

JAN SKOCZYŃSKI
(Kraków)

GLOSSA DO RECEPCJI SCHELLINGA W POLSCE (W XX WIEKU)

W edytoriale (co za słowo, nie ma polskiego odpowiednika?) 9 (2009) numeru prestiżowego kwartalnika „Kronos” redaktor naczelny pisma Wawrzyniec Rymkiewicz, prezentując jego zawartość, tak pisze:

Filozoficzną świadomość polskiego inteligenta – jego znajomość filozoficznej tradycji – określiły dwa fundamentalne dzieła. Była to z jednej strony trzytomowa *Historia filozofii* Władysława Tatarkiewicza, z drugiej – założona przez Irenę Krońską i Adama Schaffa seria *Biblioteka Klasyków Filozofii*. W obu tych przedsięwzięciach rzuca się w oczy ta sama nieobecność, słychać to samo przemilczenie. Zostali w nich zmarginalizowani albo w ogóle pominięci, Schelling i Nietzsche¹.

Za ten stan rzeczy redaktor czyni odpowiedzialnym oświeceniowy rozum, w który wierzyły („skromnie i minimalistycznie”) wymienione wyżej osoby, dla których „a za nimi dla całej rzeszy polskich filozofów i inteligentów ubiegłego [czyli XX – J.S.] stulecia Nietzsche i Schelling byli niestrawni”. I tak kończy:

Nietzsche – filozof przeklęty – wielką pracą ostatnich kilkunastu lat został na powrót przywrócony polskiej kulturze. Napisano o nim kilka świetnych rozpraw, a nowe przekłady jego dzieł mogą być wzorem dla wszystkich tłumaczy. Schelling wciąż jeszcze czeka na odkrycie; na to, żeby przywrócić mu należne miejsce w naszej świadomości.

W związku z taką potrzebą „Kronos” drukuje „pierwsze polskie przekłady” pism Schellinga z ostatniej fazy jego twórczości oraz liczne

¹ „Kronos”, nr 1 (9), Warszawa 2009, s. 3.

teksty „konfrontujące jego myśl z różnymi nowoczesnymi ideami”², a także z tekstami XIX-wiecznych myślicieli rosyjskich.

Rymkiewicz jest przedstawicielem pokolenia 40-latków w naszej filozofii i ma prawo do własnego horyzontu, który wyznacza wiek XXI. Czy jednak rzeczywiście nikt w tamtym nieszczęsnym stuleciu nie zajmował się Schellingiem – największym filozofem epoki romantycznej? Czy o recepcji tego niemieckiego myśliciela w Polsce XX wieku decydowali wyłącznie: Tatarkiewicz, Krońska i Schaff? Postanowiłem to sprawdzić; bo od czego jest historyk filozofii? Od razu odpowiem – jest on, między innymi od tego, aby korygować przesadne (*in plus* bądź *in minus*) opinie na temat polskiej recepcji obcej myśli filozoficznej.

Wbrew pozorom o Schellingu w wieku XX pisano w Polsce wcale nie mało. Zacznę od końca stulecia; i tak w roku 1990 B. Baran przełożył i wstępem opatrzył *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Trzy lata wcześniej (1987) R. Panskiuk w popularno-naukowej serii: *Myśli i ludzie* wydał pożyteczną pracę pt. *Schelling*, zawierającą, nietłumaczone wcześniej, fragmenty pism filozofa³. W roku 1983 ukazała się Schellinga *Filozofia sztuki* w przekładzie, ze wstępem i przypisami K. Krzemieniowej (edycję przejrzał Z. Kuderowicz). Najwcześniej (o czym Rymkiewicz wspomina), w ramach BKF ukazał się: *System idealizmu transcendentalnego* oraz *O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*. Przekład, wstęp i przypisy były dziełem również K. Krzemieniowej, zaś opracowaniem całości zajął się M. Siemek (1979). W latach 60. ubiegłego wieku pojawiły się dwa ważne artykuły o niemieckim filozofie: *Młody Schelling i romantyczna filozofia historii* oraz *Mit i historia w filozofii identyczności F. W. J. Schellinga* – obydwa teksty pióra A. Orłowskiego ukazały się w „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”; odpowiednio w numerach 7/1961 i 13/1967. Gdyby dobrze poszukać w *Bibliografii Zawartości Czasopism* pewnie by się jeszcze coś znalazło⁴.

² Tamże, s. 3 i 4.

³ Do Schellinga (w kontekście takich nazwisk, jak: J. K. Szaniawski, J. Gołuchowski, M. Mochacki) odwołuje się również B. Łagowski w swej książce *Filozofia polityczna Maurycyego Mochackiego*, Kraków 1981.

⁴ W obecnym stuleciu sytuacja jest znacznie lepsza, ponieważ w przeciągu zaledwie pierwszej jego dekady ukazały się cztery przekłady prac tego filozofa: *Filozofia objawienia*, Warszawa 2002, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności...* Kraków 2003 (wyd. II), *Wykłady erlangenckie*, Warszawa 2003, oraz *Światowieki; ulamek z roku 1815*, Warszawa 2007. Jeśli idzie o ten ostatni tytuł, zastanawiam się, dlaczego

Jednak najwięcej mówił i pisał o Schellingu na początku miniego stulecia polski literaturoznawca porównawczy, pisarz i myśliciel religijny Marian Zdziechowski (1861–1938). Uczynił to w dwu fragmentach swego opartego o wykłady uniwersyteckie *opus magnum*, dzieła pt. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, które ukazało się w Krakowie, w roku wybuchu I wojny światowej – stąd wzięła się zapewne jego ograniczona recepcja. Odnośne fragmenty znajdują się w I. tomie dzieła; mniejszy zatytułowany: *Schelling jako filozof romantyzmu* jest częścią rozdziału pt. *Szkola romantyczna w Niemczech*; większy to osobny rozdział pt. *Schelling w drugim okresie twórczości swojej*. Można więc rzec, że niemiecki filozof był jednak obecny w Polsce przez cały wiek XX, tylko mało kto zwrócił na to uwagę. Przepraszam, zrobił to prof. S. Borzym, przygotowując reprint dzieła Zdziechowskiego i opatrując je wnikliwym słowem wstępnym, zatytułowanym *Aktualność Zdziechowskiego*⁵. W tym kontekście proponuję przyrzeć się temu, co zapomniany polski badacz, profesor Wszechnicy Jagiellońskiej – zaledwie o jedno pokolenie starszy od Krońskiej i Tarkiewicza – miał do powiedzenia o rzekomo nierozpoznanym u nas niemieckim filozofie w minionym stuleciu.

*
* *

Zdziechowski lokuje Schellinga między Fichtem, który ignorował naturę, a Goethem, który ją „głęboko czuł i poetycznie odtwarzał (...), dał filozoficzną podstawę dla kultu natury”⁶. Zwraca też uwagę, że był to najmłodszy z niemieckich filozofów, który, nie mając jeszcze 20 lat, budził „podziw zarówno bystrością intuicji, jak wszechstronną wiedzą i rozległym widnokregiem”⁷. Pozostając początkowo pod wpływem doktryny Fichtego (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*), Schelling rozwinął ją twórczo w swojej *Filozofii natury* (1799), gdzie stanął przed problemem genezy ducha i natury oraz ich wzajemnej relacji. Kwestie te znalazły najpełniejszy wyraz w jego *Systemie transcendentnego idealizmu* (1800), w którym filozof wprowadził pojęcie

tłumacz użył słowa „ułamek” a nie „ułomek”, mającego w naszym języku piękną, biblijną tradycję.

⁵ Edycję przygotowało Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

⁶ M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* (reprint), Warszawa 1993, t. 1, s. 90.

⁷ Tamże, s. 91.

Absolutu, stojącego ponad naturą i duchem; będącego ich syntezą i harmonią. Tak pojmowany Absolut najpełniej miał się przejawiać w twórczości artystycznej, dzięki czemu artysta stawał się nie tylko głosem Absolutu, lecz czymś więcej – jego wcieleniem. Zdziechowski tak to komentuje: „Twierdzenie jakby wyrwane romantykom z duszy: Schelling ogłaszał to, czego oni nie mieli odwagi z taką stanowczością wypowiedzieć”⁸. Apoteoza sztuki uczyniła z Schellinga czołowego filozofa epoki, konfliktując go zarazem z tymi romantykami, dla których ważniejszy od Absolutu był Bóg. On sam ironizował z mistycyzmu Novalisa i Schleiermachera, narażając się na zarzut ateizmu. Podjął jednak próbę odsunięcia od siebie tego zarzutu, zastępując Absolut rozumem (*Vernunft*), co znalazło wyraz w kolejnej pracy *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801). W tak pojmowanym rozumie myśl miała być tożsama z bytem, podmiot z przedmiotem, a ideał z rzeczywistością. W ten sposób filozof doszedł pojęcia „prawdzy” (*Urwissen*), której dał wyraz w *Wykładach o metodzie studiów akademickich* (1803). Drogą do tej wiedzy pierwotnej miała być intuicja twórcza artysty; tylko bowiem ona umożliwiała połączenie ducha z naturą, a podmiotu z przedmiotem.

Zdaniem Zdziechowskiego, Schelling próbował przezwyciężyć jednostronności swojej epoki, a więc: świat Ja i Nie-ja Fichtego oraz rozdzarcie między rozumem teoretycznym i praktycznym Kanta. Jednak, koncentrując się na twórczości artystycznej, zapoznał stronę moralną człowieka:

[...] postawienie sztuki na miejscu etyki [...] upatrywanie w niej łącznika między człowiekiem a Bogiem było krokiem wstecz w stosunku do Fichtego i nawet do romantyków, wiodło bowiem do ubóstwienia człowieka nie takiego, jakim być powinien – lecz takiego, jakim jest w chwilach natchnienia artystycznego, chwilach nie od niego zależnych, będących darem Boga i natury”

– podsumowuje Zdziechowski⁹. Warto pamiętać, że swoje sądy na temat Schellinga opiera badacz na dostępnej mu, aktualnej literaturze przedmiotowej, którą obficie cytuje, powołując się na takich historyków filozofii jak: Kuno Fischer, Rudolf Haym i Ricarda Huch¹⁰. Dzieli

⁸ Tamże, s. 93.

⁹ Tamże, s. 96.

¹⁰ Kuno Fischer (1824–1907); historyk filozofii i filozof. Studiował w Lipsku i Wittemberdze; wykładał na uniwersytetach w Jenie i Heidelbergu. Zwolennik ewolucjonistycznej wykładni Hegla w duchu darwinizmu. Schellingowi poświęcił siódmy

wraz z nimi przekonanie o pewnej jednostronności młodzieńczej filozofii Schellinga, w której Bóg był tylko rozumem, a nie miłością, jak uważali niemieccy poeci romantyczni (Novalis).

*
* *

Przywołany tu parostronicowy esej jest tylko wstępem do poważnej rozprawy o niemieckim filozofie, która przybrała postać obszernego rozdziału, poświęconego Schellingowi „w drugim okresie twórczości”, czyli – jak można domniemywać – dojrzałemu. Zdziechowski poprzedza ją wprowadzeniem na temat „pessimizmu w manicheizmie i gnozie”, które pozwala mu w pracy Schellinga o wolności z roku 1809 dostrzec „pierwszy zarys [...] syntezy myśli chrześcijańskiej z buddyjską”, zanim zaczął o niej mówić Artur Schopenhauer¹¹. W pierwszej fazie swej twórczości Schelling był „o sto mil od chrześcijaństwa”, a jego chrześcijaństwo przypominało raczej „panteistyczny idealizm”, z którego uwolnił się dzięki wyobraźni i intuicji. To za ich sprawą „teraz zadawał sobie pytanie, czy te światy mistyczne [do których wcześniej odnosił się z niechęcią – J.S.] nie są bogatsze treścią i ponętniejsze od tych, w których dotąd przebywał”¹². Przemiana dokonała się pod wpływem nieoczekiwanych dla filozofa konsekwencji, jakie wyprowadzano z jego myśli – o zubożeniu religii, o ironii jako najwyższym stanie ducha z jednej strony; a z drugiej – że religia jest tylko koniecznym uzupełnieniem filozofii, ponieważ posiłkuje się intuicją, której tamta jest pozbawiona. Konsekwencje takie snuli rówieśnicy Schellinga – Fryderyk Schlegel i Adam Eschenmayer¹³; pierwszy umieszczał go

tom swego obszernego dzieła pt. *Geschichte der neuen Philosophie*, które Zdziechowski wielokrotnie cytuje w obu swych tekstach. Rudolf Haym (1821–1901); historyk filozofii i literatury. Studiował w Halle i Berlinie (filozofia, teologia), był posłem do parlamentu pruskiego. Wykładał filozofię na uniwersytecie w Halle, gdzie pełnił też funkcję rektora. Ricarda Huch (1864–1947), pisarka, historyk literatury i filozofii, krytyk literacki. Studiowała historię i filozofię na uniwersytecie w Zurychu. Była członkiem pruskiej Akademii Literatury; sympatyzowała z ruchami feministycznymi, współpracowała z opozycją antyhitlerowską.

¹¹ Tamże, s. 241.

¹² Tamże, s. 242.

¹³ Adam Karl August von Eschenmayer (1768–1852); studiował medycynę i filozofię na uniwersytecie w Tybindze, gdzie następnie wykładał do roku 1836. Autor prac z pogranicza: religii, filozofii i przyrodznawstwa. Skłonności do mistycyzmu łączył z badaniami przyrodniczymi. W poglądach skłaniał się ku rozwiązaniom Schellinga, jakkolwiek często go krytykował.

w obrębie materializmu, drugi – ateizmu. Wyrazem niezgody filozofa na takie interpretacje jego myśli miała się okazać rozprawa pt. *Philosophie und Religion* (1804), którą Zdziechowski uznał za „pierwszą u Schellinga próbę ratowania idei Boga”. Próbę tym trudniejszą, że – jak zauważa – „nie chciał on i nie mógł pozbyć się właściwej czasom naszym dążności do monistycznego tłumaczenia świata”¹⁴. W rezultacie jego myśl prezentowała się jako nowa, samodzielna odmiana panteizmu, w którym tożsamość Boga i świata zastąpiona została koncepcją, iż „świat odpadł od Boga”, ale nie stracił boskich cech – na przykład wolności, która pozwala mu walczyć z Absolutem (Bogiem) w imię autoafirmacji świata; aby mógł on *für sich selbst sein*. Dla Zdziechowskiego rozwiązanie to nie oznaczało jednak powrotu do dualistycznej metafizyki manichejskiej, lecz zyskiwało wymiar egzystencjalny. Odnosiło się do człowieka, który „jako istota najdoskonalsza, ma skrzydła niosące ją najwyżej, aż do zdobycia utraconej jedności z Bogiem, ale zarazem wskutek tego, ogarnięty pokusą samoubóstwienia, spaść może w każdej chwili w otchłanie buntu i rozpacz”¹⁵. Moment czy też punkt „największego oddalenia od Boga [to zarazem – J.S.] początek zwrotu ku Niemu”¹⁶. Dzięki temu – zauważa Zdziechowski – Schelling uwolnił się od „nabożeństwa do człowieka-boga” oraz uznał działanie zła w świecie. Dostrzegł też, że historia ludzka dzieli się na dwie fazy: odejścia od Boga i pogrążenia się w naturze, oraz powrotu do Stwórcy, równoznacznego z „przeobstwieńaniem natury”. Dla Schellinga oznaczało to uznanie roli religii, choć nie było równoznaczne z obarczeniem człowieka winą za grzech pierworodny. Prawdziwym winowajcą miało być owo odbicie Absolutu, jakie stało się między Bogiem a człowiekiem, wiążąc skończoność z nieskończonością, „naturę w czasie” i „naturę wieczną”. Tę drugą – za Platonem – nazwał „duszą świata”, czyli „bytem zawierającym w sobie idee rzeczy wszystkich [...] „wyraz Absolutu patrzącego w siebie, aby się objawić, i siebie poznać, a to

¹⁴ Tamże, s. 244.

¹⁵ Tamże, s. 247. Fazy rozwoju doktryny Schellinga odtwarza Zdziechowski w oparciu o prace współczesnych sobie niemieckich historyków filozofii, których listę uzupełnić trzeba o Artura Drewsa i Otto Brauna. Artur Drews (1865–1935); pisarz, filozof przedstawiciel niemieckiego monizmu, profesor filozofii w Wyższej Szkole Technicznej w Karlsruhe; krytyk Nietzschego i religijności Niemców. Otto Braun (1885–1922); matura i studia (filozofia, matematyka, przyrodznawstwo) w Królewcu, a następnie we Wrocławiu i Jenie. Historyk filozofii, docent prywatny w Münster, profesor w Bazylei; badacz spuścizny Schellinga, pisał też o Herderze i Euckeniu; wydawca dzieł Schleiermachersa. Pracował w administracji oświatowej Prus.

¹⁶ Tamże, s. 245.

patrzenie w siebie (*Selbstanschauung*) staje się źródłem, zasadą ewolucji wszechświata¹⁷.

Do takich wniosków miał dojść Schelling krótko po tym, kiedy Hegel napisał swoją *Fenomenologię ducha* (1807). Jednak podczas gdy dla romantyka Schellinga zagadnienie natury Absolutu było skomplikowanym problemem, dla racjonalisty Hegla było ono nader proste, ponieważ to „człowiek z natury swojej był żywym jego objawem, w nim po szeregu stadiów rozwojowych Absolut osiąga poznanie siebie”¹⁸. Pomysł postawienia człowieka na miejscu Boga wzburzył romantycznego filozofa, ponieważ utożsamienie człowieka z którąkolwiek z postaci Absolutu nie tylko nie rozwiązywało zagadnienia, ale w pierwszym rzędzie oznaczało negację ludzkiej wolności; człowiek stawał się instrumentem siły wyższej, tracił rangę autonomicznego bytu. Taki jest punkt wyjścia rozprawy Schellinga o wolności¹⁹, którą to wolność funduje na pierwiastku woli i jej „nieskończonej potędze”. Zdziechowskiemu nieznaną była egzystencjalna dystynkcja „woli od” i „woli do”, podkreśla jednak ten wątek rozprawy Schellinga, w którym filozof mówi o „tęsknocie za wyzwoleniem” z „mrocznych sił” ludzkiej natury. „Pełnię wyzwolenia – czytamy w komentarzu polskiego badacza – może człowiek osiągnąć tylko z pomocą Boga i w bogu – oczywiście w Bogu żywym, nie zaś w tym, którego filozofia roztopia we wszechświecie”²⁰.

Jednak zastąpienie rozumu wolą wcale nie rozwiązywało problemu, ponieważ pojawił się kolejny dylemat: „jak wolność człowieka pogodzić ze wszechmocą i wszechwiedzą Woli absolutnej, czyli Boga?”²¹. W tym kontekście najtrudniejsze okazało się pytanie o genezę zła – nieodłącznie związanego z fenomenem ludzkiej wolności, a zarazem nie dającego się przypisać Bogu – stwórcy człowieka. Schelling odwołał się do kolejnej dystynkcji: między „istnieniem” rzeczy i jej naturą – a tym, z czego się ona wywodzi, jej genezą „pierwiastkiem, z którego to istnienie się rozwinęło”. U Schellinga były to: Bóg i Natura w Bogu; albo dwie boskie wole: „ślepa wola nieuświadomionego pierwiastka (*Wille des Grundes*) i wolna a świadoma wola miłości (*Wille der Liebe*)”²². Jedna warunkowała drugą – „Bóg wyróżnia się tem, że ową

¹⁷ Tamże, s. 248–249.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Oryginalny tytuł rozprawy: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende*, 1809.

²⁰ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, s. 250.

²¹ Tamże, s. 251.

²² Tamże, s. 252.

podstawę, czyli warunek swego bytu ma w sobie, a nie poza sobą”²³; w przypadku człowieka warunek ten nie zachodzi. Mimo to człowiek ma do odegrania szczególną rolę, ponieważ przez niego „Bóg ukochał świat”. W nim „najgłębsza otchłań styka się z najwyższym niebem”, a nieświadomość zostaje zastąpiona świadomością, pozwalającą człowiekowi odejść od Boga i czynić zło; lub się mu sprzeciwić i wrócić do Boga. Istota ludzka została wyposażona w ten sam pierwiastek mocy pierwotnej, prawoli (*Urwille*), co Bóg. Dzięki niej może ona świadomie przeciwstawić się Bogu; może też zanegować swą naturalną skłonność do zła.

Dla Zdziechowskiego, którego pytanie: *Unde malum?* nurtowało całe życie – rozwiązanie Schellinga jest szczególnie cenne; mieści się bowiem w jego programie – by tak rzec – uwalniania natury ludzkiej od wyłącznej odpowiedzialności za zło. Św. Augustyn definiował je zaledwie jako „brak dobra”; tymczasem dla Schellinga zło to:

[...] moc pierwotna, tkwiąca w samej naturze Boga, jako podstawa istnienia Jego, gdyż w zwalczaniu zła istnienie to dopiero wychodzi na jaw; bez tego Bóg nie objawiłby się nam, abstrakcją byłby tylko, nie zaś życiem [...]²⁴.

Polski pisarz i myśliciel, który – w sto lat od momentu ich wydania – czyta teksty niemieckiego filozofa, odnajduje w nich nowoczesną, zgodną z duchem modernizmu katolickiego, próbę rozwiązania tej ważnej kwestii religijnej i filozoficznej zarazem. Dorobek myślicieli, którym poświęca uwagę w wykładach uniwersyteckich²⁵, analizowany jest przez niego – między innymi – pod kątem odbudowy zaufania do myśli pesymistycznej. Znamiennym tego wyrazem jest dystynkcja, jaką Zdziechowski odnosi do dziejów chrześcijaństwa, dzieląc je na dwie epoki: negacji pesymizmu (której ukoronowaniem była myśl oświeceniowa) i jego afirmacji (jaka dokonała się w romantyzmie i modernizmie). Dla Zdziechowskiego Schelling, a szczególnie Artur Schopenhauer rozpoczynają epokę afirmacji pesymizmu, czyli nawrotu do takiego myślenia, w którym człowiek nie tylko liczy się ze złem, ale na nowo zastanawia się nad jego genezą, przejawami i skutkami – zarówno w wymiarze powszechnym (historycznym), jak też indywidualnym (egzystencjalnym).

²³ Tamże, s. 253.

²⁴ Tamże, s. 254–255.

²⁵ Cytowane tu, dwutomowe dzieło M. Zdziechowskiego: *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa* powstało na kanwie wykładów, jakie profesor przez lata głosił w Uniwersytecie Jagiellońskim, w pierwszej dekadzie XX wieku.

Porównując dwie rozprawy Schellinga o filozofii religii (1804) i filozofii wolności (1809) polski badacz dostrzegł wyraźną ewolucję filozofa w odniesieniu do kwestii zła. W pierwszej, stojąc na gruncie panteizmu, utożsamiał on świat z odbiciem Absolutu; w drugiej – wyodrębniając w Bogu dwa pierwiastki, świat wyprowadził z tego drugiego. Uznał więc swoistą immanencję Boga w stworzeniu poprzez część jego „gorszej” natury, jak też wznosił się „ponad abstrakcyjny teizm”²⁶. Rozwiązanie to wywołało „nowe trudności i nowe pytania”, naraziło też Schellinga na kolejne zarzuty: o antropomorfizm i ateizm²⁷. Ich autorami byli A. K. Eschenmayer i F. Jacobi²⁸, których argumenty Zdziechowski przytacza; podobnie jak i argumenty filozofa, z jego polemiki z oponentami, kiedy to jeszcze mocniej podkreślał konieczność związania Boga z Naturą jako warunek jego najpełniejszego poznania. Zwraca też uwagę, że po tej polemice Schelling zamilkł: „Zrozumiał, że zerwały się nici wiążące go z duchem czasu [...]. Dialektykę Hegla uznali współcześni za broń nierównie doskonalszą, niż intuicja Schellinga, do zdobycia wiedzy absolutnej”. Polski badacz dodaje z sarkazmem: „filozofia jego [Hegla – J.S.] była czymś więcej, niż szukaniem prawdy, więcej nawet, niż jej zdobyciem, bo prawdą samą, istotą rzeczy, Absolutem przeobrażonym w myślenie filozoficzne”²⁹. Cytuje też Schellinga, który w autobiografii³⁰ pisał o okolicznościach swojej izolacji, wśród których wymieniał: „zbrodnię rozbioru Polski”, wzrastający „kult państwa” i „apoteozę pruskiej państwowości Hegla”³¹. Dojrzały Schelling miał świadomość różnicy między własną „pozytywną filozofią wolności” oraz „negacyjnymi systemami konieczności”, które istotę rzeczy zamieniały na pojęcia, hipostazy. Dla jego oponentów Bóg

²⁶ Zdziechowski powołuje się – nie po raz pierwszy – na literaturę niemiecką, w której dyskusja nad rozwiązaniami Schellinga toczyła się stale. Tym razem jest to praca C. Frantza pt. *Schellings positive Philosophie...* (1879). Constantin Frantz (1817–1891); filozof, matematyk, polityk i publicysta. Studiował matematykę i filozofię w Halle i Berlinie; pracował w pruskiej służbie dyplomatycznej. Autor prac z filozofii; zwolennik federacji narodów europejskich zdolnej przeciwstawić się naporowi Rosji na Zachód. Ważną rolę w swojej koncepcji przyznawał Polsce.

²⁷ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 255.

²⁸ Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) publicysta, filozof-amator, przewodniczący monachijskiej Akademii Nauk. Znany jest z koncepcji *filozofii wiary* jako podstawowego instrumentu dochodzenia do prawdy. Autor esejów o: Fichtem, Kancie, Spinozie i Schellingu. Krytyk oświeceniowego *nihilizmu*.

²⁹ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 258–259.

³⁰ Chodzi o książkę: *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsk 1869–1870.

³¹ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 259.

był wynikiem rozwoju takich pojęć – wytworem ludzkiej myśli, a nie świadomą, twórczą pierwszą przyczyną wszelkiego istnienia. W konstrukcjach takich widział wyłącznie apoteozę rozumu, którą polski filozof Karol Libelt – *nota bene* ulubiony uczeń Hegla – określał mianem „jedynowładztwa” albo „samowładztwa”³².

Zdaniem Zdziechowskiego, metafizyczne rozwiązanie Schellinga, który obok istnienia „Boga” przyjmował „naturę w Bogu” było interesującym, lecz nie pozbawionym niejasności. Podstawową był dylemat między wolnością a koniecznością istoty boskiej; wszak stworzenie świata było wolnym czynem Boga jednak uwarunkowanym przez jego własną naturę (*Grund*). Bóg miał do wyboru: objawić się w świecie bądź nie; jednak gdyby wybrał to drugie rozwiązanie „zniszczyłby był warunek swego własnego istnienia, więc wybór pierwszej możliwości był metafizyczną koniecznością”³³. Wyjściem z impasu, w którym stworzenie traktowane jako czyn wolnego Boga, było zarazem warunkowane jego naturą, a więc pozbawione wolności, jest dla Zdziechowskiego rozprawa Schellinga zatytułowana: *Die Weltalter* z roku 1811 (polski tytuł: *Światowieki*)³⁴, w którym filozof zagłębił się w ową boską naturę. Za podstawową cechę „natury w Bogu” uznał wolę, której przejawem jest wolność, tęsknota za wyzwoleniem. Jej negatywna forma to dążenie do uzewnętrznienia, przybrania postaci – formą pozytywną jest wola czysta, „wola bez natury”, która ułatwia przejście do stanu „ponad bytem [gdzie] przebywa prawdziwa, wiekuista wolność”³⁵. Proces ten jest możliwy wyłącznie dzięki negatywności, którą Schelling nazywa „duszą świata”, bożą mądrością, Sofią składającą „naturę w Bogu” do swoistej eksterioryzacji i zrozumienia, na czym polega prawdziwa wolność Boga. Jednak nie ta wolność, której demonstracją jest wszelkie stworzenie. Afirmacja bytu w Bogu oznacza dobro; afirmacja istnienia poza Bogiem stanowi źródło zła. Nie będąc samodzielnym bytem, zło „jest i jest straszne – jest tem, co być nie powinno, a być chce”, przez co „Groza (*das Schreckliche*) to rzeczywista i zasadnicza osnowa wszelkiego życia i bytu”, któremu dodatkowo towarzyszą: trwoga, ból i cierpienie – powszechne i konieczne³⁶.

³² Por. dzieło K. Libelta pt. *Samowładztwo rozumu* (1847).

³³ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 261.

³⁴ Pełny tytuł współczesnego, polskiego przekładu *Weltalter*, pióra W. Rymkiewicza z jego wstępem i komentarzem to: *Światowieki: ulamek z roku 1815*. Zdziechowski tytuł ten tłumaczy jako *Epoki świata*.

³⁵ Dz. cyt., s. 263.

³⁶ Tamże, s. 265.

Zdaniem Zdziechowskiego, w tym ostatnim dziele Schelling przedstawił, na czym polega walka ze złem świata, której nadał wymiar pan-historyczny, to znaczy nie odnosi jej wyłącznie do dziejów ziemi czy człowieka, lecz wszechświata; w związku z tym obok czasu, potrzebna mu jest także przestrzeń. Tak więc kresem przyrody jest jaźń, świadomość – „tryumf epopei przekształceń bezrozumnej woli życia, którą jest natura w Bogu”; ta „zamiast być narzędziem Boga w znicestwianiu zła, przeciwstawia się Jemu”. Odtrącona od Boga „boleśnie odczuwa jaźń stan, w którym przebywa jako przekleństwo i usiłuje odzyskać utraconą jedność z Bogiem”³⁷. Z pomocą przychodzi jej Chrystus, który „godzi jaźń z Bogiem”, rekonstruując pierwotny ład wszechświata. Odbiciem tego przestrzenno-czasowego procesu jest Schellingiańska periodyzacja dziejów, w której czasy poprzedzające stworzenie to epoka Boga Ojca; faza walki „z chaotycznymi żywiołami natury w Bogu” to epoka Boga Syna, natomiast zwycięski koniec tych zmagania rozpocznie epokę Boga Ducha, która będąc „końcem dzieła stworzenia”, przynależy już do sfery eschatologii. W *Epokach świata* jest fragment, którego Zdziechowski nie mógł nie zauważyć – dotyczy on wyobrażenia szatana. U Schellinga nie jest to istota stworzona, lecz uosobienie „chaotycznych, kłócących się ze światłem Logosu ciemnych potęg natury w Bogu [...] wynik i wyraz ich wysiłków przeciw Bogu skierowanych, ich woli bezrozumnej a bezgranicznej, stojącej w poprzek wszystkiemu, co stworzone, ukształtowane, konkretne”³⁸ – jednym słowem, ucieleśnienie sił destrukcji, „pryncyp śmierci”.

Obszerny esej o Schellingu kończy Zdziechowski następującą konstatacją:

Poza Bogiem nie ma nic, a jednak zło jest, nie może zaś być w Bogu. Aby to zagadnienie wyjaśnić, uznał Schelling istnienie w Bogu pierwiastka, z którego wyszła natura wraz zawartymi w niej potencjami zła. Lecz to przeniesienie natury do Boga ograniczało wolność Boga. Jakże jedno z drugim pogodzić. Zadania tego, przerastającego siły myśli ludzkiej, Schelling nie rozwiązał³⁹.

Pogodzenie woli, która jest wolna, z rządzoną przez konieczności naturą, okazało się zbyt trudne dla filozofa, którego wysiłki w tym względzie polski badacz uznaje za „jeden z najwspanialszych wytworów myśli XIX wieku, jeden z największych jej tryumfów”⁴⁰. Dopowiedzmy: był

³⁷ Tamże, s. 266–267.

³⁸ Tamże, s. 268.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

jednym z tych, którzy – na przekór duchowi czasu – nie wahali się podejmować trudne kwestie, jakie późnoświeceniowa myśl filozoficzna starała się marginalizować, bądź je wręcz eliminowała. W zmaganiach niemieckiego filozofa dostrzegł Zdziechowski jeszcze dwie ważne zalety: po pierwsze – próbę pogłębienia myśli chrześcijańskiej dzięki temu, że Schelling nie ignorował nierozzerwalnego związku, jaki zachodzi między cierpieniem i istnieniem; po wtóre – filozof nieświadomie nawiązał do myśli Wschodu, na której walory miał dopiero świadomie wskazać młodszy od niego Artur Schopenhauer.

*
* *

Od momentu publikacji obu tekstów Zdziechowskiego minie wkrótce 100 lat, które są czasem potrzebnym zwykle dla wymiany trzech pokoleń. Dzisiaj, w początkach XXI wieku pojawiło się już czwarte pokolenie zainteresowane spuścizną Schellinga, czego wyrazem są wspomniane na wstępie edycje polskich przekładów jego pism oraz cytowany numer pisma „Kronos”, który jest tu tylko pretekstem do przypomnienia dawnej recepcji niemieckiego filozofa. W piśmie – obok nieznanych przekładów fragmentów dzieł Schellinga – znalazłem też interesujący esej Wawrzyńca Rymkiewicza pt. *Baśń rozumu*, będący współczesnym spojrzeniem na dorobek niemieckiego filozofa i dający podstawę do postawienia pytania: czym się różnią te dwie próby recepcji, które dzieli całe stulecie?

Ten przedział czasowy nie miałby większego znaczenia, gdyby nie fakt, że Zdziechowski czytał Schellinga przez pryzmat modernizmu, a Rymkiewicz w dobie ponowoczesności⁴¹. Siłą rzeczy odmienne są intencje i oczekiwania obu czytelników. Czego oczekiwał od Schellinga Zdziechowski, już pisałem. Może więc teraz kilka słów o czytelniku z początku XXI wieku. Najpierw jednak spróbujmy popatrzeć, czy coś ich łączy? W ten sposób będzie można pokazać, czy istnieje jakaś wspólna płaszczyzna myślenia między bardzo „starymi” i bardzo „młodymi” czytelnikami filozofa. Rymkiewicz, mówiąc na wstępie o dwu tradycjach filozofowania: arystotelesowskiej i platońskiej, lokuje Schellinga w tej drugiej, którą nazywa eksperymentalną. Zdziechowski, choć nie posługiwał się kategorią „eksperyment”, u niemieckiego filozofa

⁴¹ Zmarły niedawno prof. Marek Siemek odrzucał terminy „postmodernizm” i „ponowoczesność”, proponując na ich miejsce „późną nowoczesność”.

dostrzega całe pasmo prób rozwiązania fundamentalnych zagadnień natury metafizycznej, poznawczej, egzystencjalnej, których wspólną płaszczyzną jest niechęć do myślenia spekulatywnego. Na pewno zgodziłby się z opinią młodego badacza, mówiącego o tym, że „filozofia [...] wychodzi poza swoje granice i rozsądza swoje własne ramy”⁴². Na tym wszakże podobieństwa się kończą, ponieważ autor, którego filozoficzna edukacja musiała się zbiec z postmodernizmem, jest uwrażliwiony na inne problemy. Jednym z nich jest mit, mitologia, egzegeza mitów, a wraz z nimi archetypy, symbole, znaki (Eliade)... Czytelnik Schellinga sprzed stu lat nie używał słowa „mit”; mówił o religii, o Bogu, duszy, wierze... Dzisiejszy czytelnik widzi w tekstach niemieckiego filozofa mity, będące „wielką narracją samej Natury, która w człowieku i przez człowieka powtarza swoją własną historię”. W związku z tym myślenie Schellinga jest „objaśnianiem albo egzegezą mitów”, w kontekście którego jego filozofia przekształca się w „mitozofię”⁴³.

Osią rozważań czytelnika sprzed wieku był chrześcijański bądź gnostrycki Bóg; współczesny czytelnik dokonuje zasadniczego przewartościowania, w wyniku którego miejsce Boga zajmuje Natura, a sam filozof staje się *sui generis* naturalistą. Najważniejsze miejsce w jego naturalistycznej mitologii zajmuje postać Chrystusa, który jest „ostatnim słowem tej opowieści”, a ponieważ wybrał śmierć krzyżową, jest „podmiotem rozumianym jako władza absolutnego wyboru”. Dzięki temu świadomość chrześcijan „jest w gruncie rzeczy Świadomością Wolności”⁴⁴ o uniwersalnym charakterze. Ale nie tylko; ponieważ Chrystus nie zrezygnował z kosmicznego wymiaru swej misji „przebóstwienia Natury”⁴⁵, którego konsekwencją będzie mesjaniczna wizja świata, wyrażona ponownie w języku mitu, proroctwa, przepowiedni.

W ten sposób Schelling, jeśli spojrzeć na całe jego życie, zatoczy wielkie koło. Wychowanek seminarium duchownego w Tybindze, entuzjasta Fichtego i rewolucji francuskiej, doktor medycyny i materialista, u kresu swego życia, w ostatnich swoich wykładach staje się tym, kim miał być na początku – kapłanem⁴⁶.

Komentarz ten coś wyjaśnia, ale czy rozstrzyga któryś z nierozstrzygalnych dylematów filozofii Schellinga? Trudno się oprzeć wrażeniu, że współczesny autor uległ urokowi tzw. badań genetycznych, które

⁴² W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu*, „Kronos”, 1/2 (9) 2009, s. 7.

⁴³ Tamże, s. 11.

⁴⁴ Tamże, s. 13.

⁴⁵ W tym miejscu posłużyłem się sformułowaniem M. Dziedzichowskiego.

⁴⁶ W. Rymkiewicz, *dz. cyt.*, s. 14.

do humanistyki weszły za sprawą psychoanalizy (Freud), a badaczowi sprzed stu lat nie były jeszcze znane.

Dla Rymkiewicza myśl Schellinga jest „eksperymentem”, na który składają się dwa projekty: „demitologizacji Rozumu” i jego „ponownej re-mitologizacji”, zaś celem tego eksperymentu – „synteza chrześcijaństwa i oświecenia, dwóch uniwersalnych projektów wolności i postępu”⁴⁷. Dla współczesnego czytelnika niemiecki myśliciel nie jest już filozofem religii, lecz filozofem kultury, którego instrumentarium okazuje się przydatne do analizy fantazmatów naszych czasów, jakich dostarcza „mitologia bez sacrum”, czyli popkultura, kształtująca współczesną wyobraźnię za pośrednictwem: telewizji, reklamy, mody czy lansowanego stylu życia. Patrząc oczyma Schellinga – kończy swój esej Rymkiewicz – „widać wyraźnie, że te nowoczesne baśnie są nie bez związku z nową biokulturową sytuacją człowieka: z biotechnologią i nową (konstruktywistyczną) medycyną. Tak jakby Natura [...] w człowieku i przez człowieka chciała dzisiaj przekroczyć granicę między żywym a martwym, żeby w ten sposób wznieść się do władzy nad życiem i śmiercią”⁴⁸.

Zdziechowski, dla którego filozofia Schellinga jest „jednym z najwspanialszych wytworów myśli XIX wieku, jednym z największych jej tryumfów”, szedł w innym kierunku. Dla niego niemiecki myśliciel:

[...] dostrzegł siłę ciemności i zła, zrozumiał potęgę filozofii, biorącej zło za istotę bytu, przeczuł jej wtargnięcie do dziedziny ducha, uznał prawdę pesymizmu – i tę prawdę, tj. świadomość, że świat w złem leży, postanowił zasymilować, ażeby pogłębić myśl chrześcijaństwa i na podstawach świadomości nierozzerwalnego związku cierpienia z bytem zapalić światło wielkiej nadziei⁴⁹.

Nie trzeba być nadmiernie bystrym obserwatorem, by zauważyć jak różnie ci dwaj autorzy odczytują Schellinga: oto z jednej strony mamy akcent na: baśń, eksperyment, mit, popkulturę, biotechnologię...; a z drugiej: siły ciemności, zło, chrześcijaństwo, pesymizm, cierpienie, nadzieja – pojęcia, które zda się znikły na trwałe z filozoficznego (choć nie tylko!) dyskursu. Nie oceniam, tylko staram się opisać, jak w ciągu stu lat zmieniła się optyka filozoficznej percepcji, jak zmienił się język, sposób obrazowania, a nawet wrażliwość... Jedno wszakże nie uległo zmianie – przekonanie, że Schellinga nie można odsyłać do lamusa dziejopisarstwa filozoficznego. Należy też przewidywać, iż

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 14–15.

⁴⁹ M. Zdziechowski, *Pesymizm...*, dz. cyt., s. 268–269.

odwoływanie się do tego myśliciela będzie teraz częstsze, ponieważ do dyskursu filozoficznego włączają się nowe pokolenia badaczy dziejów filozofii, dla których „ukąszenie heglowskie” nie jest ani groźne, ani też atrakcyjne – choćby jako eufemizm!

A GLOSS ON SCHELLING'S RECEPTION IN POLAND
(IN THE TWENTIETH CENTURY)

Summary

The article concerns some little-known facts in the history of Polish philosophy regarding the reception of the work of Schelling in Poland (or more correctly, in Galicia, because the country was then still under the partitions). The copious work of the German Romantic philosopher aroused the interest of Marian Zdziechowski (1861–1938), the Polish philologist, philosopher, religious thinker, and professor at the Jagiellonian University until the outbreak of World War II; and, more interestingly, it was understood by him. In his two-volume opus magnum *Pessimism, romanticism and the foundations of Christianity* (Krakow 1914), Zdziechowski devoted much space to Schelling, not only by interpreting him in the context of Romantic thought, but above all, by seeing him as a philosopher who anticipated the issues and problems faced by the renewal movement within the Catholic Church known as „religious modernism.” Recalling Zdziechowski's position a hundred years ago can thus be considered part of the contemporary reception of the thought of Schelling.

Jan Skoczyński