

PIOTR DEHNEL

Uniwersytet Wrocławski

## FILOZOFIA HISTORII MŁODEGO SCHELLINGA

Schelling często mawiał, że filozofia i empiria mają ten sam przedmiot - wiat rzeczywisty, różni się natomiast sposobem, w jaki przedmiot ów traktują. Do wiadczenia przedstawia wiat w jego istnieniu, filozofia zaś w jego pierwotnym stawianiu się. Do obszaru empirii zaliczył filozof z jednej strony przyrodę, z drugiej zaś historię. O ile jednak rozbudowana została pierwsza część systemu, to jest filozofia przyrody, o tyle druga - filozofia historii - która z konieczności musiała wydawać się dopełnieniem tej pierwszej, właściwie rozwinięta nigdy nie została. Autor próbuje przedstawić i poddać analizie poglądy historyzoficzne młodego Schellinga pamiętając o owym niespełnieniu się refleksji w wymiarze historycznym.

**1. Czy może liwa jest filozofia historii?** W roku 1797 Schelling opublikował na łamach "Philosophisches Journal" dwa artykuły pod wspólnym tytułem *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*. Pierwszy z tych artykułów był czymś w rodzaju recenzji, która dotyczyła przyznania Nagrody Pruskiej Akademii Nauk za odpowiedź na pytanie: jakie postępy poczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa? Drugi natomiast stawiał problem, czy filozofia historii jest w ogóle możliwa. Jeden z tych tekstów nie został włączony przez Schellinga do zbiorowego wydania jego pism filozoficznych z roku 1809. Je-li chodzi o pierwszy z wymienionych artykułów, to nietrudno domyślić się przyczyn jego pominięcia. Z punktu widzenia całości filozoficznej koncepcji mógł się wydać po prostu mało istotny. Nie można jednak powiedzieć tego o drugim. Problem filozofii historii nie był obojętny czy też mało ważny dla całego projektu systemu. Przypuszczalnie Schelling nie uwzględnił tego artykułu, gdy rezultaty, do jakich w nim doszedł, nie do końca korespondowały ze stanowiskiem zaprezentowanym później w *Systemie idealizmu transcendentnego*, choć w obu pracach operował takim samym pojęciem historii<sup>1</sup>.

Stawiając problem filozofii historii, Schelling rozpatruje go w ogólnym aspekcie stosunku filozofii do poszczególnych obszarów do wiadczenia -

<sup>1</sup> Na zbiorze stanowiska Schellinga wyłożonego w *Systemie...* z koncepcji przedstawioną w *Allgemeine Übersicht...*, zwraca trafnie uwagę W. G. Jacobs w książce *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schelling*. Frömmmann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 s. 211-217.

przyrody oraz historii<sup>2</sup>. Podział w sferze empirii odpowiada w obszarze spekulacji podziałowi na „filozofii teoretyczną” i „filozofii praktyczną”. Tak samo jak musi istnieć filozofia przyrody, musi również istnieć filozofia historii. Jako trzeci, zwieczny i wieczny system, wskazuje Schelling na filozofii sztuki. W dokonanym podziale zaskakuje *prima facie* niczym nie uzasadnione odwołanie się do sztuki jako sfery mediacji przyrody i historii. Tym bardziej, że w podobnym podziale sformułowanym w *Przedmowie do Ideen zu einer Philosophie der Natur* z roku 1797 o sztuce nie ma w ogóle mowy. Zanim to jednak wyjdą niemy, musimy uzyskać odpowiedź na pytanie, jakie stawia filozof w omawianym artykule, mianowicie, czy może liwa jest filozofia historii? Na to pytanie Schelling daje odpowiedź całkowicie negatywną. Przy czym historia przeciwstawiona zostaje przyrodzie, w której zdarzenia wykazują prawidłowość i regularność. Natomiast historia, gdzie panuje wolność, jest obszarem zupełnie pozbawionym wszelkiej prawidłowości. Przedmiotem historii jako nauki nie jest bowiem to, co stałe ale to, co zmienne, co rozwija się w czasie. Proces historii nie przebiega po jakimś zamkniętym kole, nie jest procesem o charakterze cyklicznym, w którym wydarzenia występują z regularnością i prawdomównością<sup>3</sup>. Innymi słowami, historia nie stanowi dziedziny konieczności *a priori* i na odwrót: „[...] tam, gdzie może liwa jest pewna teoria *a priori*, tam niemożliwa jest żadna historia” (I, s. 471). Aprioryczność teorii, a nie jej brak w odniesieniu do zjawisk historycznych decyduje zdaniem Schellinga o tym, czy filozofia historii jest niemożliwa. „Jeśli więc człowiek może posiadać historię o tyle, o ile nie jest ona określona *a priori*, to wynika stąd, że jaka historia *a priori* jest sprzeczna sama w sobie; i - jeśli filozofia historii jest tym, czym nauka historii *a priori* - nie filozofia historii jest niemożliwa” (I, s. 473).

Wyjdą niemy jednak bliżej, czym jest w ogóle historia. Według autora *Systemu idealizmu transcendentnego* również przyroda ma pewną historię. Poszczególne zjawiska przyrodnicze są jedynie kolejnymi stopniami w rozwoju jednego i tego samego organizmu przyrody. Jej rozwój, a więc historia przyrody, byłaby określona przez stosunek każdego zjawiska czy klasy zjawisk do owego prawzoru albo ideału. Historia jest dla Schellinga takim procesem, w którym poszczególne zdarzenia odnoszą się do pewnego ideału i poprzez ten ideał *de facto* konstytuowane są jako zdarzenia. „Historia w ogóle istnieje tylko tam, gdzie ma miejsce pewien ideał i nieskończone różnicowanie odstępstwa od niego w tym, co jednostkowe, ale i pełna zgodność z nim w całości” (I, s. 469). Krótko mówi więc, historia z jednej strony jest

<sup>2</sup> Por. F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-1861, Bd. s. 467. (Dalej wydanie to cytowane będzie według numeru tomu i strony).

<sup>3</sup> Schelling polemizuje tutaj z koncepcją M. Mendelssohna, który takie właśnie stanowisko zajmował.

zawsze historii gatunku<sup>4</sup>; z drugiej jednak strony, panuje w niej absolutna wolność, czyli odstępstwa od ideału - tak, że nasze poznanie nie jest w stanie określić *a priori* kierunków tej wolnej aktywności. W historii przyrody istnieje natomiast tylko pozór wolności, ostatecznie bowiem wytwory natury są całkowicie zdeterminowane przyczynowo. „[...] Przyrodę postrzegamy poniekąd w wolności, ale bynajmniej przecie nie w dowolności, ponieważ wszystkie jej wytwory powstały poprzez odstępstwo, ale jedynie poprzez odstępstwo od pewnego ideału, którego granic nigdy nie przekracza” (I, s. 469). Na przykład pojedyncze zwierzę nie ma żadnej historii, ponieważ jego życie właściwie jest w pewien zamknięty obieg działań, którego nigdy nie może przekroczyć. Dla człowieka natomiast historia nie zostaje napisana a priori, człowiek tworzy ją sam. Schelling przyjmuje, że jednostka podlega pewnym prawom moralnym, na przykład imperatywowi kategorycznemu, z tym, że nie jest ono żadnym prawem przyrody, lecz apeluje właściwie do wolności człowieka. Przyroda realizuje więc raz na zawsze ustalony ideał, tak jak poszczególne zwierzę realizuje ideał swojego gatunku, i w tym sensie pozbawione jest tradycji, nie tworzy czegoś nowego na fundamencie przekazanym przez poprzednie pokolenia. Sytuacja człowieka jako istoty wolnej przedstawia się odmiennie. Schelling wyciąga tutaj niemal egzystencjalistyczne wnioski. Otóż, zdaniem filozofa, ludzkość żyje w stanie niebezpieczeństwa, czego nie zna wiat przyrodniczy. Zwierzę swoje bezpieczeństwo, czyli pewność istnienia, zawdzięcza prawom gatunku. Gdyby potrafiło mówić nie pytałoby po co żyje. To właśnie nie z pragnienia poczucia bezpieczeństwa człowiek tworzy cel swojej własnej historii, który chce realizować w nieskończonym następie kolejnych generacji. Gdyby jednak ludzkość ów cel kiedy osiągnęła, historia przestałaby istnieć. Będzie ona trwała tak długo, jak ludzkość nie zrealizuje swojego zadania. „Jeśli zaś byłoby my absolutnie poza nami, wówczas nie mogłaby istnieć dla niej żadna historia, nasza własna historia byłaby zatem tylko złudzeniem, a wolność, która nasz ograniczony mąciłaby szczerym marzeniem, byłaby z uwagi na ową istotę (której nie znamy) elastycznie konieczna. Dlatego dla dogmatyzmu nie istnieje żadna wolność, lecz tylko fatalizm, i na odwrót, filozofia, która wychodzi od wolności, znosi tym samym wszelki absolut poza nami” (I, s. 473).

Wstrzymajmy się na razie od komentarza na temat przedstawionych wyżej poglądów Schellinga na historię i spróbujmy odnieść je do ogólnej konstrukcji filozoficznej zawartej w jednej z ważniejszych prac młodego Schellinga z roku 1796 pod tytułem *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*. W rozprawie tej filozof stawiać problem „realności -

<sup>4</sup> Podobny pogląd głosił Kant w rozprawie *Pomysły do ujścia historii powszechnej w aspekcie wiatowym*, tłum. I. Krośka. W: T. Krośki: *Kant*. Warszawa 1966 s. 174-194.

ci” wiedzy, doszedł do dynamicznej konstrukcji absolutu, w wietle której „[...] duch, ogl daj c w ogóle przedmioty, ogl da jedynie samego siebie” (I, s. 366). Rozwini ciem takiego uj cia była *Naturphilosophie* rozumiana jako „teoretyczna cz filozofii”. Filozofia przyrody przedstawiała owo samo-siebie-ogl danie ducha w wytworach natury tak, e wiat przedmiotowy okazywał si w rezultacie „[...] pierwotn , bezwiedn jeszcze poezj ducha” - jak to pó niej w *Systemie idealizmu transcendentalnego* okre lił Schelling. Jednak e duch ogl daj cy siebie w wytworach wiata przyrodniczego nie dochodzi jeszcze do samowiedzy, nie rozpoznaje, e tym, co ogl da, jest on sam. W momencie przej cia do filozofii praktycznej Schelling zatrzymuje jakby proces rozwoju absolutu, by dokona nagłego przej cia w sfer niesko czono ci. Zamiast wi c całkowicie logicznej kontynuacji „odysei ducha”, tym razem ju w obszarze wolno ci, zamiast realizacji absolutu w wytworach człowieka jako istoty wolnej, dokonuje samoidentyfikacji absolutu na drodze „ogl du intelektualnego”. Podobnie jak w rozprawie *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* z roku 1795 w konstrukcji Schellinga mamy do czynienia z brakiem przej cia od „filozofii teoretycznej” do „filozofii praktycznej”. Lecz refleksja zbyt silnie zdominowana została przez kategorie rozwoju i procesu, by mogła pozosta oboj tna wobec problemu historii jako sfery przejawiania si absolutu. Schelling problem ten podejmuje, ale filozofii historii całkowicie odrzuca.

Sytuacja jest wi c poniek d paradoksalna. Z jednej bowiem strony, refleksja nad przyrod jako rozwijaj cym si nie wiadomie absolutem prowadzi musiała w sposób konieczny ku historii; z drugiej natomiast, stanowiła dla rozwini cia konstrukcji historiozoficznej istotne ograniczenie. Poj cie historii jest całkowicie zorientowane na przyrod . Mo na przyj , e *Naturphilosophie* stanowi dla Schellinga pewien model teoretyczno ci, pewien typ filozofii przedmiotowo ci, który wytwarza perspektyw nie obejmuj c obszaru bytu historycznego. Cał konstrukcj komplikuje ponadto koncepcja sztuki jako cz ci systemu zwie czaj ca oba obszary. Układ, w jakim znalazło si Schellinga skie my lenie, daleki jest, jak si okazuje, od teoretycznej przejrzysto ci. Pełen raczej sprzeczno ci i niekonsekwencji ni punktów krystalizuj cych dyskurs. Jednak przy gł bszym wejrzeniu w teksty filozofa i próbie podj cia hermeneutycznego wysiłku rozumienia wyłania si pewien kształt, pewien systemotwórczy sens Schellinga skiego my lenia.

Kluczow pozycj zajmuj , jak s dz , *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritiismus*. W ostatnim, to jest dziesi tym li cie, mówi Schelling o absolutcie jako wszechwładnym fatum, które skierowane jest przeciwko moralnym wysiłkom człowieka<sup>5</sup>. Odwołuj c si do greckiej tragedii pisze:

<sup>5</sup> Por. I, s. 336.

„Cz sto zapytywano, jak grecki rozum mógł zaakceptowa sprzeczno ci greckiej tragedii. miertelnik - powołany moc przeznaczenia na zbrodniarza, walcz c sam przeciwko przeznaczeniu, straszliwie karany jest za zbrodnie, która przecie była dziełem losu! [...] To, e zbrodniarz, który podporz dko- wywał si jedynie wszechwładzy losu, zostawał jednak ukarany, było uznaniem ludzkiej wolno ci, godno ci, któr wolno rodziła. Grecka tragedia czci ludzk wolno ci poprzez to, e nakazuje swoim bohaterom walczy przeciwko wszechwładzy losu: aby nie przekracza granic sztuki, wolno musiała losowi ulega , ale, aby zado uczyni równie przez sztuk wymuszonemu upokorzeniu ludzkiej wolno ci, musiała ona-za zbrodnie dopuszczone moc przeznaczenia - los ten odpokutowa . ” (I, s. 336). wiatopogl d wyra ony w greckiej tragedii wydaje si poł czeniem tego, co Schelling nazywał konsekwentnym dogmatyzmem i tego, co okre lał mianem konsekwentnego krytycyzmu<sup>6</sup>. W przeciwstawieniu sobie dwóch systemów: jednego, który zakładał absolut poza Ja i systemu, który absolut sytuuje w obr bie podmiotu - wolno i konieczno s od siebie oddzielone. Konsekwencj dogmatyzmu jest fatalizm. Podporz dkowanie Ja zewn trznemu absolutowi w wymiarze doczesnym przyjmuje posta despotyzmu przeciwko wolno ci. Czy w takim razie wolno mo liwa jest dla krytycyzmu? W krytycyzmie ka da walka przeciwko wszechwładzy losu jest d eniem „Ja empirycznego” skierowanym nie przeciw przedmiotowi w ogóle, lecz przeciwko przedmiotowi przeciwstawnemu Ja. „Taka walka (*scil.* walka przeciwko wiatu jako takiemu) jest do pomy lenia jedynie na u ytek sztuki tragicznej, nie mogłaby si ona sta systemem działania, cho by dlatego, e taki system zakładałby ród tytanów” (I, s. 338). Zwyci ska walka człowieka z fatum nie jest mo liwa równie dla krytycyzmu. Tak wi c ani dogmatyzm, ani te krytycyzm nie mog prowadzi skutecznej walki z absolutem pojmowanym jako fatum. Nie oznacza to jednak totalnej kl ski wolno ci. Cho bowiem rozum, czyli filozofia nie jest w stanie jej uzasadni , mo liwo ta dost pna jest dla sztuki.

W tej niejasnej i lapidarnej formie po raz pierwszy pojawia si u Schellinga my l o sztuce jako poł czeniu subiektywnej wolno ci i obiektywnej konieczno ci. Dopiero teraz my lenie Schellinga układa si w bardziej przejrzyst konstrukcj teoretyczn . Oto w *Philosophische Briefe über Dogatismus und Kritizismus* filozof dostrzega w sztuce pewien wiatopogl d, który zawiera w sobie oba przeciwstawne systemy - dogmatyzm i krytycyzm. Ten wiatopogl d, cho nie był jeszcze zgodny z rozumem, wyra nie Schellinga fascynował. Z kolei w *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wisswnsch ftslehre* w wyniku dedukcji z zasady absolutnej dochodzi do obiektywizacji ducha w „filozofii teoretycznej”, której ko cowym efektem

<sup>6</sup> Por. na ten temat I. Görland: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main 1973, s. 164-166.

było przeciwstawienie „wiadomego Ja” rzeczywistości przedmiotowej i jednocznie nie poczekał na „filozofii praktycznej”. Jej dalsze rozwinięcie dokonało się już w obszarze tego, co wiadome, a więc w obszarze historii. Filozofia teoretyczna przedstawiała natomiast sferę tego, co nie wiadome i konieczne, czyli obszar bytu przyrodniczego. Pomiędzy dziedzinami nie wiadomego a przyrodą i dogmatyzmem istnieje pewien związek. Z drugiej strony, to, co wiadome i wolne, łączy się w sposób konieczny w krytycyzmie i historii. Zwycięstwem całego systemu jest filozofia sztuki. Sztuka bowiem, w myśli koncepcji Schellinga, stanowi połączenie nie wiadomego i wiadomego, konieczności i wolności, przyrody i historii<sup>7</sup>.

Mając na uwadze powyższe ustalenia, można powiedzieć – jak się dzieje – przyjrzyjmy się, co wyłonił się przed nami pewien kształt wczesnej myśli Schellinga, chociaż jeszcze niewyraźny, posiadający jednak już zauważalne kontury. Fakt, że Schelling w latach 1797-1799 zajmował się głównie filozofią przyrody, nie może przysłonić nam ogólnej konstrukcji filozoficznej. Jest to, jak wspominałem, konstrukcja pod wieloma względami niedoskonała, ale i proces jej kształtowania nie został przeciętym zakoczony. Rozwinięciem nastąpiło w *Systemie idealizmu transcendentnego*, w którym filozof starał się połączyć przyrodę i historię w pewien prawidłowy proces rozwojowy, co było możliwe dzięki koncepcji filozofii jako historii samowiedzy.

**2. System i historia.** Nie wyznaczając adekwatnej cisłej cezurę czasowej, można przyjąć, że *System idealizmu transcendentnego* z roku 1800 stanowi podsumowanie dotychczasowych poglądów filozoficznych młodego Schellinga. W pracy tej, jak się często uważa<sup>8</sup>, dokonano się miało ostateczne odcięcie od Fichte’a skądinąd „teorii wiedzy” i przejście do nowej fazy filozoficznego rozwoju, tak zwanej „filozofii identyczności”. Nas jednak nie bierze tutaj interesować *System...* jako dzieło przełomu i zapowiedź nadchodzącego etapu refleksji ani też jako dzieło zerwania. To, co powinno skupić naszą uwagę, to problem historii. Aby problem ten przedstawił sensownie należy uprzednio wskazać w całości systemu systematyczne miejsce, jakie zajmuje problematyka historiozoficzna w całości systemu.

System ten, jak stwierdza filozof, mieści się między dwoma biegunami, z których jeden wyznaczony jest przez „ogólny intelektualny”, drugi natomiast przez „ogólny estetyczny”<sup>9</sup>. Przestrzeń wypełniają te dwa bieguny stanowi nieskończony szereg stopni czy też potencji przedstawiających proces up-

<sup>7</sup> Nie bez wpływu na takie ujęcie sztuki pozostawała bez wątpienia lektura *Krytyki władzy i dzieła* I. Kanta.

<sup>8</sup> Por. K. Schilling: *Natur und Wahrheit. Untersuchungen über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800*. München 1934, s. 76 nn.

<sup>9</sup> Por. F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentnego*. Warszawa 1979 s. 339.

przedmiotowania absolutu, a zarazem proces upodmiotowienia wiata. Filozofia może wyliczyć tylko te z owych stopni, które w historii samowiedzy mają niejako epokowe znaczenie. Pierwszym takim epokowym wydarzeniem jest sam akt samowiedzy określony jako Ja. „W tym pierwszym akcie owa to samo staje się jednocześnie nie podmiotem i przedmiotem, to znaczy przekształca się w ogóle w Ja - nie dla siebie samego, ale dla filozofującego refleksyjnie”<sup>10</sup>. Ta więc dzięki „oglądowi intelektualnemu” powstaje w nas absolut jako to samo podmiotu i przedmiotu, lecz poza absolutem istnieje jakiś wiat przedmiotowy, a zatem również jaka empiryczna wiadomość, to znaczy cała sfera tego, co skończony. Refleksja filozoficzna wprowadziła wie o tym, że cały wiat przedmiotowy oraz nasza potoczna wiadomość to przejaw absolutu w postaci skończonej, ale wiedza filozofii nie jest jeszcze nauką, to znaczy czym obiektywnie wiadym<sup>11</sup>. Należy przeto przedstawić od strony przedmiotowej to, co dla filozofa dostępnym jest jedynie od strony podmiotowej, to znaczy tylko subiektywnie. Albo - co jest tym samym, tyle że spojrzący z pozycji absolutu - to, co dla filozofii jest jedynie przedmiotem w sobie, musi stać się również przedmiotem dla siebie. Przyjmując tak perspektywę Schelling konstruuje system, w którym przejście od absolutu do wiata okazuje się pewnym prawidłowym procesem rozwojowym. Jego ostatecznym celem jest samowiedza, uwiadomienie sobie, że to, co w potocznej wiadomości jawi się jako rzeczywistość niezależna od podmiotu, jest jedynie wytworem absolutu, czym w swej istocie duchowym. Źródło dynamiki tego procesu tkwi w samym absolutnym przedmiocie. Schelling przedstawia strukturę Ja w kategoriach tkwienia tego w jej wnętrzu konfliktu polegającego na tym, że Ja błądnie pierwotnie czystym, bieżącym w nieskończonym wytwarzaniem siebie samego jest jednocześnie nie samooganiczaniem. To znaczy przeciwstawianiem sobie czegoś innego. Gdyby Ja było tylko nieskończonym aktywnością, nigdy by siebie nie mogło przedstawić. „Ograniczając siebie jako wytwarzającą Ja staje się dla samego siebie czymś, to znaczy ustanawia siebie samo”<sup>12</sup>. Proces samooganiczania jako działalność uprzedmiotawiająca, która zachodzi wewnątrz samego Ja, jest czymś nie wiadomym, co powoduje, że ograniczanie zostaje zarejestrowane przez absolut jako coś obcego jego naturze, to znaczy jako doznanie. Doznanie stanowi początek pierwszej „epoki” w historii samowiedzy, w której wiadomość postrzega wiat zewnętrzny jako „rzecz samą w sobie”, całkowicie niezależną od podmiotu. W pierwszym akcie samooglądu Ja zawierają się te same określenia, które charakterystyczne są dla pierwszego momentu kons-

<sup>10</sup> Ibidem, s. 370.

<sup>11</sup> Na temat pojęcia nauki w idealizmie niemieckim pisze M. Heidegger w pracy pt. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Max Niemeyer Verlag Tübingen 1971, s. 19-20.

<sup>12</sup> Por. F. W. J. Schelling, op. cit., s. 62.

trukcji materii: magnetyzm, elektryczność oraz proces chemiczny i galwanizm. Tym samym Schelling wbudowuje w system filozofii transcendentalnej filozofii przyrody - jako jego integralną część. Należy przy tym podkreślić, że ogólnej dedukcji materii ze wiadomości towarzyszy proces odwrotny, czyli ugruntowanie Ja w samej przyrodzie. Ja, konstruując materię, konstruuje właściwie samo siebie.

Druga „epoka” w historii Ja rozpoczyna się wraz z powstaniem „ogółu wytwórczego”, w którym Ja ogląda siebie jako Ja doznające staje się inteligencją. Pierwotna dwoistość Ja zostaje na poziomie „ogółu wytwórczego” wyrażona jako przeciwstawność „Ja w sobie” oraz „rzeczy samej w sobie”. W wyniku przewyższenia tego przeciwstawienia powstaje refleksja. Jej istotą jest stopniowe odnajdywanie w *universum* wszechzwiązków zjawisk, strukturalizacja świata. Dokonuje się to dzięki aktowi abstrahowania od poszczególnych przedmiotów i tworzenia pojęć ogólnych. Odpowiednikiem tego procesu w przyrodzie jest organizm. Na refleksji kończy się rozwój samowiedzy, który rekonstruuje filozofia teoretyczna. Osiąga ona swój pełny kształt w czterech aktach<sup>13</sup>. W pierwszym, nie wiadomym akcie samowiedzy Ja jest absolutnie to samo co podmiotu i przedmiotu, nie błądząc w nim dla siebie. W drugim, to znaczy ogólnie doznającym, Ja staje się dla siebie przedmiotem jedynie jako aktywność przedmiotowa. W trzecim natomiast, w akcie ogólnego wytwórczego, Ja staje się dla siebie przedmiotem jako doznające, to znaczy jako podmiot. W ostatnim, czwartym, momencie rozwoju wiadomości jest akt, na mocy którego Ja „ogłoda” siebie jako wytwórcze. W tych czterech stopniach osiąga swój kres jako inteligencja. Do tego punktu przyroda rozwija się równoległe do rozwoju Ja. Kolejne etapy rozwoju wiadomości mają swoje odpowiedniki w kolejnych stopniach samoorganizacji przyrody.

Trzecia „epoka”, rozpoczynająca się wraz z powstaniem refleksji, jest już epoką przejściową od „filozofii teoretycznej” do „filozofii praktycznej”. W tej pierwszej Ja miało przed sobą świat jako coś zastanego, oddziaływało na niego, a następnie swoją działalność dopiero sobie uwiadamięło. W „filozofii praktycznej” natomiast samowiedza przybiera postać woli. Dopiero tutaj staje się wiadoma swej aktywności. „Ja unicestwienia niejako wszelkich natur swego przedstawienia, nadając sobie całkowicie wolno wobec przedmiotowość”<sup>14</sup>. Jednakże samo Ja nie byłoby tego wiadome, gdyby nie zostało zobiektywizowane, co możliwe jest jedynie, gdy jakiś przedmiot uczyniony zostanie widzialnym. Innymi słowy, aby Ja było wiadome swojej wolności, wolność ta musi być udokumentowana w empirycznej sferze działań

<sup>13</sup> Por. ibidem, s. 125.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 280.



i czynów, musi posiadać swe wiadectwo w obszarze faktyczności. Nie błąd przedstawia tutaj całego szeregu dedukcji, które uruchamia Schelling w celu rozwinięcia tego problemu. Chciałbym zwrócić jedynie uwagę na jeden istotny moment decydujący o włączeniu filozofii historii do całości systemu.

Otóż w wiecie przedmiotów przyrodniczych mieliśmy do czynienia z pewnym nie wiadomym wytwarzaniem. Natomiast teraz, to znaczy w wiecie wolnie działających podmiotów, mamy do czynienia z pewnym wytwarzaniem wiadomym. Produktem tej wiadomej aktywności jest pewien „drugi wiat” („druga przyroda”)<sup>15</sup>. Absolut występuje teraz w postaci swobodnie działającego indywidualium. Wolność, która w Ja jest wolnością absolutną, na poziomie wiadomości indywidualnej, potocznej, występuje jako samowola (*Willkür*), czyli wiadomy wybór między dwiema przeciwstawnymi. „Druga przyroda” - wiat kultury i społeczeństwa jest więc rezultatem woli arbitralnej. Filozofia, mająca za przedmiot swych rozważań ów drugi przyrodę, ma *mutatis mutandis* takie cele, jak filozofia przyrody. Różnica polega jedynie na tym, że podczas gdy *Naturphilosophie* traktuje przyrodę jako nie wiadomy proces przedstawiania się absolutu, to filozofia „drugiej przyrody” ujmuje ten drugi wiat jako efekt przejawiania się tego samego absolutu, z tym, że jest to już proces całkowicie wiadomy, w którym jednostki mają do zrealizowania pewien ideał, pewną powinność. Jednakże ta powinność musi być zobiektywizowana już nie w woli indywidualnej, jest bowiem pewną siłą istniejącą poza indywidualium, którą ona zastaje i w której znajduje swe powołanie. Działania jednostki jako podmiotu moralnego są od początku uwikłane we wspólnotę i na nią skierowane. Rzeczywistego „chcienia” czy tendencji podmiotu nie należy poszukiwać w izolowanej jednostce, ale w historycznie ukształtowanej tendencji, której podmiotem jest ludzkość. Problematyka historyczna zyskuje tym samym swe uprawomocnienie i miejsce w całości systemu jako jego konieczna część. Filozofia historii nadbudowuje się nad filozofię przyrody. O ile ta ostatnia prowadziła w sposób nieunikniony do teorii organizmu, o tyle ta pierwsza zmierza w podobny sposób do teorii „drugiego organizmu”, to znaczy do teorii państwa i organizacji prawnej.

Zanim jednak przejdziemy do tej problematyki, na jedną rzecz należy zwrócić uwagę. Otóż w *Abhandlungen...* Schelling przedstawił zarys konstrukcji systemu, w którym nie było miejsca dla historii jako sfery przejawiania się absolutu. „Filozofia praktyczna” rozpatrywana była całkowicie poza sferę historyczności, choć wydaje się, że cała konstrukcja mogłaby przemawiać za jej uwzględnieniem. To jednak mogło się dopiero dokonać dzięki do wiadomościom, jakie refleksja zdobyła w filozofii przyrody. Właśnie dzięki niej

<sup>15</sup> Ibidem, s. 313.

wnosi Schelling w genetyczn fenomenologi wiadomo ci ide rozwoju i procesu. „wiat zewn trzny - pisal Schelling - le y przed nami otworem, by w nim odczyta histori naszego ducha”. Teraz, to znaczy w *Systemie...*, okazuje si , e równie wiat wytworów duchowych, wiat społeczny i historyczny, tak samo jak ten pierwszy - przyrodniczy, otwiera si przed nami, by odszyfrowa w nim ludy naszego ducha.

**3. Wolno i konieczno w historii.** Rozumienie historii w *Systemie idealizmu transcendentalnego* nawi zuje w pewnej mierze do wcze niej-szych ustale filozofa Równie i tutaj punktem odniesienia pozostaje przyroda. Zakłada si , e i ona mo e by przedmiotem historii. Według Schellinga to, co dzieje si w przyrodzie zyskuje wymiar historyczny tylko o tyle, o ile wywiera wpływ na ludzkie działanie. Gdyby my chcieli mówi o historii przyrody, musieliby my przyj , e w toku swego wytwarzania natura jest całkowicie wolna, a cała jej ró norodno stanowi rezultat odej cia od jednego pierwotnego oryginału. Przyroda staje si przedmiotem historii, o ile rozumiana jest jako *natura naturans*. Jako taka zawiera, wedle okre lenia Schellinga, tylko „pozór wolno ci”, gdy „[...] nie mo emy okre li *a priori* kierunków jej wytwórczej aktywno ci, cho te niew tpliwe podporz dkowane s swemu okre lonemu prawu”<sup>16</sup>. St d filozof wyci ga wnioski, e historia nie polega na absolutnej prawidlowo ci. Przedmiotem dziejów nie mo e by co , co cyklicznie powraca wedle jakiego prawa, co , co daje si *a priori* przewidzie . Ale historia nie stanowi obszaru działania absolutnej wolno ci. Mo emy o niej mówi tam, gdzie pewien ideał realizowany jest w niesko czonej formie odmian i zgadza si z nim nie tylko to, co jednostkowe, ale cało . Proces historyczny stanowi zatem sfer realizacji ideału, który nie mo e by urzeczywistniony przez poszczególne indywidua (jak to ma miejsce w przyrodzie, gdzie pojedyncze zwierz realizuje ideał, tzn. cechy gatunku), ale jedynie przez cały rodzaj. Tym samym historia jest dziełem tradycji. Ka da jednostka podejmuje działania, opieraj c si na do wiadczeniach poprzednich pokole . Nale y zaznaczy , e podkre lenia roli ci gło ci i tradycji w procesie dziejowym dalekie jest od konserwatywno-romantycznego pot pienia aktywno ci człowieka, ingeruj cej w bieg historii i naruszaj cej ci gło tradycji. U podstaw stanowiska Schellinga le y raczej o wieceniowa idea post pu, cho jest ju ona wyra nie ograniczona do jednej dziedziny, mianowicie do sfery ustroju politycznego i społecznego. W takich natomiast obszarach, jak sztuka czy nauka, kategoria post pu ma - zdaniem Schellinga - tylko ograniczone zastosowanie, poniewa nie dysponujemy w tych dziedzinach dostatecznie obiektywnymi kryteriami. Po roku 1800 filozof całko-

<sup>16</sup> Ibidem, s. 319.

wicie niemal rezygnuje nie tylko z o wieceniowej idei post pu, ale sw filozofi przestaje traktowa jako cz wielkiego ruchu umysłowego, któremu przy wiecały ideały Rewolucji Francuskiej i który jako rewolucja w dziedzinie my li przygotowywa miał grunt dla przyszłego ładu społecznego i politycznego<sup>17</sup>. W okresie pó nijszym pogl dy Schellinga staj si bliskie pogl dom przedstawicieli my li konserwatywnej, takim jak F. C. Savigny czy Adam Müller. Na przykład w *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums* filozof krytykuje protestantyzm wła nie za to, e naruszył tradycj chrze cija stwa i kieruj c si antyuniwersalistycznymi zasadami doprowadził do jego rozbitcia. Tym samym naruszona została pewna ci gło w rozwoju chrze cija stwa i nast piło oddalenie od ideału pozytywnego zjednoczenia, którego wyrazem miał by Ko ciół<sup>18</sup>.

Z dedukcji podstawowych cech historii wynikaj , według Schellinga, nast puj ce wnioski. Po pierwsze, nic co nast puje zgodnie z okre lonym mechanizmem i posiada tym samym swoj teori a priori nie mo e stanowi przedmiotu historii. „Teoria” i „historia” s sobie całkowicie przeciwstawne. „Człowiek ma histori tylko dlatego, e tego, co czyni, nie da si za pomoc adnej teorii wyliczy . Bogini historii jest arbitralna wola”<sup>19</sup>. Pocz tek dziejów wi e Schelling z opuszczeniem przez człowieka obszaru panowania instynktu i przej ciem w dziedzin wolno ci - czyli pierwszym ujawnieniem si samowoli. Koniec dziejów, tak jak przedstawia to filozofia, to pa stwo rozumu, złoty wiek prawa na u ytek wolno ci, to powrót człowieka do stanu, który opu cił. Historia jako realizacja ideału, to znaczy pa stwa rozumu, nie mo e by jednak procesem pozbawionym prawidłowo ci, szeregiem dowolnie i bez celu zestawionych zdarze . „Tylko wolno w poł czeniu z prawidłowo ci - pisze Schelling - czyli stopniowe realizowanie przez cały gatunek istot jakiego całkowicie nie zagubionego ideału konstytuuje specyficzn istot historii”<sup>20</sup>. Ów ideał - to pewien porz dek społeczny, w którym wolno nie jest adnym przywilejem, ale rezultatem prawa naturalnego. Takie prawo, b d ce czym na kształt prawa przyrody, działałoby z absolutn konieczno ci , z jak w przyrodzie przyczyna poci ga skutek. Chodzi bowiem o ustrój prawny, wzorowany nie na porz dku moralnym, lecz naturalnym. Schelling podtrzymuje tutaj obecny ju w *Neue Deduktion des Naturrechts* rozdział etyki i prawa. Prawo mianowicie nie jest nauk praktyczn , ale „[...] dyscyplin czysto teoretyczn , b d c dla wolno ci tym, czym jest

<sup>17</sup> Na ten temat zob. A. Orłowski: *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii*. „Archiwum Historii Filozofii i My li Społecznej”. 1961, t. 7, s. 59-60 i 85-88.

<sup>18</sup> Por. V. s. 300-302.

<sup>19</sup> F. W. J. Schelling: *System...*, s. 320.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 321

mechanika dla ruchu”. Ładu społecznego nie mo na zatem skonstruowa kieruj c si jakimi warto ciami moralnymi, cho by były one najbardziej wzniosłe i szlachetne. Zdaniem autora *Systemu...*, wszelkie próby przekształcenia owego ładu w porz dek moralny prowadz bezpo rednio do despotyzmu. To raczej porz dek moralny powinien wynika z obiektywnego porz dku prawnego, który mimo i stworzony przez człowieka, ma działa automatycznie i lepo. Filozof nie mówił jednak wyra nie, na czym konkretnie ustrój taki miałby si opiera i w jakich formach współ ycia ludzi posiadałaby swoje uzasadnienie. Wspomina jedynie, e powstanie „drugiej natury” człowieka było efektem naturalnej konieczno ci spowodowanej powszechnie stosowanym gwałtem, ale porz dek ustanowiony przez konieczn potrzeb nigdy nie b dzie trwały, gdy słu y tylko potrzebom dora nym. „Przymus niezłomnego prawa” nie mo e te by skierowany przeciwko jednostce jako istocie wolnej, która daje si zmusza dopóty, dopóki znajduje w tym jak korzy . Poniewa za „w sprawach wolno ci nie istnieje *a priori*”, stworzenie rozumnego prawa naturalnego ugruntowane powinno by w pa stwie, a raczej w wiatowej federacji pa stw”. Jedyń drog takiego ustroju jest droga progresywnego rozwoju, który jednocze nie podlega musi ró norodnym modyfikacjom z uwagi na poziom kultury i charakter narodowy. Cho Schelling był wiadom, e wolno , w tym równie wolno jednostki, mo e by zagwarantowana jedynie w sferze ponadindywidualnej rozumnej cało ci, to jednak pojmowanie jej na wzór mechanizmu przyrodniczego przysłoniło mu to, co potrafił wydoby Hegel w swej koncepcji etycznie ci, mianowicie swoisto wi zi społecznej w stosunku do wi zi przyrodniczej.

Wró my jednak e do głównego w tku naszych rozwa a . Podstawow cech historii jest wi c dla Schellinga to, e stanowi ona poł czenie wolno ci i konieczno ci, tego, co wiadome, i tego, co nie wiadome, i tylko w tym poł czeniu jest ogóle mo liwa. Ale tutaj napotykamy na pewn trudno . Otó , wedle Schellinga, warunkiem i r kojmi wolno ci jest powszechny ustrój prawny, a wi c pewien porz dek konieczno ci. Z drugiej jednak strony, porz dek ten mo e by zrealizowany wła nie dzi ki wolno ci. Sprzeczn ta daje si zdaniem autora *Systemu...* pogodzi jedynie poprzez wykazanie, e ju sama wolno zawiera konieczno . Konieczno - jako przeciwstawienie wolno ci - jest tym, co nie wiadome. Naley zatem udowodni , e kiedy podmioty działaj jako wolne, to znaczy wiadomie, powstaje nie - wiadomie - jakby bez udziału jednostki - co , co zamierzone wcale nie było. wiadomej, a wi c wolnej aktywno ci przeciwstawia si aktywno nie wia-

<sup>21</sup> Ibidem, s. 313.

<sup>22</sup> Nietrudno dostrzec tu, e Schellinga ska koncepcja federacji pa stw odpowiada w swej podstawowej intencji idei Kant wyło onej w rozprawie *Zum ewigen Frieden*. czy te wcze niejszych *Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.

doma, dzi ki której całkowicie mimowolnie, a nawet wbrew woli samego działającego powstaje rezultat, jakiego sama jednostka moc swojej woli ci nigdy nie byłaby w stanie stworzyć „w stosunek, moc którego ludzki skutek swego wolnego działania, a przecie wbrew swej woli, musi stać się przyczyną czegoś, czego nie chcieli, lub te odwrotnie, moc którego nie udaje im się i rozpada coś, czego z natury nie wszystkich sił i moc woli ci wola nie chcieli [...], zazwyczaj nazywamy to losem, to opatrność”<sup>23</sup>. Zdaniem Schellinga, człowiek, jeżeli idzie o jego działanie, jest istotą wolną, natomiast rezultat tych działań zależe nie jest od pewnej wyjątkowej konieczności.

Wyrażenie w pojęciu „losu” zapośredniczenie woli i konieczności wymaga tu pewnego wyjaśnienia. Z transcendentnego punktu widzenia pytanie, czym jest los, daje się wyrazić jako pytanie, w jaki sposób człowiekowi działającemu z całkowitą woli może powstać nie wiadome „druga natura”. Zdaniem autora *Systemu...*, wszystko, co powstaje obiektywnie, powstaje bez udziału woli. Wobec tego byłoby czym niezrozumiałym, gdyby mogła, jako efekt woli, powstać druga sfera przedmiotowa, czyli porządek prawno-społeczny, gdyby nie przyjęto, że w historii działają nie poszczególne indywidualia, a cały rodzaj. Poza tym, jeżeli realizacja takiej drugiej sfery przedmiotowo ma być ugruntowana w historii, to musielibyśmy dopuścić do istnienia w niej jakiegoś „wyszego podmiotu” moralnego jako warunku osiągnięcia owego celu. Ale wówczas wola jednostki byłaby woli pozorną. Historia tylko z subiektywnego punktu widzenia może być realizacją pewnej wyjątkowej konieczności. Czy oznacza to, że nasza wola jest jedynie pozorem? Byłoby tak - gdyby moralny porządek świata, czyli Bóg, był wobec człowieka transcendentny. Schelling zakłada jednak pewną immanencję Boga w historii. „Każdy poszczególny intelekt może na uważać za integralną część Boga, czyli moralnego porządku świata”<sup>24</sup>.

W związku z tym wyłania się kolejny problem o wymiarze bardziej epistemologicznym. Skoro bowiem mamy z jednej strony „inteligencję w sobie”, która predeterminuje prawidłowość historii, a z drugiej - wola obiektywizująca się w samowoli, to jaka jest podstawa pewności, że obiektywna predeterminacja i wola są ze sobą zgodne. Innymi słowy, w czym tkwi ostateczny fundament harmonii woli i konieczności? Odpowiedź Schellinga zakłada, iż połączenie woli i konieczności staje się możliwe do pominięcia jedynie poprzez odniesienie do czegoś wyjątkowego, czyli do absolutnej tożsamości. Absolut rozumiany jako totalne niezróżnicowanie jest zatem ostateczną podstawą harmonii między przedmiotowością a podmioto-

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling: *System...*, s. 326.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 329.

wo ci w wolnym działaniu nie tylko indywidualnym, ale i gatunkowym. lady absolutu odnajdujemy w prawidłowo ci, która wyłania si w pozornie swobodnej grze arbitralnej woli w historii. Nie jeste my w stanie nigdy pozna owej to samo ci czy cho by tylko uczyni j przedmiotem wiedzy. Wiedza bowiem zakłada podział na podmiot i przedmiot. Zatem absolut mo e by , zdaniem autora *Systemu...*, jedynie przedmiotem wiary.

Je li teraz spojrzymy na historii z perspektywy tego, co w niej jest przedmiotowe, czyli nie wiadome, to wszystkie wolne akty, a wi c cała historia, musiałaby si nam wyda całkowicie z góry predeterminowana, co wyra a si w poj ciu „losu” i co wedle Schellinga stanowiłoby system fatalizmu. Je li natomiast skierujemy refleksj na to, co w historii podmiotowe, doszliby my do koncepcji absolutnego braku prawidłowo ci, czyli - jak powiada filozof - do „[...] systemu irreligii i ateizmu, mianowicie do twierdzenia, e we wszystkich poczynaniach i działaniach nie ma ani prawa, ani konieczno ci”<sup>25</sup>. Patrz c *sub specie* absolutu stanowi cego wspóln podstaw harmonii mi dzy wolno ci i konieczno ci , wyłania si przed nami pewien system opatrno ci, to znaczy religii, w którym historia jest „[...] ustawicznie dokonuj cym si i stopniowo odsłaniaj cym objawieniem absolutu”<sup>26</sup>. Gdyby jednak e ów absolut objawił si w historii całkowicie, wolno jako taka przestałaby istnie . Byłby to moment całkowitego zjednoczenia wolno ci i predeterminacji, a to wszystko, co w historii działo si na mocy wolno ci, okazałoby si absolutnie prawidłowe. Zdaniem Schellinga, takie całkowite objawienie si absolutu w historii nie jest mo liwe, lecz stanowi niesko czony proces. W innym przypadku zniesiona zostałaby sama wolno . Krótko mówi c, historia nigdy nie doprowadzi do pełnego zapo redniczenia wolno - ci i konieczn o ci. Czy jednak nasza wolno nie jest wolno ci pozorn , skoro poza nami działa niezale na od nas siła? Histori przyrównuje Schelling do dramatu, w którym mimo i ka dy aktor gra swoj rol według własnego uznania, to wyłania si jaka ukryta logika tej chaotycznej gry. Dzieje si tak dlatego, e przez nas wszystkich - jako aktorów dramatu - przemawia jeden duch, którego jeste my cz stk i który z góry zharmonizował ostateczny rezultat. Ale gdyby ów duch przebywał gdzie na widowni, zupełnie niezale ny od tego, co dzieje si na scenie, wówczas byłby my jedynie biernymi odtwórcami, graj cymi rol , któr on napisał. Tak jednak e nie jest. Ani my nie jeste my biernymi wykonawcami, ani duch nie jest niezale ny od nas, ale „[...] objawia si i odsłania stopniowo w toku samej gry naszej wolno ci tak,

<sup>25</sup> Ibidem, s. 334.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 336.

e bez tej wolno ci jego samego tak e by nie było, znaczy to, e jeste my współtwórcami cało ci i oryginalnymi wykonawcami roli, jak gramy”<sup>27</sup>.

Schelling porzuca koncepcj Boga transcendentnego z uwagi na jej destrukcyjne nastpstwa w sferze ludzkiej wolno ci. Przyj cie bowiem boskiej transcendencji musiałyby z konieczno ci prowadzi do uznania, e wiat jako dzieło Boga jest układem zamkni tym, rzeczywisto ci zako czon , która dalej nie daje si kształtowa i współtworzy poprzez aktywn działalno człowieka. Dr cz cy Schellingia skie my lenie problem stosunku pomi dzy absolutem, jako bytem istniej cym ponad wiatem i człowiekiem, a całym obszarem sko czono ci powraca w nowym wymiarze jako próba ocalenia autonomii człowieka wobec absolutu („gdyby Bóg był, nie byłoby nas”), jako wysiłek odnalezienia transcendentalnych warunków aktywno ci podmiotowej, przekształcaj cej wiat według immanentnej tendencji samej rzeczywisto ci. W rezultacie powstaje koncepcja Boga - absolutu immanentnego, który nie jest, a dopiero realizuje si poprzez rozwój wiata. Filozof zakłada, e człowiek jest cz ci tego wiata, a wi c cz ci absolutu. Takie uj cie pozwala, zdaniem Schellinga, ocali ludzk wolno od fatalizmu losu, a zarazem chroni przed popadni ciem w system irreligii czy ateizmu, to znaczy system absolutnego braku prawidłowo ci. Skoro wiat jest niesko czon realizacj absolutu, stopniowym odsłanianiem i realizacj Boga, który nie istnieje poza histori , a staje si w niej i poprzez ni , to rzeczywisto sama jest otwarta, a historia - nie ko cz cym si dramatem, w którym człowiek odgrywa rol „współtwórcy cało ci” i urzeczywistnia mo e swe cele i zamierzenia<sup>28</sup>.

Poza wyja nieniem, czym jest historia, jaka jest jej istota i co stanowi podstaw jej zrozumienia, dokonał Schelling próby periodyzacji dziejów. Podstawowa teza Schellingia skiej historiozofii, mówi ca, e historia jest poł czeniem wolno ci i konieczno ci, postu yła równie temu celowi. Filozof wyró nia trzy fazy historii. W pierwszym, tak zwanym tragicznym okresie historii, czynnikiem dominuj cym jest lepy i bezwzgl dny los, jaka siła niszcza nawet to, co najwspanialsze i najwarto ciowsze. Jest to okres upadku wiata antycznego, czas upadku najszlachetniejszego człowiecze stwa. Druga epoka w historii zaczyna si w momencie, kiedy lepy los wystpuje jako natura, natomiast dominuj ce w poprzednim okresie „ciemne prawo” staje si obecnie „prawem naturalnym”, jak głosi Schelling w nawi zaniu do *Neue Deduktion des Naturrechts*. Owo prawo naturalne to pewien porz dek społeczny, który na wzór prawidłowo ci mechanizmu podporz dkowuje

<sup>27</sup> Ibidem, s. 336.

<sup>28</sup> Problem, który porusza tu Schelling, jak i sposób jego rozwi zania s typowe dla myli romantycznej, zwłaszcza za dla jednego z jej najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli Fryderyka Schlegla.

egoizm i samowol jednostki interesowi ogólnemu. Okres ten zaczyna się wraz z powstaniem Imperium Rzymskiego, które doprowadziło do scalenia różnych kultur i narodów, przyczyniając się tym samym do realizacji „planu natury”, czyli ogólnoludzkiego porządku społecznego. Trzeci i ostatni okres w historii jeszcze nie nastąpił. Rozpocznie się dopiero wówczas, gdy skończy się drugi, to znaczy kiedy urzeczywistniony zostanie ideał federacyjnego państwa ogólnowiatowego. W tej przyszłej epoce to, co w poprzednich występowało jako los lub natura, rozwinięte i przekształcone w opatrność. Kiedy taki okres nadejdzie - nie wiadomo. „Ale gdy już nastąpi, wtedy i Bóg będzie”<sup>29</sup>.

Opisałem coś, co może być nazwa filozofii historii młodego Schellinga, choć sam filozof uznał, jak pamiętam, że takowa jest w ogóle niemożliwa, a jeśli gdzieś samego pojęcia „filozofii historii” używał, to był albo niekonsekwentny, albo nie miał do wyrażenia tego w tej kwestii stanowiska. Trzeba bowiem powiedzieć, że zaprezentowana w *Systemie...* koncepcja historii nie stanowi jakiejś spójnej konstrukcji o jednolitym obliczu. Splatają się w niej w tym czasie obecne we wcześniejszych pracach oraz nowe, które pojawiają się po raz pierwszy. Na przykład koncepcja państwa jako mechanizmu regulującego stosunki między jednostkami może być w zasadzie uznana, z jednej strony, za przejaw myślenia o wieceniowego, z typowym dla tego myślenia łączeniem wolności człowieka z równością wobec prawa. Z drugiej zaś strony, daje się do łatwego zidentyfikowania, zwłaszcza w pojęciu „losu” i „opatrności”. Obecnie wiatopogłód romantycznego, który w późniejszym okresie, to znaczy w latach 1801-1804, wyraźnie odcisnął swoje piętno na historiozoficznych poglądach Schellinga. Ta dwójka ma źródło ogólniejszej natury. Myślenie Schellinga zdominowane jest niemal od samego początku wewnętrznym napięciem pomiędzy racjonalnym projektem systemu, a jego „irracjonalnym” uzasadnieniem. Oto bowiem historia zostaje podporządkowana ogólnemu schematowi i jako taka jest prawidłowym procesem przejawiania się absolutu, ale filozofia nie jest w stanie odnaleźć racjonalnej formuły owego przejawiania się<sup>30</sup>.

Schelling operuje dwoma pojęciami historii. W pierwszym znaczeniu historia obejmuje wszystko, co istnieje, całe rzeczywistość, łącznie z bytem przyrodniczym. Każde zjawisko zarówno ze sfery przyrody, jak i społeczne jest faktem historycznym, stanowi szczybel czy - jak zwykły mawia filozof - „potencję” w rozwoju absolutu. W tym sensie idea rozwoju, procesu, samorealizacji rozciąga się na wszystkie rejony bytu oraz myślenia. Obok tego znaczenia jakie Schelling przypisuje pojęciu historii, znajdujemy w jego

<sup>29</sup> F. W. J. Schelling: *System...*, s. 338.

<sup>30</sup> Por. na ten temat A. Orłowski, op. cit., s. 58.



pismach inne, w sze zakresowo rozumienie historii, które obejmuje tylko wiat wytworów człowieka. W tym drugim znaczeniu historia jest realizacją pewnego ideału, to znaczy ogólnie wiatowego ustroju prawnospołecznego. Filozof nie daje jednak zadawałaj tego rozwi zania problemu, w jaki sposób mo liwe jest urzeczywistnienie takiej ponadjednostkowej struktury społecznej jako dziejowej konieczności, je li w historii działaj jedynie wolne podmioty, a rezultaty ich działań nie podlegaj adnym prawidłowościom. Wydaje si , e wedle Schellinga ludzie s wolni o tyle, o ile realizuj indywidualne cele i zamierzenia; je li natomiast urzeczywistniaj ideał uniwersalnego ustroju, to znaczy, kiedy de facto tworz histori , podporz dkowani s wyszej konieczności. Samo poj cie konieczności nie jest u Schellinga jasne. Raz rozumie on konieczność w sensie kierunku i celu procesu historycznego, który determinuje poszczególne działania indywidualne; wolno w tym sensie oznaczałaby odst pstwo od tego kierunku i celu w ka dym poszczególnym przypadku. Innym z kolei razem, konieczność jest czym immanentnym samej rzeczywistości, a działania człowieka wkomponowane s w jaki obiektywny porz dek wiata i podlegaj , tak samo jak zjawiska samego wiata, zewn trznym prawidłowościom. Wolno człowieka dotyczyłaby odpowiednio wolność wyboru na poziomie celów i motywacji. Rezultaty działań byłyby za a góry zdeterminowane przez rz dz c wiatem obiektywnie konieczność .

Podstawowa sprzeczność Schellinga skiej historiozofii tkwi jednak e w czym innym. Otó , zdaniem Schellinga, historia jako sfera wolnych działań człowieka, których rezultatów nie mo na przewidzie , nie poddaje si racjonalizacji, a sam proces historyczny nie daje si uj w formie racjonalnego systemu wiedzy, lecz mo e by jedynie przedmiotem wiary. Z tego te wzgl du w *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), a wi c w pracy z okresu „filozofii identyczności”, Schelling za najbardziej adekwatną formę poznania historycznego uznał tak zwaną „sztukę historyczną”, która to samo wolność i konieczność wyraża najpełniej za pomoc kategorii „losu”. Filozofia nie jest natomiast w stanie przedstawić procesu historycznego jako stopniowego objawiania si Boga - absolutu, b d tego podstaw harmonii wolności i konieczności, poniewa rozdzwaja pierwotną jedno na to, co wiadome i nie wiadome, wolność i konieczność . Poj cie „losu” odsłania przed nami nie podlegaj c racjonalnej eksplikacji sfer historii. Dla samego procesu dziejowego jest to sfera najistotniejsza, w której jednostki poprzez swoje działania realizuj nie wiadome pewne wysze cele, jakie wyznacza im los. Tej wyszej i lepej sile nie mo na nic przeciwstawić , nie sposób j te zrozumieć . Co najwy ej mo na ja intuicyjnie odczuć i przedstawić za pomoc „sztuki historycznej”. Bli sze tedy adekwat-

nej rekonstrukcji procesu historycznego s formy literackie, na przykład tragedia i epos, ni posługuj ca si racjonaln spekulacj filozofia.

Wszystko to prowadzi do pewnej sprzeczno ci w historiozofii młodego Schellinga, b d cej objawem gł bszego paradoksu, który dr y cae Schellinga skie my lenie. Oto bowiem z jednej strony, niezb dnym warunkiem wolno ci jest dla autora Systemu idealizmu transcendentnego racjonalizacja stosunków społecznych, historia za ujmowana jest jako zmierzaj ca w prawidłowym procesie rozwojowym poprzez stałe udoskonalenie istniejących systemów pa stwowo-prawnych do uniwersalnej federacji pa stw; z drugiej natomiast, cel dziejów wyznacza i realizuje pewna irracjonalna siła, której ródłem jest sam absolut przebywaj cy, jak mówi filozof, w „nie-dost pnym wiecie”. Mamy wi c tak sytuacj , gdzie wolne i racjonalne działania jednostek s tylko rodkiem, poprzez który ujawnia si irracjonalny absolut. Innymi słowy, za tym, co racjonalne, skrywa si to, co irracjonalne.

Schelling, jak pami tamy, starał si zachowa autonomi człowieka i jego wolno . Tak e poprzez to, e odrzucił istnienie transcendentnej siły kieruj cej naszym post powaniem. Czy jednak zdołał t wolno obroni ? Wydaje si , e nie do ko ca. Potwierdza to zreszt pó niejszy rozwój pogl dów filozofa, zwłaszcza jego „system identyczno ci”, w którym człowiekowi odebrana została w du ej mierze zdolno i mo liwo aktywnego tworzenia dziejów. Niezale nie jednak od wszystkich trudno ci zwi zanych z Schellingi sk koncepcj historiozoficzn , nale y podkre li na koniec rzecz niew - tpliwie bardzo istotn z uwagi na dalszy rozwój filozofii, zwłaszcza za z uwagi na system Heglowski. Chodzi mianowicie o d enie do uj cia przyrody i historii w jednolity proces rozwojowy, d enie nieobecne przedtem u Kanta i u Fichtego. My l t podj ł Heger<sup>31</sup> i rozwin ł w systematyczn konstrukcj filozoficzn , któr pó niej autor *Systemu...* poddał fundamentalnej krytyce. Wprawdzie ju z innego punktu widzenia (tak zwanej „filozofii pozytywnej”) ale zadatki tej krytyki obecne s ju w omawianym okresie twórczo ci filozofa. Nie przypadkowo Schelling nie napisał *Wykładów z filozofii dziejów*. Nie uczynił tego nie dlatego, e nie potrafił, nie chciał czy nie miał czasu, lecz dlatego, e sfera historyczno ci wydawała mu si zasadniczo dla rozumu nieprzenikliwa, tak zreszt jak sam absolut.

<sup>31</sup> Na temat stosunku historiozofii Hegla i Schellinga zob. P. C. Hayner: *Reason and Existence. Schelling's Philosophy of History*. Leiden 1967 s. 87-91.