

KATARZYNA FILUTOWSKA

Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA EPOK WIAATA F. W. J. SCHELLINGA PORÓŻKA MITOPOEZJI, ŻYWCY STWO FILOZOFII

W niniejszym tekście chciałabym krótko przedstawić najważniejsze założenia tzw. systemu czasów F. W. J. Schellinga. Będzie się odwoływać głównie do dzieła, w którym filozof po raz pierwszy przedstawił swój koncepcji, a więc do pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, przy czym chciałabym rozważyć to dzieło w jego najszerszym odniesieniu, to znaczy tak, a może nawet przede wszystkim jako pewien projekt filozoficzny, który równie w odczuciu samego autora poniósł porażkę, okazał się projektem utopijnym i aporetycznym niejako w samych swoich założeniach. W związku z tym należy wziąć pod uwagę dwie sprawy, jakie chciałabym rozważyć jako - kolejno - swoisty moment negatywny i moment pozytywny projektu Schellinga, to znaczy formalny i treściowy aspekt tego tekstu. Inaczej mówiąc, chciałabym bronić tezy, że stosowany w literaturze przedmiotu zarzut porażki jest uzasadniony tylko wobec formy tego dzieła, to znaczy wobec pomysłu stworzenia tzw. filozofii opowiadającej albo filozoficznej epopei, w której, oczywiście, w porządku pojęciowym, czy cięto w porządku obrazowym, miałyby być przedstawione dzieje wiaata, proces stwórczy. Natomiast jeżeli chodzi o sam system czasów, a więc o treściowy albo merytoryczny aspekt tego projektu, to jest on, moim zdaniem, niewątpliwie osiągnięciem filozofa, a więc że cięto przynajmniej żywcym stwem Schellinga, czego dowodem jest chociażby cała tzw. filozofia pozytywna, w której założenia przyjęte w *Weltalter* zostały rozwinięte i stały się częścią oryginalnej koncepcji filozoficznej, konkurencyjnej wobec racjonalizmu typu heglowskiego.

Pragnę jeszcze dodać uwagę natury metodologicznej. W swoich analizach filozofii *Weltalter* odwołuję się także do nieznanych w Polsce badań Xaviera Tillietta, zawartych w słynnym dziele *Philosophie en devenir*. To jednak nie pasuje niniejszy tekst w nurcie tzw. romantycznej albo historycznej interpretacji Schellinga, do jakiej należy sam Tilliette, czy np. M. Schröter i H. Fuhrmans, jak cechuje silną tendencją do rozumowania w kategoriach biograficznych. Nie jest to jednak jedyna poprawna, a obecnie szczególnie modna interpretacja. Trzeba zaznaczyć, że istnieje także analityczna szkoła badań schellingoznawczych, której przedstawicielami są np. B. Loer oraz H. Holz. Skupia się ona głównie wokół badań nad koncepcją absolutu w filozofii Schellinga, wokół zagadnień metafizyki i ontologii i jej dziełem jest

tw. strukturalna koncepcja absolutu¹. Wydaje się, iż wyczerpująca interpretacja powinna uzgodnić obydwie stanowiska, co oczywiście zostanie dokonane w niniejszym tekście. Zaznaczam jednak, iż nie interesuje mnie szczegółowa analiza problematyki absolutu, która ze względu na swą rozległość domagałaby się odrębnych badań.

1. „Epoki wiata” jako filozoficzna epopeja oraz jako nowy system. Najpierw należy odtworzyć to, co można by określić jako swoisty „moment negatywny” pomysłu Schellinga, a więc to, wobec czego można najbardziej zasadnie stosować słowo porok. Można wstępnie i nieprecyzyjnie powiedzieć, iż dotyczy ono formalnego, a więc zewnętrznego aspektu tego projektu. Genetycznie można powiązać ten zamysł z projektem stworzenia tzw. nowej mitologii, a więc z dwoma wcześniejszymi tekstami, a mianowicie z tzw. *Najstarszym programem systemu idealizmu niemieckiego*, oraz z zakończeniem *Systemu idealizmu transcendentnego* (1800). Czytamy tam na przykład, iż „(...) Najpierw był tu mówić o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przysłała do głowy - musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią rozumu. Zanim nie uczynimy idei estetyczną, tj. mitologiczną, naród nie zainteresuje się nią; i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się rozumna, filozof musi się jej wstydić. (...) mitologia musi stać się filozoficzną, a lud rozumny (...)”². Idea ta przywiecała Schellingowi tak epocownie i niewłaściwie powodowany, podjął trud napisania *Epok wiata*. Miała to być swego rodzaju *biblia pauperum*, a więc, jak pisał Xavier Tilliette, dzieło adresowane do „[czytelników] swego czasu” oraz do „szerokiej publiczności”. „(...) Schelling ma do precyzyjny pomysł [stworzenia] nowego gatunku filozoficznego, [jaki nie miał] precedensu [w całej filozofii] i który [to gatunek dopiero] usiłuje wymyślić: dla docieka z pogranicza rzeczywistości, tekst z pogranicza poezji albo epopei oraz filozofii, który miałby powagę nauki i co w rodzaju inkantacji poematu. (...)”³. W *Systemie idealizmu transcendentnego* z 1800 roku, w ostatnim rozdziale tego dzieła, gdzie jest mowa o sztuce jako organonie całej filozofii, Schelling, niejako w zgodzie z podstawowymi założeniami cytowanego już *Najstarszego systemu...* postuluje stworzenie „nowej mitologii”, która byłaby dziełem „nowego rodzaju ludzkiego, stanowiłoby ono jak gdyby jednego poetę”⁴. Dzie-

¹ W kwestii rozróżnienia tendencji historycznej i analitycznej w badaniach schellingoznawczych zob. np. H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. H. Bouvieru. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 20.-21. i nn., 38.-40. i in.

² [Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego], tłumaczył R. Panasiuk, w: R. Panasiuk: *Schelling*. Warszawa 1987, s. 151.-152.

³ X. Tilliette: *Schelling. Une Philosophie en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant (1794-1821)*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 590 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

⁴ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 369.

si lat pó niej podobna my l pojawia si w odniesieniu do projektu filozoficznego poematu, jakim miały by *Epoki wiata*. Filozof ma obowi zek i zarazem prawo uprzywilejowania sw wiedzy wszystkim, a by mo e tak e mówi w imieniu całej ludzko ci, a wi c prostym i zrozumiałym dla wszystkich j zykiem. W tym celu u ywa si jako rodka wyrazu opowie ci albo narracji, w której suche poj cia rozumu zostaj przeło one na ywe obrazy. Filozof, a wi c autor-narrator poematu jawi si tutaj jako prawdziwy geniusz, Duch-poeta, co oznacza, i nie mówi on w swoim imieniu, lecz przedstawia niejako punkt widzenia samego Boga, stwórcy wiata, posiada ródłow wiedzy dotycz c pocz tku stworzenia, jak mógłby mie tylko Bóg (tzw. *Mittwissenschaft der Schöpfung*).

Projekt Schellinga ju na etapie przemyle i przygotowa cechowała pewna niekoherencja w tków i niespójno w obr bie samych zało e , która mogła by tak e przyczyn tego, co okre la si mianem poraki. Nie zostały bowiem jasno sformułowane relacje mi dzy mitem i prawd , a tak e rodzaj wypowiedzi, jak filozof zamierzał stworzy . Inaczej mówi c, sam autor nie był do ko ca pewien, czy opowiada si po stronie mitycznej opowie ci, czy te poetyckiej filozofii. Tak wi c Schellinga fascynuje wyobra enie filozofa jako widz cego, to znaczy ponieki d wtajemniczonego, jako kogo , kto posiada i potrafi przekaza w wierszach heroicznego, religijnego poematu wiedzy „o tym, co było, co jest i co b dzie”, a wi c niejako yje i partycypuje w stwórczej wizji, w procesie stworzenia wiata, czyli współuczestniczy w dziele Boga. To sprawia, i dzieło Schellinga mo na by rozwa a w kategoriach swego rodzaju eposu historycznego, w którym j zykiem epopei zostaj opowiedziane dzieje Boga i wszech wiata. Z drugiej strony, zamierza on stworzy filozoficzny poemat „o naturze wszechrzeczy”, dla którego wzorcem jest idea wszech wiata i w którym do jednoznacznie przewa a element wiedzy, a konkretnie wiedzy absolutnej zawartej w tej idei.

ródłem inspiracji Schellinga mógł by bowiem tak e gatunek literacki, który w wykładach z *Filozofii sztuki* filozof okre lił jako poemat dydaktyczny i którego przykładem jest dla niego dzieło Lukrecjusza. Mamy tu do czynienia z poematem filozoficznym, jako e przedmiotem, który opiewa autor, jest uniwersum, „wszech wiat, znajduj cy odbicie w wiedzy”⁵, a wi c wła nie „natura wszechrzeczy”. Tak wi c projekt *Weltalter* zakłada niejako od samego pocz tku pewnego rodzaju współlistnienie albo uzupełnianie si filozofii i narracji, wiedzy i pierwiastka poetyckiego. Schelling nie jest bowiem poet , lecz filozofem, który podejmuje prekursorsk prób - je li wolno tak powiedzie - opowiedzenia prawdy, poł czenia porz dku poj ciowego i obrazowego. W ten sposób nawi zuje si do pocz tków wszelkiej wiedzy, jakie

⁵ F. W. J. Schelling: *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1983, s. 372.

tkwi na obszarze mitu, w tzw. „powszechnym oceanie poezji“, w którym wszystkie dyskursy stanowią jedno i s to same z mitologiczn opowie - ci o początkach, z kosmogonii oraz z teogonii . Jest to prawda ródła, a zarazem poza- i ponadczasowa prawda mitu, w którym, we wła ciwym tego słowa sensie, byt jest to samy z wiedzą, „przeczuwany” i postulowany tak e ukońca czasów „złoty wiek, kiedy to prawda staje się znów fabułą, a fabułą prawd ”⁷.

Filozofia epok wiata jest w zamyle swego twórcy nie tylko filozoficzn epopeją, ale także systemem wiedzy. Dzieje się tak, by mo e, dlatego, i uprawianie filozofii jako czegoś w rodzaju systemu wiedzy było w owym czasie do powszechne, za sam Schelling jako ucze Fichtego jest pod tym względem nieodróżnialnym dzieckiem swej epoki. Jednak e fakt, i w projekcie stworzenia filozoficznej epopei te dwa postulaty się na siebie nakładają, i *Epoki wiata* mają być jednocześnie nie prawdziwym systemem wiedzy oraz filozoficznym poematem o naturze wszech wiata, albo kosmiczn narracją jakiej treści dzieje wszech wiata, jest rzeczywiście czymś bez precedensu w całej filozofii. Jest to tak zwany „wowy system”, w jakim prawda albo wiedza ma być to sama z bytem, jest ona bowiem stworzeniem albo objawieniem rzeczywistości, począwszy od samych ródła, od *principium* tego systemu, jakim jest wowy Bóg.

Pierwsza wersja *Epok wiata* została napisana w 1811 r. Jednak e Schelling już wcześnie myślał o stworzeniu dzieła, w którym chciał zawrzeć wszystkie swe najgłbsze przemyślenia dotyczące rzeczywistości. W 1810 r. powstają *Wykłady stuttgarckie*, gdzie zarysowany zostaje plan przyszłego, „wowego” systemu. Mamy zatem, kolejno, ogólną filozofię przyrody oraz tzw. szczególnie filozofię przyrody, traktującą o trzech potencjach materii, procesie dynamicznym i organizmie. Współtworzone razem realne czystemu. Mamy wreszcie także filozofię idealną, która dzieli się na rozważania dotyczące wolności, filozofię Historii, Państwa i chrześcijaństwa, psychologii, problemy mierności i nie mierności, a wreszcie konstrukcję wiata duchowego, angelologii, demonologii, filozofię celów ostatecznych. Ten schemat nawiązuje w pewnym stopniu do systemu identycznego, ale, jak pisze Xavier Tilliette, czuje się tutaj powiew czegoś nowego, „głęboko religijnego”, co zostało podniesione w *Pismie o wolności*. „(...) W efekcie zalecane rozważanie wszystkich rzeczy w Jednym i Jednego we wszystkich rzeczach jest (...) zamaskowane przez agonizującą, dramatyczną koncepcję Boga, wszech wiata i ludzkiego życia. (...)”⁷.

⁶ F. W. J. Schelling: *Epoki wiata. Pierwsza księga. Przeszło . Druk I, 1811*, przeł. K. Krzemieniowa, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XII, *Studia z filozofii Schellinga*, red. K. Krzemieniowa, Białystok 2000, s. 222.

⁷ X. Tilliette: *Schelling, line philosophic en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant...*, op.cit., s. 546.

Principium albo „elementem” systemu jest to, co niuewarunkowane (*das Unbedingte*), czyli po prostu absolut albo Bóg, co już samo w sobie oznacza tak naprawdę przejście na pozycję filozofii religii, na pozycję do jednoznacznie metafizyczne, co jeszcze na etapie filozofii transcendentalnej (1794-1800) nie było tak oczywiste. Owo *principium* jest rozumiane tak i jako absolutna identyczność albo organiczna jedno wszystkich rzeczy oraz to samo tego, co idealne i tego, co realne. System Schellinga jest pojmowany jako swoista *mathesis universalis*, jako całość ciowy i organiczny system wiata, w którym każda rzecz znajduje się na właściwym miejscu i tworzy integralną całość z pozostałymi elementami. System ten jest organiczny, co oznacza, i nie jest on konstruowany, lecz rozwijany, począwszy od pierwszej zasady, którą jest wewnętrzne życie absolutu.

W ten sposób powstaje prawdziwy obraz albo odbicie kosmosu, uniwersum, w którym - zgodnie z intencjami twórcy - prawda, czyli wiedza ma stanowić jedno z bytów. Schelling przekształca zatem swoją własną konstrukcję z okresu filozofii identyczności, uwzględniając punkt widzenia zawarty w rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku: absolutna jedno jest to samo co identyczność i różnica, ale tak jest przeciwstawienie i rozdzielenie (*scission*), a więc tego, co dokonuje się w wyniku kosmicznego upadku. Nowy system Schellinga przekracza tak charakterystyczny dla filozofii identyczności idealizm, stawiając sobie za cel skonstruowanie obrazu wiata zgodnego z samą rzeczywistością, a nie z wewnętrznymi logikami, jak narzucałoby dedukowanie kolejnych ogniw systemu z pojęciowego *principium*. Nie jest to już zatem linearna i czysto pojęciowa dedukcja, przedstawiona na przykład w *Systemie idealizmu transcendentalnego* z 1800 roku. Można by raczej uważać, iż Schelling dąży do pogodzenia tzw. filozofii idealnej i realnej, a więc dwóch stanowisk, które jeszcze w okresie transcendentalnym wyraźnie rozdzielał, traktując je, kolejno, jako filozofie transcendentalne i tzw. filozofie przyrody (*Naturphilosophie*).

Znajduje to swoje odzwierciedlenie także w przyjętej przez Schellinga poetyce, w zastosowanym w dziele typie wypowiedzi. Jest to, inaczej mówiąc, co w rodzaju mowy symbolicznej, a więc będącej jednocześnie nie tym, co oznacza, związane ze swą własną treścią, dla której istotną jest figura zdwojenia albo podwojenia. W związku z tym niedoścignionym wzorem dla Schellinga byłby język mitologicznej opowieści, to znaczy tyle razy i w różnych miejscach przywoływanej „prymitywnej filozofii”, współczesnej dziecinstwu wiata⁸, jaka „wymarzyła dla siebie formy mityczne, legendarne”, „filozofii w obrazach”, czyli „filozofii ról”, w której „wyobraźniowa

⁸ Por. np. F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego...*, op. cit., s. 367.-369. oraz F. W. J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związane*, przeł. B. Baran. Kraków 1990, s. 128.

opowie nie jest osłon [prawdy - K. E], historia stanowi całość z prawdą”⁹. Najbliższą owym wyjściowym założeniom Schellinga jest pierwsza wersja *Weltalter* z 1811 roku, choć jest ona, podobnie jak pozostałe wersje, dziełem niedokończonym i niepełnym, które sam autor ostatecznie odrzucił i uznał za nieudane. Jednakże zarys tego dzieła oraz pojęcie „wzajemnego systemu”, to znaczy jego najważniejsze założenia zostały sformułowane po raz pierwszy właśnie w *Wykładach stuttgarckich* z 1810 roku, w omawianej w niej koncepcji „systemu wiata”.

Schelling wykorzystuje konstrukcję systemu to samo i oraz pewne pojęcia, jakie stosował w tym okresie oraz wcześniej, a więc w tzw. okresie transcendentnym. Chodzi tutaj zwłaszcza o kategorię uniwersum, pojęcie identyczności oraz kategorię odbicia i podwojenia. W systemie identyczności Schelling przyjmuje platoński dualizm, podział wiata na rzeczywistość prawdziwą, a więc byt, to samo tutaj z bytem absolutnym oraz rzeczywistość odbity, czyli wiat empiryczny. Tym, co odróżnia ten system z *Wykładów stuttgarckich* od systemu to samo i jest w tekście „wewnętrznego życia” absolutu, przez co byt ów przybiera cechy wzajemnego Boga, który staje się zasadą konstrukcji. Podobnie kategoria odbicia, która w systemie to samo i pozwalała filozofowi wyjaśnić istnienie wiata empirycznego zostaje tutaj zastosowana wobec samego absolutu, który niejako wchłania w siebie wiat odbity, wiat zjawisk. W związku z tym pojęcie odbicia, odwzorowania nabiera nieco innego znaczenia. Odbicie to, inaczej mówiąc, podwojenie, wytworzenie we własnym obrębie obrazu czegoś podobnego, w czym odbija się, ogląda się, niczym w zwierciadle, byt, absolut i w czym ma miejsce rozpoznania samego siebie: „(...) to samo podwaja się w tym, co jest wobec niej identyczne i przez to się rozpoznaje, przegłąda się w nieskazitelnym odbiciu, w tym, co inne (une altérité), podobnym i identycznym z nim sam - gdzie ikonologia trynitologiczna ukrywa obraz kosmologiczny. (...)”¹⁰. Przypomina się tutaj kategoria oglądu wytwórczego z *Systemu idealizmu transcendentnego*, zgodnie z którą wytwarzanie i oglądanie się, z punktu widzenia Ja absolutnego, tym samym - oglądając, Ja zarazem wytwarza swój przedmiot, przez co sam wytwór może być rozumiany jako ograniczona aktywność oglądająca absolutnego Ja, w której Ja zyskuje wiadomość o sobie.

Podobnie wzajemny system, czyli filozofia narracyjna, a więc filozofia w obrazach, albo kosmiczna narracja jest tylko odbiciem albo podwojeniem wewnętrznego życia Boga, jakie stanowi jej początek, zasadę. Tak więc tak i forma owej opowieści jest poniekąd obrazowa, symboliczna, czyli, podob-

⁹ X. Tilliette: *La Mythologie expliquée par elle-même*, w: tenże: *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France. Paris 1987, s. 200.-201 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

¹⁰ X. Tilliette: Schelling. *Une philosophie en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant...*, op. cit., s. 547.

nie jak symbol, związana ze swą własną treścią. Tutaj właśnie w pełnym tego słowa znaczeniu byt splata się z wiedzą, historia stanowi jedno z prawd, z rzeczywistości. Możliwość powieści, i przedstawiana albo opowiadana historia powstaje jako odbicie, refleks rzeczywistości, jej wiemy obraz, kopia. To jest owa mityczna, prawdziwa filozofia dostępna jedynie w oglądzie intelektualnym, a więc obraz całości, uniwersum, jaki mógłby mieć sam Bóg. Tak więc, jak pisze Schelling cytując przemowę Mdrości z *Księgi Przysłów* (Piz., 8,22-31), jest to pierwsza, mityczna postać wiedzy: „(...) Jest to doktryna równie dawna, co sama nauka, która poucza nas, że formy rzeczy pochodzą z wieczności i że zanim stały się zewnętrznymi widzialnymi, były prezentowane w wiecznych archetypach. (...)”¹¹. Chodzi tutaj zatem o idee rozumiane jako myśli Boga, albo o to, co jawi się przed oczami Boga, o tzw. formy widzialne (*Gesicht*), o ową pierwszą, jeszcze nie skonceptualizowaną w pojęciach wizji wszechwiata, uosobioną przez Schellinga z samego uosobienia Mdrości Boga, a więc o ten etap, kiedy wszystkie dyskursy tkwią w „powszechnym oceanie poezji”, w wiecie tryumfu tego mitu, w przedrefleksyjnej rzeczywistości, w której myśl sama jest to sama z bytem, w której słowo posiada nie moc nazywania, ale moc stwórczą.

Postulat stworzenia filozoficznego poematu, łączony z postulatem stworzenia tzw. nowej mitologii dla ludzkości okazał się, tak e w odczuciu samego autora, pomysłem aporetycznym i utopijnym. Była to, inaczej mówiąc, romantyczna utopia, silnie zależna od innych, podobnych, popularnych w tamtym czasie koncepcji (Fr. Schlegel, Hegel, Hölderlin, Tieck, Novalis)¹², z której Schelling się ostatecznie wycofuje. Stąd też uważa się, iż w Schellingu filozof zwyciężył poetę, co widać już na przykładzie trzech kolejnych wersji *Weltalter* z lat 1811, 1813 oraz 1814-1815. Tak naprawdę tylko pierwsza z nich zawiera pierwiastki spekulatywnego eposu we właściwym sensie. Cechuje ją przewaga elementów mitycznych, symbolicznych, obrazowych. Posiada ona tak e, jak pisze Tilliette, „antropomorficzny głębi”, dzięki której poprzez projekcję bokich procesów i relacji psychologicznych na dziedzinie kosmicznej i boskiej ukazane zostaje różelowe cierpienie i samotna walka Stwórcy¹³. W zasadzie bardziej antropomorficzny i obrazowy jest punkt wyjścia, czyli początek dzieła, zaś jego rezultat jest metafizyczny. To

¹¹ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: F. W. J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807-1834*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 243.

¹² Tilliette, cytując M. Schrötera, przedstawia *Weltalter* tak e jako dzieło kluczowe dla zrozumienia całego idealizmu niemieckiego, pojmowanego jako pewna romantyczna formacja duchowa albo ideowa. (Por. X. Tilliette: Schelling. *Une philosophie en devenir...*, op.cit., s. 585, oraz M. Schröter: *Die Urfassungen von Schellings Weltalter*, w: M. Schröter *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*. R. Oldenbourg (Verlag), München 1971, s. 99.-100).

¹³ X. Tilliette: *Schelling...*, op. cit., s. 585.

wła nie owo *par excellence* „filozoficzne” zakończenie, gdzie rozważania na przykład dowody na istnienie Boga, wprowadzona zostaje klasyczna dialektyka materii i formy, otwiera drogę do filozofii Schellinga, to znaczy tzw. filozofii pozytywnej, silnie nacechowanej arystotelizmem. To ono także stanowi punkt wyjścia drugiej i trzeciej wersji *Weltalter*, jakie cechuje intelektualna i precyzyjna jasność i poprawność. Jednocześnie niezapomniany element symboliczny i obrazowy zostaje wyrażony na marginesach. Uwaga o terminologii stosowanej przez X. Tillietta, choć na powieść, jest to porażka poety i zwycięstwo filozofa.

Tak więc w *Weltalter* dochodzi do głosu dwa nurty przeplatające się ze sobą na zasadzie dialektycznej. Jest to zatem coś w rodzaju nieustannego dialogu teoretyka i systematyka, a więc filozofa z historykiem-poetą, autorem albo narratorem mitycznego eposu¹⁴, w którym to dialogu poeta ponosi ostatecznie klęskę i musi ustąpić miejsca filozofowi, twórcy systemu epoki wiata. Teraz zajmiesz się tym drugim problemem.

2. „Epoki wiata” a system epok wiata (system czasów). W *Wykładach stuttgartskich* z 1810 roku oraz w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 r. zostają sformułowane wszystkie najważniejsze założenia tzw. nowego, organicznego systemu oraz kategorie trynitologicznej dialektyki, charakterystyczne dla filozofii pozytywnej. Pozostaje mi zatem odtworzyć to, co można określić jako moment pozytywny systemu epok wiata, a więc to, co zostaje po odrzuceniu mitopoetyckiej formy, i co Schelling ostatecznie zyskał dla filozofii w wyniku owej próby, jak był projekt stworzenia spekulatywnego eposu.

Oto trzeba zaznaczyć, że w jakimś sensie forma i treść tylko dwiema stronami tego samego wyjściowego pomysłu. Oznacza to, że należałoby raczej starać się rozumieć jedno poprzez drugie i nie, co więcej, nie można zrozumieć jednego bez drugiego. Jest to tzw. filozofia opowiadająca albo filozofia narracyjna, która, jak pisze Marc Maesschalck, rodzi się na styku tego, co obrazowe i tego, co precyzyjne, porządku widzenia (*schauen*) oraz rozumienia (*verstehen*)¹⁵, a więc jest wynikiem owego potajemnego dialogu poety-historika z teoretykiem i systematykiem. Przez to właśnie *Weltalter* staje się tym, czymś, a więc swoistą „medytacją nad naturą czasu” albo „czymś w rodzaju «fenomenologii wewnętrznej wiadomości czasu» według wielkich mistyków”¹⁶. Tak więc treść *Weltalter* stanowi kosmiczną narrację,

¹⁴ Porównaj: „(...) sekretna mutacja myśliciela i niepowstrzymane wyłanianie się systematyka i teoretyka, jaki raz po raz oddziela się od historyka-poety, z którym prowadził dialog (...)” (ibidem, s. 595).

¹⁵ M. Maesschalck: *Un essai de philosophic narrative*, w: M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris/ Editions Peeters B.P. 41 Leuven, 1991, s. 175 (cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu — K. F.).

¹⁶ Ibidem, s. 175.

w której - czy ciowo poprzez obrazy, czy ciowo poprzez pojęcia - przedstawiony zostaje proces kreacji (*Schöpfung*), dzieje wiatra, w jakich Bóg stopniowo odsłania i objawia siebie, swój osobowo. Inaczej mówi c, Bóg-absolut dokonuje samoobjawienia wła nie poprzez proces stworzenia, st d te jest on obecny w historii i we wszystkich czynach ludzkich jako swoisty geniusz dziejów. Jest to myśl, którą Schelling wprowadza ju w *Systemie idealizmu transcendentnego* z 1800 r. i którą w *Epokach wiatra* wła ciwie tylko przekształca, dopasowuj c do wymogów tzw. „wzrostu systemu”. Chodzi tutaj o to, i historia nie stanowi jakiego scenariusza wymyślonego przez transcendentnego wobec niej twórcę czy reżysera. Duch jest obecny w historii i przemawia poprzez ni, poprzez poszczególne postaci i wydarzenia traktowane jako swoiste rozproszone części, *disiecti membra* poety.

Narrator-twórca filozoficznej epopei albo po prostu filozof-twórca systemu czasów przyjmuje wła nie ów absolutny, boski punkt widzenia, ma on bowiem zdolno współuczestnictwa w tajemniczym ródle, początków. Jest to tzw. *Mittwissenschaft der Schöpfung*, a wi c ródłowa wiedza, jaka pozwala odtworzy przebieg procesu kreacji, począwszy od jego zasady, którą jest wewnętrzne życie Boga-absolutu. Charakterystyczna dla tego procesu, zwłaszcza we wczesnych tekstach przedstawiających koncepcję systemu czasów jest metodologia, która zakłada konieczno rozświetlenia i ucywnienia zrozumiał pierwotnej „ciemnej”, mitycznej albo symbolicznej treści. Tak wi c proces stworzenia dokonuje si niejako z wnętrza na zewnątrz, z mroku w światło, a Bóg nie tylko objawia w nim siebie, ale także uzyskuje wiadomo siebie. Jest to przyjęcie jako *principium* systemu tzw. Boga historycznego, a wi c przydanie absolutowi, najwyższemu bytowi aspektu czasowego i tym samym antropomorfizacja Boga poprzez przydanie mu cech specyficznie ludzkich. Zdaniem niektórych badaczy na tym polega wielkie odkrycie Schellinga, które czyni go prekursorem egzystencjalizmu. Ów ruch z mroku w światło, jaki w obrbie pierwszej wersji *Weltalter*, najbardziej zbliżonej z wyjściowym pomysłem filozofa, wi e si z konieczności rozświetlenia pierwotnego chaosu, tego, co w samym Bogu nie jest nim samym, ale irracjonalny prapodstaw (*Ungrund*), może być także odniesiony do kolejnych wersji *Weltalter*, gdzie obserwujemy postępującą systematyzację treści od mitu i obrazu w kierunku arystotelizmu filozofii pozytywnej.

Pomysł Schellinga w punkcie wyjścia zakładał wprowadzenie w obrb filozofii treści niefilozoficznych, należących do innego dyskursu. Chodziło o tzw. teozofię Jakoba Böhmego, renesansowego mistyka, nadzwyczaj popularnego w okresie niemieckiego idealizmu. Jak pisze Leon Miodowski, wybitny znawca tej problematyki, „(...) Tak charakterystyczne pojęcia *Fenomenologii ducha* Hegla, jak negatywno, przeciwieństwo, ból, znoszenie innobytu, byt jako żywa substancja, absolut przechodzący w innobyt, to

kontynuacja problematyki wypracowanej przez Böhme. (...)”¹⁷. Podobny proces obserwujemy w myśli Schellinga. W miejsce dobrze określonych pojęć filozofii transcendentalnej, systemu to samo ci oraz uprawianej już w tym okresie metafizyki absolutu przyjmuje on, w dużej mierze pod wpływem lektury Böhme, pewne terminy teozoficzne, które stara się dopasować do swego filozoficznego systemu, między innymi poprzez ich przedefiniowanie. Stąd też pojawia się pojęcie woli jako swego rodzaju nowego określenie absolutu, pojęcie ywego, osobowego Boga albo wewnętrznego życia absolutu, a także wprowadzone w *Piśmie o wolności* z 1809 r. rozróżnienie w Bogu nie to samej z nim prapodstawy (*Ungrund*), a więc tego, co w Bogu ciemne, irracjonalne, co nie jest nim samym, co może na by raczej utożsamia z naturą w Bogu.

Spróbujmy zatem teraz odtworzyć myśl Schellinga, przyjmując jako nieprzewodnik ów ruch postępującego rozświetlenia pierwotnej, mitycznej treści. Weźmy jako punkt wyjścia wspomniany już prapodstaw (*Ungrund*), naturą w Bogu. Jest to po prostu jakiś byt, to, co pierwotne i w związku z tym najbliższe początkom. Dla Schellinga jako transcendentalisty etap ten jest minionym już okresem stawiania się Boga-absolutu, prehistorii wiadomości. Więcej się z nim wszystko to, co chaotyczne, ogromne, monstrualne, najbardziej różłowe, a zarazem dzikie, lepe i bezrozumne. To prawdziwa kosmogonia albo teogonia, walki kosmicznych potęg, bogów i tytanów, jakie doprowadziły do wyłonienia się rzeczywistości. W związku z tym należy sięgnąć do owej najgłębszej i zarazem najbardziej mrocznej przeszłości, tak bliskiej całej romantycznej formacji ideowej. Schelling wywodzi historię wiata bezpośrednio z absolutu, czyniąc wolność samian z boskości zasadą rzeczywistości, a także z duchów substancji, jak jest absolutna wolność, absolutne Ja, aktywność niezwiązana z *Systemu idealizmu transcendentalnego*. Tak więc pierwsza wola to wola niczego nie chce, czyli różłowa czystość, boskość, wieczność. Sama ona nigdy nie doprowadziłaby do wyłonienia się bytu, jako że nie dąży ona donikąd. Stąd też, jeżeli chce się zrozumieć proces kreacji, należy założyć, iż owa pierwotna czystość została w pewnym momencie zmierzona. Jak pisze Schelling w *Weltalter*, „(...) Któż bowiem potrafiłby dokładnie opisać poruszenia przyrody w ich prapoczątkach, kto potrafi odsłonić to tajemne miejsce narodzin istoty? Tyle wszak że da się pojąć, że każda natura w stanie pierwotnej wewnętrzności nie jest już niczym innym jak tylko cichym zamyśleniem nad sobą (...); wchodzeniem w siebie, szukaniem siebie i znajdowaniem siebie (...), i budzi chęć posiadania siebie i poznawania siebie z zewnątrz, która to

¹⁷ L. Miodowski: *Filozofia religii Artura Schopenhauera*. Wrocław 1996, s. 58.

ch przyjmuje wolę, a ta jest początkiem egzystencji. (...)”¹⁸. Tu właśnie pojawiają się dwie zasady bytówtwórcze, swego rodzaju *archai* całej rzeczywistości, jakimi dla Schellinga są dwie odwieczne wole, a mianowicie miłość i gniew. Prymarną i właśnie ciw siłą stwórczą jest gniew, to znaczy siła kontrakcji, a więc wola egzystencji, która odróżnia się od woli niczego. Jest to tzw. siła ciągająca, która doprowadza do wyłonienia się jakiegoś bytu. Z chwilę jego powstania jej działanie zostaje zmienione przez miłość, która pozwala zachować wytworzony byt w istnieniu.

Pierwszym bytem, jaki wyłania się w wyniku współgrania tych dwóch principów nie jest jednak i jaki rzeczywiście istnieje byt. Jest to pierwotna indyferencja, jaka nie ma jeszcze obiektywnego charakteru, nie jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, trwa w dalszym ciągu wewnątrz, trzoności, w swoistym upieniu, choć jest już pewnym jedności i czymś różnym od samej boskości, czyli woli, która niczego nie chce, a także zawiera w sobie jako idealny wzorzec zarodek całej rzeczywistości oraz „plan historycznego rozwoju bytu”¹⁹. Jest to zatem owa przywoływana wcześniej różdżka, boska mądrość, idealny prawzór ludzkiej wiedzy, prezentowany w archetypach.

Stopniowo jednak nie następuje niezbędne dla możliwości stworzenia naprawdę istniejącego bytu wyjście na zewnątrz, a także utworzenie materii oraz natury jako pierwszej obiektywnej rzeczywistości. Jednak z punktu widzenia wiadomości, która pojawia się w tym procesie dopiero wraz z człowiekiem, wszystko to jawi się jako prehistoria, jako pierwsza epoka, czyli Przeszłość, a więc etap, na którym kreacja dokonywała się bez samowiedzy, nie wiadomie. Uwaga ta odnosi się nie tylko do totalności przyrody, ale także w pewnym stopniu do mitycznej przeszłości ludzkości, której istnienie Schelling zakładał jako poprzednie ogniwo między naturą i historią. Mitologia albo proces mitologiczny jest bowiem tylko powtórzeniem na wyższym etapie procesu przyrodniczego, taka sama jest bowiem zasada działająca w obydwóch tych procesach. Tak więc pierwsza epoka zakłada niejako obydwie te totalności, a więc przyrodę i przeszłość mityczną, które w jakimś sensie współtworzą pojęcie Przeszłości w systemie epok wiat F. W. J. Schellinga. W indywidualnej historii jednostki odnajdujemy je jako podświadomość, życie wewnętrzne, jakie każe nam widzieć człowieka jako przynależącego do całej rzeczywistości, jako wtopionego w wiatr natury i kultury, jako reprezentanta całej ludzkości.

W systemie Schellinga chodzi o czas, lecz rozważany w jego najszerszym, tzn. kosmicznym znaczeniu. Tak te należą do rozumie podstawowe kategorie tego systemu, to znaczy trzy kolejne epoki: Przeszłość, Teraźniejszość,

¹⁸ F. W. J. Schelling: *Epoki wiat. Pierwsza księga. Przeszłość*. Druk I, 1811, przeł. K. Krzemieniowa, op. cit, s. 230.

¹⁹ J. Piórczyński: *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*. Warszawa 1999, s. 44.

szo i Przyszło. Jak pisze Tilliette wyjaśniający tytuł dzieła, „(...) Schelling miał na myśli nie tyle epoki prehistoryczne albo historyczne, ale raczej czas kosmiczny albo Praczasy (*Urzeiten*), eony (...). Było mu to potrzebne, aby pozbawił swoje [ojcowskie] przedsięwzięcie cech właściwych innym koncepcjom Historii i poprzez to ustanowił ródłowość (...)²⁰. Stąd ten oryginalny pomysł włączenia wieczności w czas, pojęcie wiecznego początku i zasady systemu, jakim jest sam absolut, czysta wieczność, czyli owa wola, która niczego nie chce. Jest to jednak e, jak zaznacza Tilliette, początek bez początku, to znaczy początek, który nigdy się nie zaczął i nigdy się nie skończy. Teraz chodzi o to, aby z tego początku wywieść rzeczywisty początek, to znaczy znaleźć zapośredniczenie absolutu i zjawisk. Temu właśnie służyły wprowadzone przez Schellinga dwie wole, kosmiczne przasady, czyli miłość i gniew jako siły bytotwórcze, choć zależne od absolutnej woli, czyli woli nicości. Stąd ten wieczny Schellinga jest żywa, dokonuje się w niej bezustanny proces, walka sił i przasad.

Stąd ten oryginalna koncepcja czasu, w której czas ziemski jest traktowany jako swego rodzaju analogon wieczności, jako za ledwie jeden z wymiarów czasu wiecznego, jaki konstytuują następujące po sobie epoki, to znaczy Przeszło, Tera-niejszo i Przyszło. Epoki te są zatem czym innym i czymś więcej niż tylko określeniem następstwa czasowego *sensu stricto*. Są to bowiem zarazem podstawowe pojęcia albo kategorie Schellingańskiego „żywego systemu”, systemu czasów, czyli filozofii epok wiata. System ten jest żywy, co oznacza, iż jest to zarazem prawdziwy system, albo prawdziwa filozofia, w której - począwszy od wiecznego, absolutnego *principium* - rozwija się „prawdziwe Wszystko”²¹, czyli całość albo totalność bytu. Są to po prostu „różne etapy kształtowania się życia”²², w którym kolejne fazy nie wynikają z siebie z konieczności logiki Hegla, lecz raczej są ze sobą powiązane tak, jak ogniwami łańcucha. Inaczej mówiąc, jest to tzw. system ducha albo system wolności, w przeciwieństwie do nieubłaganej konieczności przyczynowo-skutkowej, cechującej logikę pojęcia Hegla. Zasadą systemu Schellinga, jak to najwyśzszym pojęciem, substancją tej filozofii jest bowiem właśnie nie wolność, duch jako ostateczny punkt odniesienia. Duch zaś, czyli Bóg, jest całkowicie wolny w stosunku do całego bytu. Byt ten rozwija się poprzez trzy główne etapy, trzy epoki, które mogą być powiązane z trzema osobami Trójcy. Tak zatem Przeszło to epoka Ojca, byt we właściwym sensie tego słowa, gdzie króluje konieczność oraz gniew, kontrakcja jako prymarna siła stwórcza. Tera-niejszo to epoka Syna, swe-

²⁰ X. Tilliette: *Schelling...*, op. cit., s. 588.-589.

²¹ F. W. J. Schelling: *Die Wellalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: F.W.J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, op. cit., s. 314.

²² Ibidem, s. 314.

go rodzaju wiadomo Boga, czas, kiedy byt został już ukształtowany, istnieje i za sprawą siły miłości może być zachowany w owym istnieniu. Wreszcie trzecia, przeczuwana i przepowiadana epoka, czyli Przyszłość to czas Ducha, który „określa przeznaczenie rzeczy” i „czyni je tym, czym ma być, dopełnia je”²³. W pewnym sensie można by te powieścić, i wszystkie te epoki współistnieją ze sobą już teraz i zawsze, choć, z drugiej strony, zostaje tu także do pewnego stopnia zachowany aspekt ich następstwa. Nie dokonuje się ono jednak na drodze logicznego wynikania ani też poprzez poddanie rzeczy jakiejś konieczności stawiania się. Zakładając prymat wolności ducha wobec totalności bytu, Schelling przyjmuje kategorię zrodzenia (*Erzeugung*) Syna przez Ojca, co jednak, zgodnie z doktryną trynitologiczną, zakłada zarazem najbardziej wewnętrzną jedno-boską istotę, jaka manifestuje się w owych trzech osobach albo trzech momentach.

Można by powieścić, i to sam czas jest owym żywym, duchowym systemem, dla Schellinga ma on bowiem charakter organiczny. „(...) każda pojedyncza chwila z góry zakłada już czas jako Wszystko (...)”²⁴, to znaczy całość rzeczywistości, totalności bytu. Zdaniem Tilliette’a, koncepcja Schellinga jest transcendentna, co oznacza, i owa zbiorowość z egzystencjalizmem jest niecałkowita. Mimo swoich prekursorskich odkryć Schelling ma bowiem na myśli przede wszystkim czas wieczny albo absolutny. Chodzi mu wprawdzie o życie albo egzystencję, ale jest to egzystencja boskiej istoty, której zostaje, wbrew idealistycznej metafizyce, przypisane życie przemienne w czasie, w ruchu następstwa przeszłość-tera-niejszo-przyszłość. W tej sytuacji czas ziemski, w jakim dzieją się zjawiska, powinien być rozumiany raczej jako odbicie czasu wiecznego, podobnie jak, zgodnie z założeniami filozofii to samo ci, świat empiryczny istnieje za ledwie jako odbicie idealnego uniwersum²⁵. Wymiarem ustanawiającym czas jest Tera-niejszo, epoka Syna. Oznacza to, i to właśnie ta epoka oddziela Przeszłość od Przyszłości, ustanawia to, co minione jako Przeszłość. Schelling sprzeciwia się tradycyjnej koncepcji czasu, który kiedyś zaczął i w jakim momencie skończył. Czas jest cały w każdej chwili i w każdej chwili istnieje właśnie jako Przeszłość, Tera-niejszo i Przyszłość, podobnie jak trzy osoby boskie, które nie dają się pomyśleć jako niezależne od siebie byty: „(...) czas jest, w każdej chwili, całym czasem, to znaczy Przeszłość ci,

²³ Por.: „(...) można by powieścić, że bosko jako Ojciec dostarcza materii na dzieło stworzenia (*Geschöpfung*), któremu jako Syn nadaje właśnie formę, podczas gdy Duch określa jego przeznaczenie i czyni go tym, czym ma być, dopełnia go” (F. W. J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujście pierwotne. Odnalezienie i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. I, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 217).

²⁴ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter...*, op. cit., s. 293.

²⁵ Por. X. Tilliette: *Schelling...*, op. cit., s. 599-600.

Tera niejszo ci i Przyszło ci , - czas, który nie zaczyna si w Przeszło ci, pocz wszy od jakiej granicy, ale raczej pocz wszy od centrum [*scil.* od osoby Syna, od Tera niejszo ci - K. E] i który w ka dej chwili jest równy całej wieczno ci²⁶.

Tak wi c Przeszło oznacza dla Schellinga jaki byt (*das Seyn*), jaki różłowy wymiar czasu, na przykład przyrod albo przeszło kolektywn , mityczn , wspóln całej ludzko ci, to sam z pami ci ludzko ci, oraz z tym, co przedpami tne, z prehistorii wiadomo ci, z zakorzeniem człowieka w naturze. Jest to po prostu to, co najdawniejsze, co dociera do nas w postaci rozproszonych poda , obrazów, mitów, archiwa ludzko ci pełne pomników, „niemych wiadków” nieznanym wydarze , rozproszonych fragmentarycznie w tera niejszo ci. W przeciwie stwie do tego, Tera niejszo to jaki aktualnie istniej cy byt (*das Seyende*), etap, w którym duch przejawia si i rozwija jako wiadomy siebie. Przyszło za to epoka najstabilniej zbadana. Mo na by powiedzie , i w jakim sensie Przyszło , jako przeczuwana, jako cz organicznie rozwijaj cego si czasu, jest ju obecna. Jest to po prostu postulowane dopełnienie historii, kiedy rzeczy objawi si nam takimi, jakimi s i były zawsze w duchu, w swoim idealnym wzorcu. Jest to jaka duchowa prawda rzeczywiście ci przyrodniczej i ludzkiej, odkupionej , przeduchowionej i ponownie zwróconej Bogu, który jest „wszystkim we wszystkim”, a wi c apokaliptyczny wymiar czasu.

Poj cie Przyszło ci w systemie epok wiata koresponduje z ide wiata duchów, o którym Schelling pisze w *Wykładach stuttgarckich*, a tak e w dialogu *Clara*, uwa anym przez niektórych badaczy za tekst, w jakim zawarte zostały koncepcje i przemylenia, które miały sta si tre ci trzeciej ksi gi *Weltalter*. Pocz wszy od okresu filozofii identycznie ci, Schelling pojmuje wiat duchowy jako przeciwie stwo wiata natury, cho pocz tkowo ma na my li abstrakcyjne siły duchowe działaj ce w historii ludzko ci, znajduj ce swój wyraz w nauce, sztuce, religii, ludzkiej wolno ci. W latach 1810-1811 idea ta przybiera nieco inn form - jest to mianowicie wiat duchów, to znaczy bytów duchowych, substancjalnych, osobowych, ku któremu zmierza ostatecznie cały rozwój, dokonywany pocz tkowo poprzez potencje naturalne. Chodzi o to, aby ustanowi byt duchowy w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy, jako najwysz wolno , w której zostanie przewyci ona siła kontrakcji, przemoc wła ciwa pierwszym formom bytu²⁷.

Pora na podsumowanie. Schellingowi nie udało si stworzy tzw. filozoficznej epopei albo spekulatywnego eposu, którego przedmiotem byłby

²⁶ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter...*, op. cit., s. 292.

²⁷ W tej kwestii por. E. Brehier: *Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1912, s. 240.-243.

proces kosmiczny, dzieje Boga, który wypowiada si ę poprzez ksi ęgi wiata. Okazało si ę bowiem, i z punktu widzenia filozofii niemo liwe jest pogodzenie refleksji i spekulacji oraz wypowiedzi o charakterze metaforycznym i popularyzatorskim. Inaczej mówi c, był to pomysł aporetyczny w samych zało eniach, którego realizacja unicestwiłaby filozofa wła nie jako filozofa. Wydaje si ę, i t ę uwag ę dotycz ę *Weltalter* mo na by zastosowa tak ę wobec całej refleksji Schellinga, zwłaszcza wobec tzw. utopii estetycznej oraz wobec projektu stworzenia tzw. nowej mitologii, jakie znajdujemy we wczesnych pismach, na przykład w *Systemie idealizmu transcendentального* (1800), w którym sztuka jest organonem i postulowanym dopełnieniem systemu. W swojej późnej filozofii Schelling niejako przekracza i przewyci ę te pozycje, czego dowodem jest cho by zwyci stwo zasady objawienia nad zasad ę procesu przyrodniczego i mitologicznego, jakie stanowi tre ę filozofii pozytywnej. Tym samym rozum zyskuje ostatecznie prymat, zasada roz wietlaj ęca, nawet je li nie jest to racjonalno ę logiki poj ęcia Hegla, ale dialektyka trynitologiczna, osadzona w substancji wolno ci, to samej z wewn ętrznym ęciem Boga-absolutu. Proces ten jest szczególnie dobrze widoczny wła nie w *Weltalter*, co pozwala o tym dziele mówi ę jako o przełomowym i w jakim ę sensie kluczowym dla całej filozofii Schellinga.

Streszczenie

W artykule przedstawiono najwa ęniejsze zało enia tzw. filozofii epok wiata F. W. J. Schellinga. Odwołuj si ę tu głównie, cho nie tylko, do pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 r. oraz do analiz tego tekstu dokonanych przez X. Tilliette'a w I tomie *Philosophie en devenir*. Poprzez nawizanie do wczesnych pism Schellinga z tzw. okresu transcendentального oraz do napisanych w 1810 roku *Wykładów stuttgarckich* pokazuj ę genez ę projektu stworzenia tzw. filozoficznej epopei albo filozoficznego poematu, jaki w zamysle autora miał by ę zarazem prawdziwym, tzn. ęwym systemem, w którym prawda stanowi jedno z rzeczywisto ci ę. W tekcie broni tezy, i przedsi ę wzi ęcie Schellinga mo ę by ę uwa ęne za pora ę k ę, ale tylko z zewn ętrznego, tzn. formalnego punktu widzenia. Oznacza to, i niemo liwe jest stworzenie filozofii opowiadaj ęcej, bo pomysł ten jest aporetyczny ju ę w samych swoich zało eniach. Porą ka mitopoezji jest jednak ę to sama ze zwyci stwem filozofii, a wi c samego systemu epok wiata (systemu czasów), rozwa ęanego od strony jego mylowej tre ci, w którym Schelling daje podstawy koncepcji tzw. filozofii pozytywnej.

Summary

The paper presents main principles of so called Schelling's system of times. For my researches the most important Schelling's work is the first

version of *Weltalter* (1811) and analysis of this text, given by X. Tilliette in his monograph *Philosophie en devenir*. I refer to Schelling's early works from a transcendental period and to written in 1810 *Stuttgart Lectures* and I show origins of a project of writing so called philosophical epopee or a philosophical poem, which in author's intention should have been considered as a real, living system, in which the truth and the reality are one and the same thing. In my article I defend a thesis that Schelling's project is a defeat but only from an external, formal point of view. It means that creation of a narrative philosophy is impossible and that this idea is aporetical already in its principles. I want to prove that a defeat of mythopoetry is at the same time a victory of philosophy, of a philosophical thought contained in Schelling's system of the ages of the world (a system of times), which is the basis of the concept of his late positive philosophy.