

Claudio CIANCIO  
(TURYN)

## FENOMENOLOGIA DUCHA SKOŃCZONEGO W *DARSTELLUNG* *DER REINRATIONALEN PHILOSOPHIE SCHELLINGA*

### 1. Podmiotowość jako zasada

Pojęcie podmiotowości nie jest bynajmniej pojęciem najlepiej dostosowanym do określenia tego, co Schelling rozumie przez Ja lub ducha, w swej późnej filozofii. Jeśli jeszcze w odczytach z Erlangen, już przecież antycypujących podstawową myśl późnej filozofii, absolut, którego istotę stanowi wolność, jest definiowany jako podmiot absolutny (SW<sup>1</sup> IX 218–220), człowiek natomiast jako podmiot tej wolności, to w filozofii czysto racjonalnej (do której ograniczam swoją wypowiedź) pojęcie podmiotu zostaje zdegradowane do roli samej potencji tego, co istniejące. Schelling używa jednak niekiedy pojęcia podmiotu dla określenia tego, czym jest byt w sensie substancji (*usia*) i co nie jest po prostu treścią bytu, ale jego nośnikiem, tym, „o czym mówi się: to, co istniejące” (*das Seiende*; SW XI 362). Pojęcie podmiotowości występuje tu jednak tylko w tym ogólnym znaczeniu, a nie wtedy, kiedy przez *usia* rozumie się duszę, ducha, Ja czy osobę. Z drugiej strony świadczy o czymś, że Schelling używa wyrażenia podmiotowość w przyjętym potocznie znaczeniu, a mianowicie o tym, że owo pojęcie zostało zmienione, inaczej uformowane niż to, którym posługiwał się idealizm i to zarówno w odniesieniu do Boga, jak ducha skończonego. Filozofia czysto racjonalna – w przeciwstawieniu do pozostałych pism późnego Schellinga – nie zawiera żadnych istotnych nowości w rozumieniu pojęcia Boga; inaczej ma się rzecz jednak z duchem skończonym, którego określenie i funkcja w systemie, jak wiadomo, stanowią trudny problem badawczy i przez to prowadziły do aż nazbyt odbiegających od siebie rozwiązań. Przeciwno tym wszakże, którzy chcieliby problemowi ducha skończonego przyznać istotną rolę w filozofii czysto racjonalnej, można wytoczyć bezpośredni i logiczny

---

<sup>1</sup> SW = F. W. S. Schelling *Sämtliche Werke*, hrs. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856–1861.

zarzut, że ostatni wykład, w którym ten problem uzyskał swoje decydujące wykończenie, został zrekonstruowany przez syna Schellinga, Fritza. O zainteresowaniu – wręcz prowadzącym do wypaczeń – Fritza Schellinga głównie tematyką istoty jednostkowej (która łączy się ściśle z tematyką ducha skończonego) może świadczyć pewien fragment listu od ojca (z 24.VII.1851 r.). W liście tym Schelling wspomina, że synowi szczególnie miła jest idea, iż „właściwie istnieje tylko istota jednostkowa”, podczas gdy jemu samemu zależy raczej na kwestii „jedności myślenia i bytu”, która to kwestia wydaje się być biegunowo przeciwstawna wobec owej idei. Zresztą, rekonstrukcja tekstu, jakiej syn dokonał, jeśli mamy wierzyć jego słowom (SW XI 553, przypis), ograniczyła się do samego „ułożenia kolejności” „kart z zapisem koncepcji” „według wskazań pozostawionych przez samego autora”. Ponadto, o czym będę mówił, nie sposób zakwestionować ciągłości między ostatnimi i poprzedzającymi wykładami.

Nowe nie są tutaj narodziny i struktura skończonego i indywidualnego ducha, ale szczególna dialektyka negatywności i pozytywności, która określa jego sens. Musimy jednak z bliska przyrzeć się procesowi rozwojowemu, który pokrywa się z ciągiem istotnych momentów przejściowych na drodze filozofii czysto racjonalnej ku filozofii pozytywnej.

Według Schellinga filozofia jest „nazwą ogólną dla wiedzy zdążającej ku zasadzie” (SW XI 367). Jako taka nie może więc od tej zasady zaczynać: jej punktem wyjścia jest natomiast czyste myślenie, „zarodek wiedzy” (SW XI 365); ponieważ zaś czyste myślenie ma ideę tego, co istniejące jako swą treść bezpośrednią i ponieważ byt w idei (jako suma wszystkich możliwych predykatów) nie mógłby właściwie istnieć jako predykat pozbawiony odniesienia do podmiotu (por. SW XI 291–329), gdyby nie miał swojej zasady w czymś istniejącym, to trzeba stąd wnioskować, że idea nie jest prawdziwą zasadą i że wobec tego nie jest ona dana czystemu myśleniu. W czystym myśleniu prawdziwa zasada nie jest wprawdzie wykluczona, ale mieści się ona tam tylko potencjalnie, „tylko poprzez to, co istniejące”, jako jej logiczne *prius*, z którym jest związana (SW XI 364). Aby taką zasadę uzyskać w jej nieskazanej rzeczywistości, bez której nie ma prawdziwej zasady, potrzebne jest podejście pośrednie: ponieważ nie jest ona dana wprost, nie można jej po prostu oddzielić od podmiotu, ale trzeba to, co istniejące nakłonić, aby się samo oddzieliło od zasady. Trzeba, mianowicie, tak je rozwinąć, aby można je było pomyśleć jako niezależne, „dzięki czemu z jednej strony dojdzie do oddzielenia zasady, z drugiej, ponieważ oddzielone od zasady to, co istniejące”, wciąż będzie „jej potrzebujące i jej w końcu podporządkowane”, sama zasada wystąpi „jako zwycięska nad wszelką inną rzeczywistością i z tego względu jako rzeczywistość sama w sobie, tj. jako zasada” (SW XI 365).

## 2. Narodziny ducha skończonego

Temat skończonego ducha występuje właśnie w kontekście oddzielenia zasady od tego, co istniejące. To oddzielenie umożliwia owa figura zajmująca miejsce środkowe (między Bogiem i ideami oraz między Bogiem i światem), jaką jest dusza. Figura duszy spełnia podwójne wymaganie: z jednej strony światu idealnemu zapewnia własną zasadę, z drugiej, nie utożsamia tej zasady bezpośrednio z Bogiem. Przez urzeczywistnienie trzech potencji tego, co istniejące, powstaje świat idealny; że jednak żadna z nich nie ma własnego bytu (są mianowicie tylko potencjami), trzeba dopuścić czwartą zasadę, właśnie duszę, która ma być tym, „czym to, co istniejące, jest” (SW XI 403), istniejącym podmiotem, „τιῆνεῖναι” świata idealnego (SW XI 417). Jako taka dusza jest tym, „czym jest Bóg” (SW XI 418), bowiem właśnie Bóg jest tym, „czym jest to, co istniejące”; jednakże dusza „nie jest jak Bóg”, ponieważ nie jest niczym innym jak tylko byciem tego, co istniejące i wobec tego jest od niego nieoddzielna, podczas, gdy byt Boga jako byt własny, zupełnie niezależny od tego, co istniejące, jest odrębny (por. SW XI 402–403, 412, 418–419, 516–517). Ponieważ dusza nie ma bytu własnego, nie jest ona zasadą prawdziwą, a tylko ową wtórnie wywiedzioną jednością, która powstaje przez rozchodzenie się potencji i wynikające stąd tworzenie się świata idealnego. Jest jednością tego świata idealnego, ale nie pierwotną jednością, jej warunkiem bowiem jest jedność boska (por. SW XI 400–404–405).

W swoim byciu tym, czym jest Bóg, ale nie tak, jak Bóg, dusza jest nacechowana istotną dwoistością: jako pośrednie ogniwo między Bogiem i światem może ona albo umożliwiać światu odniesienie do Boga, albo gdy czyni się niezależną, być dla niego przeszkodą (por. SW XI 419). Druga możliwość, którą wiedza czysto racjonalna może przyjąć tylko hipotetycznie, urzeczywistnia się dzięki temu, że w duszach budzi się wola, która chce samej siebie, czysty i pierwotny akt, który spontanicznie następuje sam z siebie, jakiś „pierwotny przypadek” (por. SW XI 419–420, 461, 464). Powstanie tej woli pociąga najpierw w następstwie upadek świata, a ponieważ dusza jest nieoddzielnie związana z tym, co istniejące, przez jej wyniesienie do bycia samą sobą „dany jest powszechny znak do bycia-dla-siebie” (SW XI, 412); każdy, mianowicie, stopień przyrody, który się urzeczywistnił, powraca do siebie, do swojej potencjalności, i tym samym do swojej materialności. Materialność wszakże nie jest już ową pierwotną (metafizyczną) materialnością, ale „przypadkową, nabytą, a więc fizyczną”, nie jest także materialnością intelligibilną (choć idea nie ginie całkowicie) (SW XI 422–423; por. 464).

Ale bardziej jeszcze niż upadek świata interesuje tutaj rozwój owego chcenia, w którym Schelling rozpoznaje narodziny i podstawy ducha. Pierwszym następstwem zbudzenia się tej woli jest indywidualizacja i zwielokrotnienie duszy.

Ponieważ dusza jest aktem, „ale nie po to, by być samą sobą, lecz dla czegoś innego” (SW XI 402), zaś – jak powiedzieliśmy – jednostkowość znamionuje to, co

właściwie istniejące, istniejące dla siebie (por. SW XI 586), nie jest ona pierwotnie indywidualna. Istota jednostkowa jest czymś, co jest „wyłącznie samo z siebie (...) dla siebie” (SW XI 464). Dlatego staje się „indywidualną przez owo chcenie, ono bowiem jest tym, co w niej indywidualne” (tamże). Wraz z indywidualnością dana jest „nieskończona możliwość” innych indywidualności.

### 3. Sprzeczności w naturze ducha skończonego

Powstanie ducha, dzięki któremu dusza stała się indywidualna, nasuwa od razu trudne pytanie. Schelling pyta mianowicie, czy ten duch nie jest „nieprawy, ponieważ odchodzący od Boga” (SW XI 420, przypis). Odpowiada na nie, że, i owszem, jest to duch nieprawy, ale filozofia czysto racjonalna potrzebuje tego oddalenia od świata; ponadto, co się tyczy przyrody, upadek skazuje ją na przemijalność, ale z drugiej strony włącza ją „w świat wolnego i własnego życia; wreszcie, sens owego pragnienia trzeba oceniać biorąc pod uwagę koniec, a nie początek” (por. tamże).

Prowadzi to do pytania, które chciałbym tutaj rozważyć: mianowicie, o sens i wartość podmiotowości jako ducha skończonego. Schelling rozwija na jej temat rodzaj fenomenologii, która w odróżnieniu od heglowskiej nie operuje dialektyką jednącą przeciwieństwa, ale pozostawia je otwarte i pogłębione, a jej początkiem i końcem są nieracjonalizowane zapośredniczenia.

Droga tej fenomenologii zaczyna się, jak mówiliśmy, od pojawienia się chcenia jako czystego „przypadku” (którego możliwość, ale nie rzeczywistość, rozum może wyjaśnić; por. SW XI 464), które to chcenie pragnie samego siebie i staje się właściwym duchem, będąc wolnym i samowiednym Ja. W tym punkcie Schelling oddala się od właściwego filozofii greckiej, przeważnie teoretycznego ujmowania ducha, tak bardzo dopatrując się w nim woli, że nazywa już duchem pierwotne chcenie, które ślepo chce samo siebie. Pierwotne chcenie dąży jednak do pełnej, samowiednej i wolnej formy ducha: „Sens pierwszego urządzenia się ducha jest taki tylko, że on jest wolą, która chce mieć wolność chcenia, zastrzec ją dla siebie, zamiast je krępować i ustanawiać jako tylko potencję.” (SW XI 461). Za zewnętrzny finalny cel niejasnego chcenia uważa Schelling nieskrępowanego ducha, który jest jego produktem i wynikiem (por. SW XI 462).

Wolny duch wszakże nie może się urzeczywistnić bezpośrednio: naprzeciw niego stoi zmysłowy świat, którego źródłem jest owo chcenie, leżące u jego podstaw, chcenie, z którego pochodzi, które stało się dla świadomego ducha niezbadaną podstawą: jest ono jego źródłem, ale niedostępnym dla myśli, skoro skończony duch może się rozpoznać tylko w zobiektywizowanej postaci, bo pierwotne chcące samego siebie chcenie, które pozostaje poza podziałem na podmiot i przedmiot, jest dla niego nieuchwytnie. Skoro więc owo chcenie nie udostępnia się świadomości, to świat, który się z niego poczyna, na podobnej zasadzie ukazuje się jako obcy (por. SW XI 462–463).

Powstaje z tego pierwsza figura ducha, poznanie zmysłowego świata: ponieważ ten świat leży jako przeszkoda i hamuje wolną wolę, trzeba go przeniknąć, przewyczyć jego obcość, do czego dochodzi dzięki poznaniu. Poznanie jest przekształcaniem rzeczy obcych w istoty intelligibilne, jakimi pierwotnie były dla duszy treści tego, co istniejące (por. SW XI 463, 516–517). Skoro zaś przyroda jest poznawana, przestaje być przeszkodą, stając się ogółem środków, których Ja używa do swoich celów.

Powstaje z tego figura ducha działającego, która pozostaje w związku z figurą ducha poznającego i jest jej celem ostatecznym.

Tym samym filozofia Schellinga osiąga pierwszy punkt zwrotny, ponieważ tutaj owa sprzeczność, którą poważnie obarczone jest Ja, ukazuje się jako duch, który, jak była o tym mowa, przynajmniej w akcie swoich narodzin jest duchem nieprawym. Z jednej strony bowiem istotą skończonego ducha jest chcenie samego siebie. Dlatego jego celem nie może być nic innego, jak tylko „utrzymanie się w swoim bycie, skoro zaś ów byt, gdyby polegał jedynie na cierpieniach i wyrzeczeniach, nie byłby w niczym lepszy od niebycia, to (celem byłoby utrzymanie się) w dobrobycie, czyli możliwość cieszenia się własnym byciem” (SW XI 527). Z drugiej strony jednak duch nie utracił całkowicie swojej relacji ze światem idealnym, ponieważ ludzie „mają stronę intelligibilną i są istotami intelligibilnymi” (SW XI 528). Sposobem, w jaki owa relacja się ukazuje, jest prawo moralne, „które dyktuje porządek intelligibilny i poprzez które więc to, co intelligibilne, jest obecne w świecie” (SW XI 532). Jest to prawo rozumu, ponieważ to świat idealny, to, co istniejące, jest tym, co w nim się odsłania, ale prawo rozumu praktycznego, ponieważ ono „woli, która stała się własną i z samej siebie aktywną, narzuca się jako prawo i żąda od niej podporządkowania” (tamże). Moc tego prawa okazuje się we wnętrzu człowieka poprzez sumienie, a w zewnętrznych stosunkach człowieka poprzez ustrój państwowy, który jest „prawem będącym faktyczną władzą”, jedynym sposobem, w jaki prawo może okazać swą ważność „w świecie bytu faktycznego” (SW XI 533).

Między indywiduum i prawem powstaje jednak nieprzewyciężone przeciwieństwo. Ponieważ jest ono podporządkowane prawu, indywiduum „traci wszystko to, i zostaje wszystkiego tego pozbawione, czego chciało, owego dla siebie, od „tylko ono samo, od rzeczywiście absolutnego tj. przede wszystkim wolnego bytu” (SW XI 534). W tym swoim byciu było ono samo dla siebie prawem, teraz jest oto poddane prawu obcemu, które, nawet, jeśli ze względu na treść może być aprobowane, dla niego, jak mu narzucone, jest nie do przyjęcia (por. SW XI 554–555). Dawniej nie łączyło go nic wspólnego z innym indywiduum, podczas gdy tutaj ma przestrzegać prawa sprawiedliwości, które je mierzy w stosunku do całości. Wobec czego indywiduum nie może pogodzić się z prawem, obojętne, czy występuje ono jako sumienie, czy jako ustrój państwowy (por. SW XI 553–554).

Nawiązując do Pawła i Lutra wyjaśnia Schelling, że prawo nie jest zdolne do tego, by przywieść człowieka do spokoju i doskonałości. Nawet jeśli uda mu

się w pełni przyjąć prawo, to „w tym właśnie momencie poznaje, że prawo stanowi dla niego śmiertelne zagrożenie, gdy nie może go spełnić, ponieważ brakuje mu odpowiedniego usposobienia, którego prawo dać nie może. Prawo nie jest w stanie dać mu serca, które by temu prawu dorównywało, przeciwnie, potęguje siłę grzechu” (SW XI 555). Tak oto gwałtownie wyłania się sprzeczność: właśnie to działanie, „dzięki któremu człowiek usiłuje urzeczywistnić swoją wolność, jest podporządkowane prawu, które ją neguje. To, że jest to sprzeczność nie do pokonania, wynika jasno z faktu, że wydobycie jednego bieguna (podporządkowania prawu) nieuchronnie powoduje opozycję drugiego (świadomość, że sprowadzenie własnej indywidualności do prawa jest niemożliwe). Nie-przejednana sprzeczność rozrywa życie: prawo wydaje się czymś godnym potępienia, przekleństwem, a całe życie zaczyna być mało ważne, pozbawione wartości i sensu.

Skoro działanie prowadzi w tę ślepią uliczkę, to duchowi skończonemu nie pozostaje nic innego, jak tylko z niego zrezygnować, a tym samym zrezygnować z utwierdzenia własnej tożsamości. Właśnie dlatego, że chodzi tu o sprzeczność niemożliwą do przewycięzenia, jedyne wyjście polega na tym, aby wydostać się z obszaru, w którym ona powstała, a mianowicie poprzez przejście od życia aktywnego do kontemplatywnego. To przejście nie prowadzi jednak do pojednania, ponieważ nie przewycięża poprzedniej sprzeczności: dokonuje się ono jak poniechanie jednego z przeciwstawnych biegunów (własnej tożsamości) na korzyść drugiego (powszechności rozumu). Tym, co tę zmianę powoduje, jest sumienie. Sama zmiana zaś polega właściwie na tym, że duch duszy, czym zostaje zanegowane wszystko, co narodziny ducha spowodowały jako odpadnięcie od Boga. Ponieważ dusza, jak już mówiliśmy, jest pośredniczką między Bogiem i tym, co istniejące, duch, ustąpiwszy miejsca duszy, zyskuje możliwość wejścia w styczność z Bogiem i światem idealnym. Ten powrót dokonuje się poprzez trzy stopnie: pierwszym jest „mistyczna nabożność” – stopień jeszcze wyłącznie negatywny, który polega na rezygnowaniu z własnej woli, z siebie samego. Drugim stopniem jest sztuka, w której duch zapomina o sobie we własnym działaniu i pozwala uprawiać się w boską rzeczywistość. Trzecim stopniem wreszcie jest „wiedza kontemplatywna” (pokrywająca się z samą filozofią czysto racjonalną), poprzez którą wraca do oglądu Boga i świata idealnego, co było przeznaczeniem duszy (por. SW XI 556–558).

#### 4. Zwrot ku religii

Duch wynoszący się do życia kontemplatywnego stanowi dopełnienie rozwoju filozofii czysto racjonalnej, która zmierzała do tego, by zyskać zasadę w jej byciu dla siebie, w jej niezależności. Niezależność zasady w sposób bezpośredni i negatywny została osiągnięta już wtedy, kiedy duch w momencie narodzin oderwał siebie i jestestwo od Boga. Teraz jednak dochodzi fakt, że duch neguje wcześniejsze swoje roszczenie, by być zasadą, podporządkowuje się Bogu i uznaje go za jedyną prawdziwą zasadę (por. SW XI 560). Należy wskazać, że i ten ruch ma charakter

negatywny: jest on powrotem, którego duch może dokonać „po przebyciu całej swojej drogi” (SW XI 558). Właśnie dlatego nie doszło do pojednania, „rozdzielenie nie zostało przezwycięzone” (SW XI 560), co wynika stąd, że nie można zrezygnować z działania, gdyż jest ono, jako wola, częścią składową ducha. Z chwilą powrotu od życia kontemplatywnego do aktywnego człowiek zaczyna sobie zdawać sprawę, że kontemplacja była tylko wyjściem chwilowym i skazanym na niepowodzenie, tylko próbą uchylenia się od problemu i pogorszenia sytuacji. Kiedy bowiem duch osiągnął styczność z Bogiem, uświadomił sobie przepaść rozwierającą się między nim a Bogiem, tj. zrozumiał, w jak wielkim stopniu „u podstaw wszelkiego działania moralnego leży odpadnięcie od Boga, bycie poza Bogiem.” (SW XI 566).

Dokonuje się tutaj ostatni i decydujący zwrot, który ukazuje sens całej historii ducha skończonego. Po niepowodzeniu życia kontemplatywnego ostatnią szansą, jaka się przed nim otwiera, jest osobisty stosunek z osobowym Bogiem, do którego zmierzało już życie kontemplatywne, jako powrót do Boga, ale którego nie mogło zrealizować, ponieważ było zamknięte w granicach rozumu. Bogiem, do którego mógł dotrzeć rozum, był przecież Bóg świata idealnego, zasada całego jestestwa, jego przyczyna finalna, tj. Bóg pozaświatowy („transmundan”), czysty akt, pomyślany jako jego własna konieczna zasada. Bogiem stojącym ponad rozumem jest nie tylko Bóg pomyślany jako *prius* w hierarchii bytu, ale również *prius* czyli pan bytu, jego przyczyna ponadświatowa („supramundan”), to znaczy Bóg zdolny działać mocą wolności. Bóg ten, stojącej „poza rozumem” (SW XI 567) nie podlega panowaniu prawa (z którego wynika kłątwa); a ponieważ jest zdolny do działania, może uwolnić ducha skończonego, „jako faktyczny może przeciwstawić się faktyczności odpadnięcia” (SW XI 566).

Jakie są jednak warunki, które umożliwiają tę nową figurę ducha skończonego, figurę religijną, i jakie są jej treści? Przede wszystkim przejście do niej dokonuje się wyłącznie na żądanie ducha, któremu udało się zrozumieć, że środki, jakimi dysponuje tj. wiedza i działanie, są dla jego celów niewystarczające. To żądanie nie jest zresztą przypadkowe, ponieważ wynika z „wewnętrznej konieczności”, jest „chcieniem ducha” (SW XI 569). Duch indywidualny, jako chcenie, które chce samo siebie, nie może nie chcieć swego bytu, tj. utwierdzenia siebie i rzeczywistości; musi mianowicie, jak mówiliśmy wyżej, chcieć swojej szczęśliwości, swego dobrobytu. Ale osiągnięcie szczęśliwości nie zależy od ducha skończonego, który może jedynie „chcieć i mieć nadzieję” (SW XI 567). „Bóg musi przyjść mu z pomocą” (tamże), co może uczynić jedynie jako duch aktywny.

Treść odniesienia religijnego, wprowadzonego zgodnie z ludzką potrzebą i dzięki woli boskiej, jest dwójaka: z jednej strony człowiek jednoczy się i jedna z Bogiem (SW XI 568), z drugiej strony, i właśnie dzięki temu, osiąga stan szczęśliwości. Odniesienie religijne rozwiązuje mu jego problem właśnie przez to, że łączy ze sobą te dwie strony: tylko w religii podporządkowanie ducha i jego wyniesienie mogą równocześnie istnieć obok siebie, a nawet pokrywać się ze sobą. W

figurach poprzedzających duch indywidualny od czasu odpadnięcia zachowywał się, jak gdyby był przygnieciony istotną i nieprzewycięzalną negatywnością i był ustawicznie zmuszany do tego, by tak w naturalnym poznaniu, jak w działaniu i życiu kontemplatywnym wytłumiać indywidualność na rzecz ogólności lub (w ostatnim przypadku) Boga. Ten negatywny wynik jest w istocie jeszcze tym samym, do którego doszedł Schelling przed pięćdziesięcioma laty w pracy *Philosophie und Religion*, gdzie podejmując kwestię powstania indywidualnego Ja w wyniku odpadnięcia, nadawał skończoności i indywidualności wyłącznie sens negatywny (por. SW VI 60–62).

Jeżeli teraz, przeciwnie, podporządkowanie się nie następuje za cenę negacji, to dzieje się tak dlatego, że odniesienie do Boga jest odniesieniem personalnym. W odniesieniu personalnym podporządkowanie się jest również samopotwierdzeniem, ponieważ niesie ze sobą aprobatę, co po raz pierwszy duchowi skończonemu przypisuje sens pozytywny. W ostatnim *Wykładzie filozofii czysto racjonalnej* pojawiają się zwroty osoba i osobowość, dla określenia tego, co wcześniej nosiło nazwę Ja, indywiduum, jednostka lub duch. W wykładach poprzedzających dwukrotnie wypowiedział się Schelling na temat pojęcia „osoby”. Najpierw w wykładzie XII, gdzie powiedział: „osobową nazywamy jakąś istotę wtedy tylko, kiedy ona, będąc wolną od tego, co ogólne, jest sama dla siebie, kiedy oprócz rozumu przysługuje jej bycie zgodnie z własną wolą (SW XI 281), co pokrywa się z definicją ducha skończonego. Bardziej doniosłe jest to, co mówi on o stosunku między prawem moralnym i państwem, a mianowicie, że faktyczność wspólnoty państwowej jest praktycznym postulatem rozumu (por. SW XI 536), ponieważ jednostka nie mając zapewnionych warunków powszechnej ważności prawa nie może realizować swojej moralnej wolności. Państwo zatem jest tym, „co jednostce nadaje rangę osoby” (SW XI 536): „osobą jest ten podmiot, którego działania dopuszczają uznanie poczytalności. Jednakże poza rzeczywiście istniejącym, prawnym porządkiem nie ma poczytalności, a więc jednostka byłaby pozbawiona odpowiedzialności” (tamże). Osobą jest zatem jednostka, która swoją wolność może o tyle realizować faktycznie, o ile jest uznawana (przyznano jej zadanie odpowiedzialności) i znajduje poręczenie. Wolność i niezależność, które należą do istoty odpowiedzialności, mogą się urzeczywistnić tylko we wspólnocie dzięki wzajemnemu uznaniu, które ona zakłada, a nawet narzuca. Jeśli jednak w państwie wolność jednostki jest poręczana w granicach powszechnej ważności prawa, która nie stwarza możliwości jej pełnego urzeczywistnienia i nawet wchodzi z nią w konflikt, to w odniesieniu do Boga wolność znajduje potwierdzenie i nieograniczone uznanie. „Osoba szuka osoby” (SW XI 568): „Ja, które samo będąc osobowością, pragnie osobowości, wymaga osoby (...), która ją słyszy, serca, które jest równe jej sercu.” (SW XI 569). Indywiduum tylko wtedy, kiedy jest akceptowane przez inne indywiduum, utwierdza się we własnej pozytywności, zyskuje znaczenie właśnie jako osoba (i Bóg tylko jako wielość osób jest osobą). Skończony duch podporządkowuje się Bogu w relacji osobowej,

jako temu „kto jedynie (jako duch całkowicie wynoszący się ponad rozum) może w pełni rozpoznać sens jego indywidualnej istoty i umożliwić jego pełne samopowierzenie, błogą szczęśliwość.

Jedynie w doświadczeniu religijnym jednostka znajduje i potwierdza swój sens, podczas gdy we wszystkich innych swoich doświadczeniach okazywała się ona negatywnością, którą należało odwrócić (np. w życiu kontemplacyjnym) bądź pozytywnością opisywaną poprzez granice wyłącznie nosiciela prawa powszechnego (np. w działaniu moralnym). Nie musząc ustanawiać sobie jako zasady, swą pełną pozytywność może teraz potwierdzić przez podporządkowanie się Bogu. Schelling pokazuje, że niemożliwe jest znalezienie jakiegos sensu i wartości indywidualności poza tym osobowym odniesieniem do Boga, wypieranej przez supremację zasady ogólnej, bo nie pozostawałoby jej nic innego, jak tylko wybór między beznadziejnym opieraniem się jej, bądź rozproszeniem w niej, między wycofaniem się do własnej nicości, bądź zatraceniem się w całokształcie idei. Od tej alternatywy, moim zdaniem, podmiotowość nie może się uchylić po dzień dzisiejszy.

Tym razem jednak bez odpowiedzi pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego można i trzeba ratować coś, co w swoich źródłach jest wyłącznie negatywnością, grzechem i upadłością. Tę wspomnianą już dwuznaczność skończonego ducha podkreśla Schelling szczególnie mocno, kiedy określa ją jako tragizm istnienia. „Wzorem człowieka JA” (SW XI 482) jest Prometeusz, pokutujący za to, że skradł boski ogień tj. wolną wolę (por. SW XI 484). Figura Prometeusza jest tragiczna. Tragiczne jest nieszczęście, a mianowicie nie nieszczęście jego „własnowolnie popełnionego występku, ale nieszczęście wynikające z działania, do którego nakłaniała bądź z którym współdziałała sama moralna konieczność” (SW XI 485). I Prometeusz, i Zeus mają rację. Ten pierwszy, ponieważ wyniósł ludzi do życia duchowego, drugi, ponieważ w następstwie człowiek uniezależnił się od Boga. Jest to „sprzeczność, której nie możemy przezwyciężyć, ale którą, przeciwnie, musimy uznać” (tamże), z tego więc powodu „los świata i ludzkości (jest) z natury tragiczny” (SW XI 486).

Wydaje się, że Schelling w ujmowaniu upadku człowieka jako koniecznego warunku chciałby obstawać przy tym, że człowiek może zdobyć wolność. Ta przesłanka stanowi, moim zdaniem, nie tylko zagrożenie sensu ludzkiej wolności, ale pozostawia bez rozwiązania również ostatnią poruszoną przeze mnie kwestię: mianowicie, skończony duch może i powinien być zbawiony tylko na gruncie pozytywności – nie pamiętanej, chociaż pierwotnie do niego należącej; wartościowe są w każdym razie wnioski, które Schelling wyprowadza ze sprzecznego charakteru ludzkiej sytuacji. Ta sprzeczność pozostaje, nawet jeśli się twierdzi, że ludzka wolność tylko faktycznie urzeczywistniła się przez odpadnięcie, w związku z czym ludzkie położenie stało się położeniem tragicznym tylko faktycznie jako położenie, w którym wolność, jaką można rzeczywiście realizować, jest nieuchronnie obciążona złem. Z tej tragicznej sprzeczności wynika, że skończonego ducha nie można uchwycić w jego pozytywności, i, jak była o tym mowa, jest on skłonny powracać

do stanu, który wyprzedzał powstanie jego indywidualności, ponieważ nadzieję na ratunek wiąże z ową powrotną przemianą ducha w duszę, która zachodzi w kontemplacji. Tylko a *posteriori*, tj. tylko przyjmując za punkt wyjścia możliwość zbawienia, duch udostępnia się we własnej pozytywności: wychodzi od przyszłości, od obietnicy i nadziei zbawienia, które objawia się w odniesieniu religijnym. Tylko o ile spogląda na swe źródła, skończony duch może dążyć do zaprzeczenia samego siebie jako istoty indywidualnej; o ile patrzy ku nadchodzącemu Bogu, otwiera się przed nim możliwość, która jest tym bardziej nieoczekiwana, im bardziej obca jest ze swej istoty jego rozwojowi, mianowicie paradoksalna możliwość odwrócenia negatywnego sensu swego bytu, przemiany podporządkowania w wyniesienie. Określając nieuchronną uległość ludzkiego ducha w obliczu neutralności bytu, nieosobowościowego charakteru rozumu, jako miejsce jego kryzysu, zaś doświadczenie religijne wraz ze związaną z tym przemianą osoby jako miejsce jedynie możliwego wybawienia, Schelling pisze, w tym samym czasie co Kierkegaard, ale postępując własną spekulatywną drogą, nowy i bardzo aktualny rozdział historii nowoczesnej podmiotowości.

##### 5. Doświadczenie religijne jako warunek filozofii pozytywnej

Nie mogę tutaj przedstawić szeroko i wyczerpująco tego, jakie następstwa pociąga za sobą to głębokie roztrząsanie tematu indywidualności i osoby dla późnego systemu Schellinga, a zwłaszcza dla bardzo spornego pytania o stosunek wzajemny filozofii negatywnej i pozytywnej. Ograniczę się tutaj więc do uwagi, że, mianowicie, przejście do filozofii pozytywnej nie tylko przyjmuje charakter religijny, jak już w *Grundlegung der positiven Philosophie* (ed. H. Fuhrmans, Torino 1972, s. 258–259 oraz w *München Vorlesungen* (SW X 179–181), gdzie zostało ono porównane do aktu nabożności i do wiary, ale staje się też jakimś aktem religijnym, ba, tym właściwym aktem religijnym. Ów stosunek zależy przynajmniej od dwóch okoliczności, po pierwsze, od tego, że filozofia pozytywna staje się jakąś „nauką szczególną” (SW XI 368, 561), której przedmiotem jest rzeczywisty Bóg i jego działania, i której sfera pokrywa się dlatego bez reszty z religią; a po drugie, że wraz z rozpatrzeniem na nowo ducha skończonego zmienia się czynnik powodujący przejście. Ten czynnik nie jest już mianowicie żadną ekstazą rozumu (por. SW XIII 163) i nie jest też żadnym powrotem sustancjalnej wiedzy od obiektywności do subiektywności (por. SW X 179–180) (które mogą jeszcze robić wrażenie quasi-dialektycznych ruchów rozumu). Przeciwnie, jest to praktyczny postulat i religijna decyzja, bez których rozum, z racji własnej natury, lub, raczej, z racji swego odpadnięcia, nie może się wznieść do swojej zasady, chyba, że w negatywny sposób. Wyłącznie w filozofii pozytywnej byt rozumiany jest w swym najpierwotniejszym i najgłębszym sensie, tj. jako wolność i jako wolność pozytywna; ale nieuniknionym warunkiem filozofii pozytywnej jest doświadczenie religijne.

Tłumaczyła Krystyna Krzemień