

KATARZYNA FILUTOWSKA
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA NARRACYJNA W MYŚLI F. W. J. SCHELLINGA

W niniejszym tekście chciałabym nawiązać do problemu tzw. filozofii narracyjnej w myśli Schellinga i spróbować zastanowić się, jak z filozoficznego punktu widzenia można na nią spojrzeć do kwestii niemożności opowiedzenia filozofii, co w literaturze przedmiotu określa się jako tzw. „pora k *«Weltalter»*”. Filozof jest zmuszony przynajmniej powściągnąć swój pierwotny projekt połączenia poezji, mitologii, religii i filozofii, które – podobnie jak niegdyś, w złotym wieku ludzkości, miały stopić się w jedno w przeczuwanym kościele dziejów. Jest to wizja, której Schelling broni zarówno w *Systemie idealizmu transcendentnego* (1800), jak też na przykład w napisanej cztery lata później rozprawie *Philosophie und Religion*. To ona także legła u podstaw koncepcji stworzenia swego rodzaju filozoficznej kosmogonii, jaka stanowi treść systemu epok wiata, a zwłaszcza pierwszej wersji *«Weltalter»* z 1811 r.

Dzieła tego Schelling nigdy nie dokończył. Stało się ono jednak punktem wyjścia dla systemu poetycznej filozofii (tzw. filozofii pozytywnej), jakkolwiek było to możliwe dopiero po odrzuceniu pomysłu napisania filozoficznej eposy, w której językiem filozofii zostałyby opowiedziane dzieje wiata, począwszy od najdawniejszych epok. W efekcie zatem Schelling przewyciżył estetyzm znamienny dla swojej wczesnej refleksji i zmierza ku racjonalizmowi filozofii pozytywnej.

Ten właśnie problem chciałabym tu naświetlić. W tym celu trzeba rozpatrzyć zarzuty stawiane Schellingowi przez krytyków i czytelników jego dzieła. Tak więc uważa się na przykład, iż kosmiczna narracja jest czymś w rodzaju mowy symbolicznej, zwiastującej swą własną treść. Schelling afirmuje niejako na poły mitologiczny sposób myślenia, oparty na schemacie absolutnego procesu, jaki zawiera wszystko, to znaczy zarówno byt, jak też myślenie. W efekcie brakuje tutaj miejsca na to, co stanowi o wartości filozofii, to znaczy na prawdę, jaka powinna mieć charakter transcendentny wobec rzeczywistości. Parafrazując Kanta, należałoby zatem zapytać, czy „sprawa rozumu jest beznadziejna” albo, inaczej mówiąc, czy myślenie Schellinga jest naprawdę takim procesem, w którym nie ma miejsca na rzeczywistość transcendentną, krytyczną refleksję? Byłabym chciała zrewidować i zakwestionować ten na poły tylko słuszny sąd. W tym celu zaomówię koncepcje interpretacyjne zbliżone do koncepcji filozofii narracyjnej, a więc interpretację Jaspersa (filozofia jako tzw. „historia bytu”), a także V. Jankelevitcha oraz X. Tillietta (koncepcja procesu absolutnego) oraz estetyczną wizję dziejów ze wczesnej filozofii Schellinga i porównam je z analizami M. Maeschalcka,

to znaczy z koncepcji filozofii narracyjnej. B d chciała w ten sposób do-
wie , i idea procesu absolutnego oraz zwi zany z ni estetyzm nie s jedyn
daj c si pomy le interpretacj filozofii Schellinga, za staje si to szcze-
gólnie dobrze widoczne w analizach M. Maesschalcka.

**1. Estetyczna (narratywistyczna) koncepcja dziejów we wczesnej filo-
zofii Schellinga - „System idealizmu transcendentального” (1800). Czy
jest mo liwa refleksja nad histori ?** Kosmiczna opowie rozgrywa si
w czasie, w nast puj cych po sobie, kolejnych epokach-eonach kosmicznego
czasu, w Przeszł ci, Tera niejszo ci i Przyszł ci. Tak e historia, w której
manifestuje si stwórcza wola, w szczególny sposób umo liwia jednostce
odnalezienie czego w rodzaju „ponownego zapo redniczenia”, ustanowie-
nie „zdarzenia wolno ci”, „otworzenie człowieka na nadprzyrodzony porz -
dek wolno ci, na wołanie, jakie przekracza wiat i zrywa oboj tno lepego
procesu”¹. St d te dialektyka dziejów jest w pewnym sensie zagadnieniem
kluczowym dla zrozumienia problemu filozofii narracyjnej. Problem ten nie
da si bowiem w ogóle pomy le poza histori , tak jak stworzenie wiata nie
byłoby mo liwe bez woli-potencji, które stanowi zapo redniczenie woli
absolutnej i rzeczywisto ci fenomenalnej.

Trzeba od razu zaznaczy , i Schelling od samego pocz tku, to znaczy ju
w *Systemie idealizmu transcendentального* jawi si jako przeciwnik wszelkie-
go rodzaju pozytywizmu w odniesieniu do problemu dziejów. Historia, jako
sfera całkowicie wolnych ludzkich dzieła , nie podlega koniecznie ci przy-
rodniczej, a tym samym nie da si jej wyja ni za pomoc jakich ogólnych
praw ani te napisa *a priori*. Sytuuje si on zatem w obr bie tzw. narraty-
wistycznej koncepcji dziejów, która w ogóle kwestionuje mo liwo „nau-
kowego poznania” przeszł ci i postrzega histori jako całkowicie
„autonomiczn sfer poznania”² , pod pewnymi wzgl dami blisk sztuce.

Wizja historii proponowana przez Schellinga ma charakter dialektyczny
i pozostaje silnie zale na od pogl dów Kanta. Jest to dramat dziejów, w jakim
na zasadzie harmonii przedustawnej współgraj ze sob rozmaite sprzeczne
interesy, czyny, partykularne wole, realizuj ce opatrzo ciowy „scenariusz”
cz sto wbrew swym intencjom i własnej woli. Jest ona „gr wolno ci”, to
znaczy poszczególnych woli-inteligencji, lecz jednocze nie „panuje w niej
jaka lepa konieczno ”, „wnosz ca obiektywnie do wolno ci to, czego ta
ostatnia sama z siebie dokona by nie mogła”³, a wi c, mówi c bardziej pre-

¹ M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Editions de l'Institut
Superieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris/ Editions Peeters B.P.
41 Leuven, 1991, s. 185. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K.F.].

² K. Rosner: *Narracja, to samo i czas*. TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2003, s. 59.

³ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii (Z wykładów
monachijskich)*, przeł oła K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 318.

czyjnie, element przedmiotowy, zewnętrzne ograniczenie, prawidłowo, jaka porządkuje chaos gry wolno ci i daje jej podstawę. Stąd też w ostatecznej instancji Schelling umieszcza w swojej wizji pierwiastek estetyczny i poetycki. W napisanej w 1804 roku rozprawie *Philosophie und Religion* czytamy na przykład znamienne zdanie, i „(...) Historia jest eposem, poezją stworzoną w duchu samego Boga („,)”⁴. Taki punkt widzenia przyjmuje on jednak *de facto* już w *Systemie idealizmu transcendentального*, kiedy czyni poetę demiturą, „którego czczeniem tylko (*disiecti membra poetae*) są poszczególni aktorzy”⁵ rzecznikiem i gwarantem jednościan dramatu dziejów. Jest on tym, kto „już z góry tak zharmonizował obiektywny wynik całości ze swobodnych poszczególnych osób, że w końcu rzeczywiście musi się wyłonić co rozsądne”⁶. Poeta ten jednak nie jest „niezależny od swego dramatu”, lecz „objawia się i odsłania stopniowo w toku samej gry naszej wolno ci”⁷. Oznacza to, i nie jesteście my tylko aktorami grającymi role, które nam powierzono, lecz właśnie „rozproszonymi czczeniami” poety-ducha, najbardziej integralnie z nim powiązani. Inaczej mówiąc, to właśnie nie poprzez nasze czyny i działania objawia się duch, a w tym sensie współtworzymy kosmiczną narrację, pozostając w najwyższej zgodności z wolą absolutną.

Jest to zatem wizja silnie zależna od założenia całego systemu, od koncepcji utopii estetycznej, przedstawionej w ostatnim rozdziale tego dzieła. W tym kontekście należy, jak się wydaje, rozumieć owe obrazowe, metaforyczne uwagi dotyczące ducha-poety, scenariusza dziejów, teatru wiata *etc.* Pozostaje teraz zadane pytanie, czy jest to liwa refleksja nad tak pojmowaną historię? Inaczej mówiąc, czy można wyjść poza ów proces, który nieuchronnie zmierza ku swemu postulowanemu końcowi, jakim jest dla wczesnego Schellinga powrót do mitu, do tzw. „powszechnego oceanu poezji” ku jakiej prawdzie, która miałaby wartość z punktu widzenia filozofii? W koncepcji tej zawiera się bowiem pewna sprzeczność, której sam Schelling wydaje się nie zauważać. Jeśli bowiem celem dziejów ma być ustanowienie powszechnego ustroju prawnego, realizacja sprawiedliwości i prawa⁸, to jak uzgodnić to z ową na pół mityczną przedmiotowością sztuki, w jakiej poezja, religia, filozofia i w ogóle wszystkie dyskursy mają się na

⁴ F. W. J. Schelling: *Schriften 1804-1812*. Herausgegeben und eingeleitet von Steffen Dietzsch, Union Verlag Berlin 1982, s. 80. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K.F.]

⁵ F. W. J. Schelling: *System idealizmu u transcendentального...*, op.cit., s. 335.

⁶ *Ibidem*, s. 335.

⁷ *Ibidem*, s. 335.

⁸ Por.: „(...) Każda poszczególna inteligencja może uważać za integralną część Boga, czyli moralnego porządku wiata. Każda istota rozumna może powiedzieć sobie samej: oto i mnie także powierzono realizację prawa i praworządności ci w moim kręgu działania, i na mnie również nałożono ciężar moralnego rzędowania (...). w porządek istnieje tylko o tyle, o ile wszyscy inni myślnie podobnie jak ja, i każdy wcielił swe boskie prawo ustanawiania sprawiedliwości ci. (...)“ (*ibid.*, s. 329).

powrót stopi w jedno, z którego si wyłoniły, a tym samym zaprzeczy wszystkim swoim uprzednim osi gni ciom, zrealizowanym w toku procesu warto ciom etc?

2. Kosmiczna narracja a historia bytu (*Geschichte des Seins, Seinsgeschichte*) - **Karl Jaspers**. Do takiej idealistycznej, cało ciowej oraz estetycznej wizji nawi zuje na przykład Karl Jaspers w swoich analizach filozofii epok wiata, w koncepcji tzw. historii bytu (*Geschichte des Seins, Seinsgeschichte*)? Odnosi si ona wył cznie do pó nej filozofii, pocz wszy od systemu czasów. Jest to wizja o tyle interesuj ca, i pokazuje ontologiczne uwarunkowania kosmicznej narracji, przez co przenosi czytelnika na w jakim sensie kluczowy dla tej filozofii obszar metafizyki, problematyki bytu, abso-lutu. Inaczej mówi c, jest to owa „idealistyczna filozofia”, która, jak uj ł to Habermas, ma za zadanie „pozna zwi zek bytu w cało ci”⁹.

Tak wła nie interpretuje system epok wiata Jaspers. Kładzie on nacisk na ontologiczny aspekt procesu stwórczego, za kosmogonia i teogonia zostaje niejako zepchni ta na dalszy plan. Inaczej mówi c, według Jaspersa istnieje „opowiedziana historia tego, co było, tego, co jest i tego, co b dzie” i jest to „opowie historii bytu”, jak mo na odtworzy na podstawie pism Schellinga¹⁰. Jaspers podejmuje trud zrekonstruowania tej opowie ci, która w jego interpretacji nie robi bynajmniej na czytelniku wra enia „bohaterskiego eposu”. Jest to bowiem rekonstrukcja a nazbyt logiczna, w której wszelkie elementy dramatyczne i narracyjne zostały przedstawione z chłodnym dystansem naukowca-analityka, jaki po prostu odtwarza kolejno wydarze . W ten sposób Jaspers konsekwentnie wpisuje Schellinga w schemat idealistycznej ontologii. Ten punkt widzenia przejmuje i podziela tak e Sandkühler, który interpretuje filozofii Schellinga jako „histori bytu i antypolityk”, wypuklaj c brak zrozumienia oraz zainteresowania filozofa-m dra dla wiata empirycznego i dokonuj cych si w nim przemian politycznych¹¹.

Historia ta jest „pozytywna” w tym sensie, i - podobnie jak historii w uj ciu idealizmu transcendentálnego - nie da si jej skonstruowa *a priori*, wydedukowa z czystego rozumu albo racjonalnie antycypowa i przepowiedzie . Mo na j pozna „tylko *a posteriori*, z faktyczno ci wiata i człowieka, jako nast pstwo wolnych działa ”¹². Prowadzi ona „z tego, co nadzmysłowe”, poprzez histori wiata i człowieka z powrotem ku temu, co

⁹ J. Habermas: *Przej cie od idealizmu dialektycznego do materializmu - konsekwencje schellingia skiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, przeł. M. Łukasiewicz, w ten e: *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodbski Warszawa, s. 241.

¹⁰ K. Jaspers: *Schelling. Grösse und Verhängnis*. R.Piper & Co. Verlag, München 1955, s. 162. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

¹¹ H-J. Sandkühler: *F. W. J. Schelling - Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, w: Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*. Trier 1988.

¹² K. Jaspers: *Schelling. Grösse und Verhängnis...*, op. cit., s. 162.

nadmysłowe. Nie czuje się tutaj ducha systemu, nacisk nie pada na przykład na trynitologiczną dialektykę systemu czasów. Jaspers zachowuje przede wszystkim schemat opowieści, ze szczególnym uwzględnieniem następowania wydarzeń, począwszy od „najwcześniejszych czasów”, a do postulowanego celu procesu, jakim jest pełne objawienie Boga, który staje się „wszystkim we wszystkim” albo, w drugiej, uzupełniającej wersji odnoszącej się do Schellinga skiej *Filozofii objawienia*, tryumf objawienia nad zasadami mitologiczną oraz zwycięstwo Chrystusa jako „kresu objawienia”.

Znacznie ciekawszy jest komentarz Jaspersa do owej zrekonstruowanej względnie wiernie opowieści, jak określił on mianem historii bytu i jaka stanowi treść filozofii pozytywnej. Otóż uważa on, iż myśl Schellinga ma charakter gnostycki i mistyczny, a w związku z tym jest to refleksja, w której brakuje elementu transcendencji, jaki cechuje dyskurs prawdziwie filozoficzny. Jest to, inaczej mówiąc, coś w rodzaju symbolu, to znaczy mowy zdwojonej, związku z własną treścią. Dla filozofii Schellinga kluczowa wydaje się być figura absolutu, która jednak nie zawiera pewnego pułapka, jakiej filozofowi nie udało się ostatecznie uniknąć i jaka mogła być jedną z przyczyn tego, co określił mianem „porki *«Weltalter»*”. Schellingowi chodziło bowiem o to, aby w swojej filozofii opisać proces absolutny, a więc proces, który oznacza i zawiera wszystko, zarówno myślenie, jak i byt. W związku z tym, jak zauważa Jaspers, także myśl jest tutaj częścią historii bytu, to znaczy procesu bytowego, co podważa niejako zdolność transcendowania opisywanej rzeczywistości, a więc cech, jak powinna posiadać myśl dyskursywna. Jest to po prostu myślenie, jakie posiada strukturę koła, myślenie zamknięte w sobie, w którym początek wie się z końcem i podobny charakter posiada także nasza wiedza. „(...) Jeśli za pojmowanie samo znajduje się wewnątrz procesu, kim jest ten, kto go myśli? (...)”¹³. Inaczej mówi się, kto jest jego podmiotem? Jak pisze Jaspers, „(...) dla Schellinga człowiek stoi zarówno w centrum procesu bytowego, jak i w centrum zainteresowania filozofii. (...)”¹⁴. Tylko człowiek może zdobyć rzeczywistą wiedzę dotyczącą całości rzeczywistości, co jest najdoskonalej zgodne z filozofią transcendentnego idealizmu, dla którego w człowieku i w historii „Ja”, które do tej pory obiektywizowało się nie wiadomie, zyskuje wiadomość o sobie i względnie wolno działania. To człowiek jest tym, kto może zdobyć „współwiedzę procesu kreacji” (*Mitwissenschaft der Schöpfung*), a w tym sensie przynajmniej względnie transcendentowy proces, jakkolwiek - ze względu na fakt, iż sam tak jest jego częścią - charakter zdobytej w ten sposób wiedzy zostaje postawiony pod znakiem zapytania. Czy jest to jeszcze

¹³ *Ibidem*, s. 168.-169.

¹⁴ *Ibidem*, s. 169.

wiedza filozoficzna, czy te raczej wiedza gnostycka, wiedza o charakterze bez mała religijnym, albo, jak pisze Sandkühler, nie pozbawiona elementów racjonalnych wiara?¹⁵ Owo „poszukiwanie transracjonalnej jedno ci historii bytu i tego, co istnieje”¹⁶ jest przez tego autora traktowane jako „filozoficzny irracjonalizm”, choć przyznaje on, że irracjonalizm ten „zawiera racjonalne momenty”.

3. Koncepcja procesu absolutnego w filozofii Schellinga (Vladimir Jankelevitch, Xavier Tilliette). Trzeba zauważyć, że taki filozoficzny irracjonalizm jest charakterystyczny dla większości filozofii romantycznych, idealistycznych, które oparte są na schemacie dialektycznym oraz zawierają procesualne rozumienie bytu i nawiązują do Leibnizjańskiego schematu *mathesis universalis*. Jest to myślenie, dla którego istotna jest figura absolutu, całość i które ma ambicję poznać wszystko albo, jak to ma miejsce u Hegla, wszystko uczyni racjonalnym i dającym się pomieścić. W tym zaś sensie pozostaje ono w największej zgodności z greckim przekonaniem, że wszystko jest prawdą, z eleacką tezą o to samo ci myślenie i bytu, że starożytnym wyobrażeniem totalności bytu, które opisuje formuła *hen kai pan*, Jedno i Wszystko.

W istocie rzeczy to właśnie przesokratejska oraz mityczny obraz wiata znany czytelnikom Homera i Hezjoda jest, być może, najwłaściwszym punktem odniesienia dla tego, co Jaspers postrzega jako dążenie do „opowiedzenia historii bytu”. Jak zauważa Xavier Tilliette, „prawdziwym twórczym aksjomatem” tej filozofii jest twierdzenie, że „wszystkie możliwości realizują się” („*toutes les possibilités se réalisent*”). Schelling dąży do tego, aby odkryć wielkie prawa kosmiczne, zasad wszelkiego stawania się, a dążenie to cechuje pewna odmiana utopizmu oraz tendencja gnostycka i mistyczna, znamieną dla większości romantycznych filozofii, które aspirowały do stworzenia systemu obejmującego całe uniwersum.

Wszystko to jednak nie sytuowałoby Schellinga w kontekście mitycznego, przedfilozoficznego sposobu myślenia oraz mitycznej wizji sprawiedliwości. Jest to owa presokratejska Dike i Ananke Anaksymandra, która postrzega istnienie jako wyraz pychy, domagającej się ekspiacji w postaci unicestwienia. W ten sposób sprawiedliwość jest tutaj wpisana niejako w same prawa rzeczy bytem - wszystko dzieje się w swoim czasie, zgodnie z nakazami najwyższej, boskiej konieczności, żadna rzecz nie przekracza właściwej miary. To „(...) Nemezis dyktuje i egzekwuje prawo, które usprawiedliwia egzystencję i miejsce każdego. (...)”¹⁷.

¹⁵ H.-J. Sandkühler. *F. W. J. Schelling-Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik...*, op. cit., s. 150.

¹⁶ *Ibidem*, s. 150.

¹⁷ X. Tilliette: *Toutes les possibilités se réalisent*, w tenże: *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*. Presses Universitaires de France, Paris 1987, s. 221. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.]

Tilliette odwołuje się do wyrażenia do analizy V. Jankelevitcha, zawartych w pracy *L'odysee de la conscience*. Autor ten jest bowiem wielkim zwolennikiem takiej całościowej interpretacji, co jest niewątpliwie związane z afirmacją estetyzmu Schellingańskiej filozofii i postrzegania całości tej myśli przez pryzmat systemu to samo ci. Zauważa on na przykład, i w tej filozofii „(...) Błąd, podobnie jak wina, rodzi się z izolacji; fałsz jest pojęciem lokalnie wyabstrahowanym z ci głębo biegu, który go zawiera i usurpującym sobie miejsce całości; prawda, przeciwnie, nie jest czym innym, jak totalnym mchem myśli, którego następują [po sobie] momenty wiedzy, jak pozostałymi i tymczasowymi. (...)”¹⁸. W tym kontekście staje się bardziej zrozumiałe pojmowanie przez Schellinga czasu jako „prawdziwego systemu wiedzy”. Taki system byłby najbardziej zgodny z przyjętą w tej definicji prawdy, jako że wszystkie jego momenty i elementy zajmują tutaj nie tylko właściwe miejsce, ale także zawiera on w sobie - niejako zgodnie z wizją Anaksymandra - wewnętrzną sprawiedliwość, która pozwala dojść do głosu wszystkim racjom i poglądom, w swoim czasie. Stąd też „(...) nic nie może bezkarnie przeciwstawić się wielkiemu prawu Sprawiedliwości, które przydziela każdemu bytowi jego powinnoś. (...)”¹⁹.

Interpretacja przyjęta przez Jankelevitcha przypisuje poglądom Schellinga charakter finitystyczny. Przytacza on formułę, która, jego zdaniem, najlepiej oddaje ducha tej filozofii i zgodnie z którą „nie istnieje nic innego, jak tylko całość” („il n'y a que des totalites”). Oznacza to, i dla filozofii Schellinga kluczową byłaby figura absolutu. Istnieje wprawdzie wiele wszechwiatów, lecz każdy z nich jest tak zamknięty całością, przez co przyjęta na początku formuła nie przestaje być prawdziwa. „Nie istnieje nic innego, jak tylko całość” - oznacza to także, i każdy byt jest tak całością, skończonym uniwersum. Takie to, co stworzone, zachowuje całkowitą autonomię względem twórcy Boga-absolutu. Jest to po prostu inny absolut, inna indywidualność, byt całkowicie kompletny i niezdeteminowany, absolutnie wolny.

Myśl Schellinga w odniesieniu do problemu absolutu ma swoje źródła w intuicji artystycznej. Dzieło sztuki posiada w sobie coś, co czyni z niego ukształtowaną całość, swoisty mikrokosmos, jaki stanowi odbicie makrokosmosu. Genialne dzieło sztuki przypomina małe uniwersum, „(...) ponieważ sam Bóg jako artysta chciał wcielić w skończone formy. (...)”²⁰. Jankelevitch podkreśla, i w jego interpretacji - filozofia Schellinga powinna być pojmowana jako wizja estetyczna, przeciwstawiona wszelkiej mora-

¹⁸ V. Jankelevitch: *L'odysee de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1933, s. 315.-316. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.]

¹⁹ *Ibidem*, s. 316.

²⁰ *Ibidem*, s. 342.

listyce. Zgodnie z tą koncepcją świat jest tylko przedłużeniem kreatywnej woli, w której wyraża się moc Boga jako stwórcy kosmosu.

W podobny sposób pojmują to także sami filozofowie. Można by w pewnym uproszczeniu powiedzieć, i dla tego autora filozofia w rozumieniu Schellinga staje się poniekąd uosobioną Mędrą Ci z Księgi Przysłów. Jest to zresztą punkt dojścia całej analizy, po której „odysei wiadomości” w myśli Schellinga. Wyrazem owej wiadomości jest dla Jankelevitcha Dionizos, a więc zasada duchowa przeciwstawiana Kronosowi jako zasadzie ciemnej i materialnej. Jednak w istocie nie wychodzi się tu poza „mitologiczne” pojmowanie wiadomości, a tym samym także poza ideę totalnego procesu, w którym pojęcie jest to samo z bytem i stanowi jeden z elementów opowiadanej historii. Jankelevitch wyraża niepodkreślaną organiczną jedność ducha i materii, podmiotu i poznawanego przedmiotu jako dwóch stron tego samego procesu, jakiego źródła tkwi w pierwotnej indyferencji, gdzie stanowią one jedno.

Stąd też podmiot, Ja w świecie zewnętrznym rozpoznaje tylko samego siebie. Świat ten jest zapomnianym momentem jego własnej przeszłości, która gubi się w mrokach przyrody i nie wiadomo ci. Jak pisze Jankelevitch, „(...) odkrywamy na zewnątrz naszego ducha, rozdartego przez swój mały nauk i małą moralność głębią mędrą, która jest jak wiadomość różłowo ci czasu. (...)”²¹. Ta Mędra nie jest jednak jak jednostronna, czysto teoretyczna, oddzielona od działania wiedza, lecz siła, to znaczy „wiedza stwórcza i produktywna” albo „mędrą działaniem”, „działająca wiedza” *etc.* Jest to zatem zdolność kreacji, to znaczy wiedza, jak posiada Bóg, Stwórca świata.

W ten sposób jednakże Jankelevitch jawi się jako wielki zwolennik idei totalnego procesu, który zawiera w sobie zarówno myśl, jak i byt. Utożsamia on do jednoznacznie wiedzę z Mędrą Ci, za prawdę z całego. Prezentowany przez niego punkt widzenia można by określić jako co w rodzaju kreatywistycznej, organicystycznej i finitystycznej teodycei. Jankelevitch powołuje się zresztą do otwarcia na filozofię Leibniza, na ową wizję organicznej totalności, w której „w najmniejszej części oddziałuje to samo odwieczne słowo boskiej afirmacji”²², przez co jest ona organizmem to samym z całym wszechświatem.

Chciałabym teraz wrócić do tekstu Tillietta’a. Autor ten wprowadza także sytuuje myśl Schellinga w całościowej, totalnej perspektywie, choć jednocześnie nie mocniej podkreśla element objawienia, słabo wyeksponowany u patrzącego przez pryzmat *Filozofii sztuki* oraz systemu to samo ci Jankelevitcha. Kim jest Bóg w owym totalnym procesie i jak odgrywa w nim rolę?

²¹ *Ibidem*, s. 348.

²² *Ibidem*, s. 350.

Bóg jawi się jako „bezstronny obserwator”, który prowadzi „bieg Sprawiedliwości w historii świata”²³. Bóg, który - jako Opatrzność - „zarządza historią”, nie może pozwolić na to, aby w całym biegu świata nie zrealizowały się wszystkie rzeczywiste możliwości. Bóg ten jest wytrwały i cierpliwy, działa powoli, lecz efektem tego „kompletnego i całkowitego doświadczenia” jest możliwość osiągnięcia najwyższej wiadomości, a więc ostateczny triumf tego, co racjonalne i duchowe.

W ten sposób charakterystyczna dla wiadomości mitologicznej koncepcja Nemezis zostaje niejako przeniesiona na inny plan. W miejsce wyjątków na polu mitologicznych i poniekąd przedfilozoficznych, do jakich należą na przykład wyobrażenia sprawiedliwości, która jest immanentnym prawem procesu stawania się, Schelling przyjmuje wy tłumaczenie o nieco bardziej racjonalnym charakterze, oparte na strukturze teodycei. Jest to na przykład Bóg jako Opatrzność (koncepcja stoicka), lub jako byt najwyższy, absolutna rzeczywistość, a poniekąd także - zgodnie z bliskimi w gruncie rzeczy tej filozofii schematami metafizycznymi - przyczyna ostateczna *etc.*

Problem ten należy rozumieć w kontekście swoistej dialektyki między procesem mitologicznym oraz zasadą objawicielską w filozofii Schellinga. Inaczej mówiąc, chodzi o to, i gdyby myśl Schellinga sprowadzała się do takiego totalnego, immanentnego procesu, który obejmuje całość wszelkiego stawania się i który jest jedyną dającą się pojąć rzeczywistością, to istotnie nie można byłoby wyjść poza irracjonalizm mitologicznych koncepcji ku jakiejś prawdzie, która stanowi o poznawczej wartości filozofii. W interpretacji X. Tilliette'a zostaje, przynajmniej teoretycznie, zarysowana możliwość rozpatrywania późnej filozofii Schellinga w nieco bardziej racjonalistycznych kategoriach.

4. Proces stwórczy (*Schöpfung*), kosmiczna narracja, filozofia narracyjna (M. Maesschalck). Staje się to jeszcze lepiej widoczne w analizach M. Maesschalcka, a konkretnie w koncepcji filozofii narracyjnej. Pojawia się to nie zostało bynajmniej dobrane przypadkowo, lecz ma ono najbardziej istotny związek z problematyką późnej refleksji Schellinga, to znaczy tzw. filozofii pozytywnej. Otóż Schelling zajmuje stanowisko, które bez większego problemu można by nazwać po krejonistycznym. Przedstawia on swoim czytelnikom pewną wersję teogonii oraz kosmogonii, która stanowi właściwą treść owej późnej filozofii, i w której ukazane zostają dzieje boskiej decyzji stworzenia i objawienia się poprzez swoje dzieło. Schelling przedstawia zatem dzieje Boga, który wypowiada się i objawia poprzez wiatr, poprzez Księgę świata. Jest to tzw. proces stwórczy (*Schöpfung*), który posiada swoje prawa, swój początek w byciu, a także przeczujący i przepowiadany koniec,

²³ X. Tilliette: *Toutes les possibilites se realisent*, w tenże: *L'Absolu et la Philosophie de Schelling...*, op. cit., s. 222.

kiedy to Bóg ponownie przejmie cały byt we władanie i stanie si wszystkim we wszystkim.

Tak zatem pomysł Schellinga jest o tyle nowatorski i prekursorski wobec całej dotychczasowej refleksji, i d y on do czego , co okre la si mianem „opowiedzenia filozofii” albo do stworzenia tzw. „filozofii opowiadaj cej”. W ten sposób dyskurs, jaki tworzy, nie przestaje wprawdzie by dyskursem filozoficznym, „prawdziwym systemem wiata”, jak deklaruje w stanow - cych swoisty wst p do filozofii epok wiata *Wykładach stuttgarckich* z 1810 roku²⁴. Jednocześnie nie mo na w nim jednak odnale pierwiastek narracyjny i opowie ciowy, który, jak pisze Habermas, pozwala Schellingowi „(...) wykracza c poza teodyce , raz jeszcze przez Hegla rygorystycznie dokonane dzieło usprawiedliwienia wiata, pomy le wiat historycznie jako teogoni . (...)”²⁵. W ten sposób za filozofia staje si czym w rodzaju kosmogonii albo kosmicznej narracji, której głównym bohaterem jest Bóg-stwórca, za tre ci dramat stworzenia.

W efekcie czytelnik nie otrzymuje kolejnej wersji idealistycznego systemu, w którym wszystkie kolejne poj cia s dedukowane z logiczn konieczno ci i który w zwi zku z tym nie wykracza poza to samo rozumu (logosu) z samym sob . W swojej pó nej, pozytywnej filozofii Schelling nie waha si przed afirmacj czynnika tre ciowego i materialnego, jaki pozwala mu wyj poza klasyczn , plato sk opozycj wiata inteligibilnego oraz wiata zjawisk i znale długo poszukiwany punkt zapo redniczenia tych dwóch, rozdzielanych przez idealistów, rzeczywisto ci.

W opozycji do całej idealistycznej i metafizycznej tradycji my lowej Schelling przyjmuje w obr bie samego absolutu dwie zasady albo dwa typy zasad, a wi c zasad idealn , czyli poj ciow oraz zasad realn , czyli materialn . Trwaj one w absolutnym bycie jako ródłowe niezró nicowanie, pierwotna indyferencja opozycyjnych pierwiastków, ródłowa to samo bytu i wiedzy, któr wyra a zdanie Ja=Ja. Taki punkt widzenia odnajdujemy u Schellinga ju w napisanym w 1800 roku *Systemie idealizmu transcendentálnego*. W pochodz cym z 1809 roku *Pi mie o wolno ci* Schelling podejmuje trud bli szego okre lenia owej materialnej zasady. Przyjmuje on zaczerpni t z teozoficznych i mistycznych tekstów Jakoba Böhmego kategori podstawy, tzw. *Ungrund* albo *Grund*, któr definiuje jako natur w Bogu, jako to, co w Bogu nie jest z nim to same. Jest to tzw. materialne albo

²⁴ F. W. J. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß) 1810*, w: F. W. J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807-1834*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 33. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.]

²⁵ J. Habermas, *Przej cie od idealizmu dialektycznego do materializmu - konsekwencje Schellinga skiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, przeł. M. Łukasiewicz, w: ten e: *Teoria i praktyka...*, op. cit., s. 241.

hyletyczne principium, tworzywo procesu stwórczego, to znaczy tre ciowy element kosmicznej narracji, poprzez którą wypowiada się Bóg-stwórca.

Owo principium hyletyczne odpowiada, jak była o tym mowa wyżej, temu, co realne w absolicie. Zgodnie z definicją samego Schellinga, jest to „natura w Bogu”, to znaczy tworzywo procesu kreacji, „prapoczątek stworzenia”²⁶, który Bóg musi wyłonić z siebie przed stworzeniem świata. Stąd Schelling mówi także o duchu, który „schodzi w głębie przyrody”²⁷, w ciemności po to, aby rozświetlić ów mrok i poprzez spirytualizację całego bytu poddać go ostatecznie przyczynowo do ducha albo wolno ci. Jednakże sama natura jest rozumiana w wielorakim sensie, a więc nie tylko jako czysta potencjalność, bierne tworzywo. Jest to bowiem zasada materialna, co nasuwa poprawne skojarzenie z presokratejskim *arche*, a jednocześnie przesuwając punkt widzenia do interpretacji w innych stronach. Zasada ta sama jest odwieczna, a jako taka jest także bytem, jest równa absolutowi. Jest to spinozowska *natura naturans*, natura niewidzialna i tworząca, jak cechuje zdolność kreacji i ma niewiele wspólnego z tym, co filozoficzna tradycja od czasów Arystotelesa rozumie przez materię i chaos. Jest to także Mroź z Księgi Przysłów, która towarzyszyła Bogu w dziele stworzenia albo dusza powszechna, zasada o ywiałca, „uniwersalne principium życia” *etc.* Inaczej mówiąc, jest to kształtująca moc stwórcza, za którą w jej swobodnej grze ujawnia się wewnętrzna inteligibilność przyrody tworzącej, jej zdolność do ukształtowania kosmosu²⁸.

Stąd też Schelling wprowadza do swojej filozofii tzw. potencje, tzn. różnorodne moce demiurgiczne, jakie stanowią swoiste principia kosmicznej narracji. W interpretacji M. Maesschalck są to owe „wole, które wypowiadają się poprzez Księgę świata” i które znajdujemy już u samych ródów, to znaczy w bycie absolutnym. To dzięki przychodzący organizmowi mocy różnorodnych (*L'organism des puissances*) Schellingowi udaje się uniknąć „zamknięcia języka w autocelebracji Logosu”²⁹, to znaczy wyjść poza system czysto idealistyczny i w związku z tym panlogiczny, czyli, inaczej mówiąc, poza idealizm typu heglowskiego. Filozofia Schellinga nie jest logiką absolutnego pojęcia, w której wszystkie kolejne terminy są dedukowane z logicznych ko-

²⁶ F. W. J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujście pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 227.

²⁷ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego...*, op.cit., s. 415. Zob. także E. Brehier: *Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1912, s. 237.

²⁸ Porównaj na przykład: „(...) Różnorodność form i postaci jest przy tym pojmowana jako rezultat niewyczerpanej „gry”, poprzez którą natura pozwala działać ukrytej w niej inteligibilności (...). Natura jest (...) rodzajem «artystki», która we względnej wolności, a mianowicie w wolności kombinacji w obrębie danych principów (...) konstytuuje kosmos widzialny i niewidzialny. (...)” [H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 107-108; cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.]

²⁹ M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, op. cit., s. 186.

nieczno ci . Jest to mo liwe poprzez wł czenie w obr b zasad dedukcji tego, co materialne, to znaczy poprzez przyj cie tzw. principium hyletycznego obok principium poj ciowego, zasady realnej obok zasady idealnej. Schelling poszukiwał czego w rodzaju takiego „trzeciego terminu”, dzi ki któremu mógłby znale zapo redniczenie mi dzy absolutem i wiatem zjawisk. W systemie identyczno ci, a tak e w systemie filozofii transcendentalnej zakłada on co prawda w absolutie ródłowe niezró nicowanie bytu i wiedzy, lecz dedukcja w szeregu idealnym i dedukcja w szeregu realnym s przeprowadzane oddzielnie. Natomiast w pó nej filozofii te dwie dedukcje zostaj ze sob poł czone. Schelling nie oddziela ju idealnej i realnej cz ci systemu, lecz ma ambicj stworzenia jednego, „prawdziwego systemu wiata”, który uwzgl dniałby wszystkie aspekty rzeczywisto ci, kosmos widzialny i niewidzialny, wiat natury oraz postulowany w trzeciej epoce, czyli w Przyszło ci wiat duchów.

W pó nej filozofii Bóg i wiat stworzony stanowi najbardziej integraln cało . Jak to jest jednak mo liwe, je li zakłada si , i Bóg jest odwieczny, a tym samym nie podlega stawaniu si , charakterystycznemu dla wiata zjawisk? Jedno rzeczywisto ci oraz jedno i spójno kosmicznej opowie ci staje si wytłumaczalna dzi ki przyj ciu swego rodzaju pluralizmu w obr bie samych zało e , to znaczy zasad systemu. Tam, gdzie filozofie idealistyczne zakładały całkowit jedno poj cia, które pozostaje w zgodno ci ze sob , Schelling nie waha si wprowadzi wiele ci, pierwiastka zmysłowego i materialnego, słowem - czego , co badacze okr e laj mianem „principium chaosu”. Zasada poj ciowa, odpowiednik greckiego *nous* wprowadza ład i porz dek w działanie potencji i posiada w zwi zku z tym bezwzgl dny prymat. Jednak tak e potencje s zasadami, s współwieczne z absolutem i stanowi swoist zasad materialn , to znaczy odwieczne tworzywo, z którego powstaje wiat.

Te dwie rzeczy musz by niejako współzało one ju na samym pocz tku, u ródł, w absolutie. Schelling nawi zuje do wyra nie do Plato skiego *Timajosa*, co podkre la na przykład H. Holz. Bóg jest jeden, lecz boska decyzja posiada zarazem charakter stwórczy i objawicielski. Owa ródłowa „wola, która niczego nie chce”, to sama z najwy sz czysto ci i sam bosko ci , musi pocz tkowo „zej w ciemno ” przyrody, prapodstawy, to znaczy sta si wol bytu, w której mo na wyró ni rozmaite aspekty, na przykład dwie siły bytotwórcze, egoizm i miło . Inaczej mówi c, wola ta musi si spotencjalizowa , przez co do ródłowej jedno ci doł cza si principium hyletyczne, jakie cechuje pluralizm charakterystyczny dla wszystkiego, co nosi w sobie elementy zmysłowo ci. St d te Schelling mo e bez uszczerbku dla logiki mówi zarazem o jednej woli i wielu wolach-potencjach, demiurgicznych mocach kosmicznych, bez których nic w ogóle nie mogłoby

powsta. Musz one jednak by rozpatrywane zawsze i wył cznie w kontek-
cie owej ródłowej bosko ci, która ustanawia zarazem najwyszaj c si
pomy le transcendencj , i któr Maesschalck uto samia z wolno ci , to
znaczy z substancj filozofii Schellinga.

Tak wi c w procesie stwórczym (*Schöpfung*) wypowiada si i objawia
Bóg, wola absolutna, lecz czyni to za po rednictwem potencji, kosmicznych
mocy stwórczych. Co wi cej, poniewa to wła nie potencje stanowi poszu-
kiwane zapo redniczenie mi dzy absolutem i wiatem zjawisk, to znaczy
swoisty „trzeci termin”, w którym zostaje uzgodnione to, co materialne albo
zmysłowe i to, co intelligibilne, nale y przyj , i cała owa kosmogonia, jaka
stanowi tre systemu czasów, w ogóle nie byłaby bez nich mo liwa. Schel-
ling nie wyszedłby bowiem poza rozwi zania charakterystyczne dla idea-
listycznego systemu to samo ci, w którym, z braku takiego uzgodnienia by-
tu i zjawisk, przyj ł on, i wiat w ogóle nie został stworzony. Jak pisze
M. Maesschalck, „ adna logika ycia nie mo e si narodzi na zewn trz
konfliktu woli, owych [ródłowych] mocy bytu (*des puissances de l'etre*),
który fascynował wszystkie tradycje mylowe. Oryginalno Schellinga od-
najdujemy w owej opowie ci (*récit*) mocy ródłowych (*les puissances*), jaka
przenika cał jego filozofi ”³⁰.

Rola potencji jako prymarnych mocy kreatywnych jest szczególnie istotna
w procesie stwórczym, w owej wypowiedzi absolutnej woli, jak stanowi
kosmiczna narracja, czyli „ksi ga wiata”. Jest to kosmogonia, a wi c opo-
wie , w któr wpisany jest wewn trzny dramat Boga-stwórcy, prowadz ce-
go swe dzieło, w jakim stawk jest cały byt, absolutna rzeczywisto . Kos-
mogonia, a tak e potencje jako moce które j umo liwiaj , została przez
Schellinga przyj ta jako wytłumaczenie istnienia rzeczywisto ci zjawisko-
wej, któr cechuje wielo i zmienno . Nie zmienia to jednak faktu, i
prawdziwy sens kosmicznej opowie ci ujawnia si dopiero w konfrontacji
z absolutn , duchow rzeczywisto ci , to znaczy poprzez odniesienie do transc-
dencencji, do substancjalnej wolno ci le cej u ródł wszelkich form istnie-
nia, instytucji społecznych, a tak e wydarze konstytuuj cych dzieje etc.

„Historia, do której zmierzamy nie mo e by zredukowana do formaliz-
mu logiki absolutnej, ale powinna by raczej opisywana jako dramat wolno -
ci, jaki w swoim własnym ruchu zakłada i ujmuje tak e moje obecne ycie.
(...) Tym, czego szuka Schelling jest historia mistyczna, jaka otwiera człowie-
ka na nadprzyrodzony porzdek wolno ci, na wołanie, jakie przekracza wiat
i zrywa oboj tno lepego procesu”³¹. W pó nej filozofii prymat zyskuje
wła nie „zdarzenie wolno ci”, jakie mo e zosta ustanowione w historii. To

³⁰ M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling...*, op.cit., s. 185.-186.

³¹ *Ibidem*, s. 184.

poprzez nie jednostka może zrozumieć i uczynić sensowną swoją egzystencję w świecie zjawisk, która - zgodnie ze stanowiskiem niewątpliwie inspirowanym przez Maerschallca egzystencjalizmem wolno ci Sartre'a - jawi się człowiekowi jako absurdalna, jako „pułapka” i „podstęp”³². W ten sposób prymat uzyskuje dążenie do rozświetlenia pierwotnej, „lepiej” głębi, za proces stwórczy nie jest afirmowany ze względu na samo dzieło stworzenia, lecz ze względu na ponowne stworzenie, na cele ostateczne. Przez to także historia nie jest już tylko i wyłącznie „poetyckim eposem”. Poprzez historię wypowiada się żywioł, stwórcze Słowo, a jej centralnym wydarzeniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a więc „obietnica *Nowego Testamentu*”. Historia ta jest więc zarazem kosmiczną narracją, ale także miejscem, gdzie objawia się i realizuje różnica wolności. Jest to szalenie dalekie od koncepcji utopii estetycznej z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, od owej zawierającej nadmiar sensu, symbolicznej prawdy ducha, jaka w gruncie rzeczy oznaczała całkowity tryumf mitologii i mitologicznego wyobrażenia ludzkości. W filozofii epoki wiatu wszystko jest podporządkowane eschatologii, to znaczy trzeciej epoce, Przyszło ci, jaka dla późnego Schellinga stanowi przeznaczone i postulowane dopełnienie historii, i w jakiej całość bytu zostanie ostatecznie przeduchowiony i zwrócony Bogu, który stanie się „wszystkim we wszystkim” jako „pan bytu” (*Herr des Seyns*).

5. Wnioski. Jest to zatem długa droga, jaką przebył Schelling od estetyzmu wczesnej filozofii do racjonalizmu swojej późnej refleksji. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż odejście od koncepcji utopii estetycznej nie oznacza rezygnacji z koncepcji filozofii opowiadającej, to znaczy wycofania się z narratywizmu w filozofii. W owej późnej refleksji mity i mitologia, a także poetyckie tworzywo rzeczywistości oraz sam proces stwórczy zostają po prostu podporządkowane wartościom, jakie narzuca objawienie, różnicowej wolności, która stanowi substancję systemu czasów. Dzięki temu podkreślony zostaje stwórczy charakter boskiej działalności, jaka dokonuje się zarazem w pełnej wolności. Poprzez to Schelling przekracza pozycje idealistyczne, estetyczne i finitystyczne, w których wyrazem jest także idea totalnego procesu, w którym podmiot poznający jest to samo z przedmiotem poznania. Tak zatem, mimo pozornych zbliżeń, proces stwórczy (*Schöpfung*) albo kosmiczna narracja, poprzez którą wypowiadają się wole, różnicowe moce bytu, nie jest jak kosmiczna epopeja ani też afirmuje całość, totalnym procesem zawierającym w sobie zarówno myślenie, jak i byt. Filozofia narracyjna nie utożsamia się z estetyzmem, lecz oscyluje między estetyzmem i racjonalizmem późnej filozofii, rodzi się „na styku porządku widzenia i rozumienia”, „w wyniku dialogu poety i filozofa”. Jest to zatem raczej swego rodzaju

³² *Ibidem*, s. 40.

dialektyka zasady mitologicznej, stwórczej (principium hyletycznego) oraz zasady objawicielskiej, rozświetlającej, co oznacza, i sama opowieść w swoich założeniach zawiera ów ruch z ciemności do światła, jakiego kresem i ostatecznym celem jest ponowne stworzenie, przeduchowienie całego bytu, rzeczywista transcendencja. wiadomo, jak przynosi duch, nie ma charakteru wiadomości poetyckiej, właściwiej na przykład dla twórcy eposu. Jest to bowiem zasada, która wykracza poza mitologię, poza porządek wyobraźni, a więc nie jest tym samym co zasada dionizyjska, o której pisał Jankelevitch i która w całości pozostaje podporządkowana mitologii, właśnie jako część totalnego procesu, przez co można do niej zupełnie słusznie odnieść zarzut Jaspersa.

Zarzut ten nie dotyczy jednak koncepcji M. Maesschalcka, której oryginalności i twórczy charakter polega także na tym, i nie popada ona w estetyzm i finityzm, jakie okazały się tak kuszące dla wielu interpretatorów. Przez to zaś zostaje podkreślona wartość myśli Schellinga jako filozofii, nie dającej się sprowadzić do jakiejś pozornie tylko oryginalnej poznawczej „utopii estetycznej”.

Streszczenie

W artykule poruszony zostaje problem tzw. filozofii narracyjnej w myśli F. W. J. Schellinga. Chodzi mi zwłaszcza o kwestię możliwości tzw. opowiedzenia filozofii, to znaczy o powziety przez samego Schellinga pomysł połączenia w jednym systemie poezji, religii, mitologii i filozofii, z czego sam filozof ostatecznie się wycofuje. Rozważam problem mitologicznego i symbolicznego charakteru Schellingowskiej refleksji, a także możliwość odnalezienia w niej miejsca dla myśli dyskursywnej. Nawijając w tym celu do koncepcji interpretacyjnych zbliżonych do koncepcji filozofii narracyjnej, to znaczy do interpretacji Jaspersa (filozofia jako tzw. „historia bytu”), a także V. Jankelevitcha oraz X. Tillietta (konceptcja procesu absolutnego) i porównuję je z interpretacją M. Maesschalcka. Celem artykułu jest pokazanie, i można rozpatrywać myśl Schellinga poza estetyzmem i finityzmem wczesnej refleksji. Przykładem jest dialektyka filozofii narracyjnej, gdzie zasada rozświetlająca, objawicielska pokonuje ostatecznie wiadomości mitologiczną, za nacisk pada na ródło wolno jako substancję systemu czasów.

Summary

The paper entitled *The narrative philosophy in Schelling's thought* concerns a problem of so called „telling philosophy”, a Schelling's idea of connexion in one system poetry, religion, mythology and philosophy. I consider a problem of a mythological and symbolic character of Schelling's

thought and a possibility of finding a place for a really discursive thought. I refer to other interpretative theories similar to a narrative philosophy: to Karl Jaspers (a philosophy as a „history of being”) and to V. Jankelevitch and X. Tilliette (a conception of the absolute process). I compare them with Maesschalck’s interpretation. The aim of my article is to show that it’s possible to consider Schelling’s thought behind of aesthetism and finitism of his early philosophy and theories of an absolute process, in which a thought is a part of a history of being (a being-process). The best proof I find in Maesschalck's interpretation, in a dialectic of a narrative philosophy, in which a principle of light (a principle of revelation) defeats a mythological consciousness and the main value becomes an original freedom as a substance of a system of times.