling wyjaśnia następnie rzeczy same w sobie jako symboliczny wyraz „nadzmysłowej podstawy wszystkiego, co zmysłowe” i podkreśla ponownie: „Platon zadaje sobie wiele trudu, aby wyrazić to, że idee zawierają byt, który wykracza daleko poza wszelkie istnienie zmysłowe” (I, 406). Tutaj to raczej Kant jest interpretowany przez Platona i nieco przysposabiany na Platona. Nietrudno domyślić się, że ten silny rezonans, jaki budzi w Schellingu Platon, znajduje wyjaśnienie w jego własnym dążeniu. Noack pisze: „Rzeczą charakterystyczną i znamioną dla Schellinga pozostaje fakt, że swoją pisarską karierę rozpoczął w ramach studiów teologicznych od interpretacji mitów, że już wtedy działanie wyobraźni i jej nie poddane prawidłom obrazowe myślenie miało dla niego urok przenoszący swoją zaraźliwą moc na całą jego późniejszą twórczość filozoficzną”<sup>46</sup>. Zdaniem Noacka, Schelling, o duchowej naturze poddanej czarowi wyobraźni, nie mógł przyswoić sobie swoistości wewnętrznej siły napędowej kantowskiego myślenia<sup>47</sup>.

Nie tylko rozumienie boskiego intelektu Kanta, ale również rozumienie materii, którego analiza wymagała od niego użycia wielu liczb, leży poza sferą transcendentalnej filozofii Kanta<sup>48</sup>. Z uwagi na „antyboską” zasadę w Bogu, którą Schelling tak właśnie określa w piśmie *O istocie ludzkiej wolności*, nabierają znaczenia jego rozważania o „przedistniejącej pramaterii” (s. 50), nie pozostającej w żąd-

<sup>46</sup> L. Noack, *Schelling und die Philosophie der Romantik*, Berlin 1859, Erstes Teil, s. 95.

<sup>47</sup> Tamże, s. 96.

<sup>48</sup> Krings, a.a.O., s. 127.

nym związku przyczynowym z intelektem (s. 50), a zatem od niego niezależnej, którą on – jak tego dowodzi Krings<sup>49</sup> – kształtuje w obrębie filozofii przyrody. Godne odnotowania są ponadto zgodność duszy świata z duszą ludzką (s. 42) oraz związek żywiołów świata w z ludzkimi doznaniem (s. 59). W tym rezonansie między jednostką a duchem ludzkim wydaje się kiełkować załóżek tożsamości produktywnych zasad przyrody i ludzkiego ducha, leżącej u podstaw filozofii przyrody, chociaż krytykuje on pojęcie materii przeciwstawnej zasadzie boskiej (II, 20). Ludzki duch przestaje być chłodnym prawodawcą narzucającym przyrodzie swoje prawa, przyroda przestaje być siłą wprawiającą w ruch. Jest to przyroda, która żywi ludzkiego ducha i przybliża go do boskiego intelektu. Przetłumaczony przez Schellinga długi cytat z *Fileba* bardzo wyraźnie pokazuje nam różnice w spojrzeniu na przyrodę u Platona i Kanta: „...mały jest ten ogień w nas i słaby, i liche, a ten we wszechświecie jest wielkości przedziwnej i piękności, i wszelkiej mocy, jaka ogniewi przysługuje (...). A ten ogień wszechświata żywi się i rozpała, i kieruje od tego ognia w nas, czy też na odwrót: od tamtego ognia bierze początek i to wszystko: i mój, i twój, i ogień innych żywych istot? (...). Nasze ciało, czy nie powiemy, że ma duszę? (...). A skąd ją wzięło (...) jeżeli nie stąd, że ciało wszechświata ma duszę w sobie, bo ma te same składniki, co to nasze, i jeszcze od nich ze wszech miar piękniejsze”<sup>50</sup>. Tak więc ludzki rozum u Platona osadzony jest w łożysku universum i przeniknięty duszą świata. Powinniśmy pamiętać, że Schelling w *Über Mythen* mówi o wyższości mitycznego widzenia przyrody nad jej postrzeganiem nowoczesnym.

Przedstawieniem niewidzialnej pramaterii jako niespokojnego, nieregularnego pierwotnego ruchu, która jest równie wieczna, jak boski intelekt, i której nie można rozpoznać ani w postrzeżeniu, ani empirycznie, ale można odczuć, Schelling wywołuje wrażenie niesamowitości. To wrażenie kojarzy się z tym, jakie budzi w nas „groza obiektywnego świata” (I, 337) i „siła egzystencji” (W.A., s. 21). Człowiek ma przy tym tę pramaterię w sobie, jej określona forma pojawia się w nas jako doznanie – bezgraniczności i niepokoju. Czy również w tym pojęciu doznania Schelling nie dostrzegał głębokiego wglądu Platona w ludzkiego ducha? W każdym razie młody Schelling oscyluje między nowoczesną filozofią reprezentowaną przez Kanta i mityczną filozofią reprezentowaną przez Platona, nie skłaniając się ani jednostronnie ku Kantowi, ani jednostronnie ku Platonowi. W tej oscylacji można rozpoznać ukrytą tendencję prowadzącą do późniejszego rozwoju.

<sup>49</sup> Tamże, s. 135n.

<sup>50</sup> Platon, *Fileb* 29c-30a (tłum. W. Witwicki); w manuskrypcie Schellinga s. 64.

### Podsumowanie

Tym, co pociąga Schellinga do Platona, jest swoisty rodzaj prawdy i obrazowania, którego nie znajduje w nowoczesnej filozofii. Co prawda, Schelling próbuje interpretować *Timajosa* za pomocą pojęć czerpanych u Kanta lub Reinholda. Kantowskie lub Reinholdowskie pojęcia to pojęcia jego epoki, za pomocą których dyskutuje on z innymi, pisze swoje rozprawy i rozważa współczesne problemy. Nic w tym dziwnego, że Schelling posługuje się w swojej interpretacji pojęciami kantowskimi lub reinholdowskimi. Nie chodzi mu jednak ani o kantyzację Platona, ani o platonizację Kanta. Ważne jest raczej to, co Schelling chciałby znaleźć w filozofii Platona; w *Timajosie* na przykład znajduje pojęcia czasu jako wieczności, duszy świata, nieboskiej pramaterii, których nie ma u Kanta. Tym, co moim zdaniem interesuje Schellinga, jest poznanie nieprzekładalne na nowoczesne pojęcia. Te mitologiczne pojęcia nabiorą u Schellinga wagi, kiedy już wyzwoli się spod wpływu Fichtego. W najwcześniejszych studiach Schellinga możemy obserwować przygotowanie się do wyjścia poza Kanta i Fichtego. Przyjmuje się na ogół, że pojęcie Ja w studium *Vom Ich* różni się od Ja Fichtego. W tle przemiany zachodzącej w myśli Schellinga oraz jego krytyki nowoczesnej filozofii można zawsze odczuć wpływ lektury Platona. Nie należy jednak zapominać o tym, że w lekturach Platona znalazła ujście jego własna skłonność, że Platon jest dla niego „tłumaczem” mitów (VIII, 289). Schelling nie jest po prostu platonikiem. Tym, czego szuka u Platona i w mitach, jest paradygmat wiedzy pozwalającej przewyciężyć ograniczenia nowoczesnej filozofii. Od krytyki nowoczesnej filozofii, która izoluje Ja od przyrody i przemienia byt wyłącznie w przedstawienie, nie odstępował ani w swej filozofii przyrody, ani w późniejszej twórczości.

Z języka niemieckiego przełożyła  
*Krzysztyna Krzemieniowa*