

Katarzyna Filutowska

Problem filozofii politycznej w myśli F.W.J. Schellinga – część 2

Słowa kluczowe: *historia, historia bytu, antypolityka, rewolucja, demokracja, państwo, kościół, egzystencja, źródłowość, przymus, dramat wolności, proces stwórczy, proces objawicielski, antropologia*

W pierwszej części tekstu omówiona została pierwsza i druga dedukcja państwa z okresu wczesnej oraz średniej filozofii Schellinga. Obecnie chciałabym kontynuować ten wątek, analizując trzecią dedukcję należącą do tzw. późnej filozofii oraz nawiązując do kilku tekstów krytycznych, co powinno pomóc w udzieleniu ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy i na ile Schelling był myślicielem politycznym.

Trzecia dedukcja państwa (okres tzw. późnej filozofii Schellinga)

Zarys trzeciej dedukcji państwa znajdujemy w *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*¹. W literaturze przedmiotu uważa się, iż w swojej późnej filozofii Schelling przeszedł na pozycje skrajnie konserwatywne. Taki punkt widzenia przyjmuje Habermas, ale poniekąd także inni badacze, na przykład ci, którzy próbują opisać reakcje Schellinga na wypadki 1848 roku i wskazują na całkowite oderwanie filozofa od politycznej rzeczywistości, na kompletny brak intuicji w odniesieniu do wydarzeń, jakich był biernym obserwatorem (Sandkühler, Jaspers).

Wszystkie trzy dedukcje państwa stanowią, jak była o tym mowa wyżej, część większej, systemowej całości. Podobnie jak w *Wykładach stuttgartskich*, tak i w póź-

¹ W niniejszym omówieniu koncepcji państwa z okresu tzw. późnej filozofii Schellinga odwołuję się nie bezpośrednio do tekstu źródłowego, ale do opracowania tego zagadnienia w eseju M. Schravena; por. Martin Schraven, „Recht, Staat und Politik bei Schelling”, w: Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.), *F.W.J. Schelling*, Verlag J.B. Metzler Stuttgart–Weimar 1998, s. 199–207.

nej refleksji punktem wyjścia koncepcji jest ludzka jaźń (*Ich*), człowiek, pojmowany jako byt duchowy, który posiada także określone właściwości psychiczne (duszę) oraz cielesne. Mówiąc bardziej precyzyjnie, człowiek jest duchem, który odnajduje się w świecie jako dusza zależna od Boga, którego się wyrzekła. Jaźń zaś, a więc świadomość, myślenie, to punkt konfrontacji ze światem zewnętrznym. Relacja człowieka do świata jest poznawcza (jako podmiotu wobec przedmiotów) oraz wolicjonalna. Jest on istotą zmysłową (*Sinneswesen*) i inteligibilną zarazem, to znaczy pochodzi od Boga, od którego w pewnym momencie się odłącza, lecz jednocześnie należy do świata materialnego, w jakim trwa w relacjach z innymi inteligencjami.

Wydaje się, iż Schelling stara się tutaj uzgodnić swoje stanowisko z okresu filozofii transcendentalnej oraz elementy systemu epok świata, to znaczy swojej późniejszej refleksji. Przyjmuje on bowiem rozwój jaźni (tego, co wewnętrzne) poprzez zewnętrzne ograniczenia, lecz jednocześnie wyklucza możliwość, aby ja, a więc to, co inteligibilne, mogło być ograniczane przez coś innego niż podobna do niego inteligencja. Zachowuje zatem zasadniczy schemat dedukcji, podział na podmiot i świat przedmiotowy, ale jednocześnie przesuwą ją w obszar, który w *Systemie idealizmu transcendentalnego* należał do filozofii praktycznej (obiektywizacja ducha w dziejach, moralny porządek świata). Z tego punktu widzenia istotna jest omówiona przeze mnie wyżej teoria trzech ograniczoności, gdzie Schelling dedukuje intersubiektywny świat wzajemnie ograniczających się woli-inteligencji. W późnej filozofii przyjmuje on bowiem radykalny dualizm świata natury i sfery ducha, zbliżony do kartezjańskiego dualizmu ducha i materii. Ludzkiej woli w jej wolnych działaniach przeszkodzić może tylko inna ludzka wola i tylko wolna i nieograniczona wola ustanawia ograniczenia, jakie nie pozwalają jej opuścić sfery zmysłowości. Pogląd ten, sprzeczny z transcendentalizmem, a także filozofią *Weltalter* stanowi prawdopodobnie klucz do zrozumienia owej późnej refleksji oraz do poprawnej interpretacji stanowiska Schellinga w kwestiach politycznych.

Tak więc Schellinga interesuje tutaj głównie inteligibilny porządek, jaki współtworzą wzajemnie ograniczające się jaźnie-inteligencje, jednocześnie zaś pytania o zmysłową i materialną egzystencję człowieka zostają wyraźnie zepchnięte na margines².

² Według Sandkühlera daje się to bardzo dobrze uzgodnić z postawą filozofa wobec wydarzeń 1848 roku. Jak pisze, „[...] Schellingańska krytyka stanu społeczeństwa obywatelskiego, na co już zwracano uwagę, była abstrakcyjna i idealistyczna, była jednostronnie ukierunkowana ideowopolitycznie i mogła być rozumiana jako konserwatywno-antyobywatelska (*konservativ-antibürgerlich*); nie wynikały z niej żadne wnioski społeczno-polityczne [...]”, a więc na przykład dotyczące warunków pracy i egzystencji, to znaczy głównych postulatów działających wtedy ruchów socjalistycznych i robotniczych; Hans-Jörg 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, s. 146.

Filozoficzne uzasadnienie tej postawy znajdujemy w koncepcji metafizycznej, w radykalnym dualizmie tego, co duchowe, i tego, co naturalne, jakże odległym od ontologicznych założeń systemu tożsamości oraz systemu filozofii transcendentnej, gdzie przyjęta została zasada indyferencji opozycyjnych pierwiastków w abszolucie³.

Refleksji Schellinga z tego okresu brakuje rozmachu, właściwego wczesnej i średniej filozofii⁴. Idzie on tutaj tropem rozróżnienia na świat natury i świat duchów, jakiego dokonał dużo wcześniej w filozofii epok świata. Duch ludzki, po odpadnięciu od Boga, rozwija się poprzez sferę prawa i państwa, za pośrednictwem których może odzyskać swoją boską legitymizację, aczkolwiek sama owa sfera pozostaje obszarem czysto zewnętrznej jedności, jaka w związku z tym nie ma charakteru religijnego czy też duchowego. Rozwój, który w okresie systemu tożsamości oraz filozofii *Weltalter* zakładał indyferencję wolności i konieczności, tego, co idealne, i tego, co realne, w owej późnej filozofii przebiega wyłącznie w sferze duchowej. Także koncepcja trzech ograniczoności z *Systemu idealizmu transcendentalnego* zostaje zinterpretowana jako swista praforma świata duchowego. Świat ten współkonstruuje partykularne wole-inteligencje, które jednakże Schelling określa tutaj jako dusze, a więc byty, których aktywność ma charakter raczej myślowy. Każde indywidualum ma udział w nieskończonych możliwościach wszystkich dusz, w każdej duszy zawiera się potencjalnie możliwość całego bytu (*das Ganze des Seienden*), choć dusza indywidualna faktycznie realizuje zawsze tylko jedną z owych możliwości. Poprzez wzajemne relacje dusze ograniczają się i zarazem uzupełniają, tworząc zręby porządku inteligibilnego.

Wydaje się, iż w ten sposób Schelling nawiązuje do Kantowskiego ideału państwa wolnych duchów, które już w *Wykładach stuttgarckich* postrzegał jako niepodlegające „fizycznej” jurysdykcji państwa. Jednakże w swojej późnej refleksji tak naprawdę pozbawił on tę ideę wszelkiej istotnej treści. Ludzka wola jest postrzegana, zgodnie z założeniami kantyizmu, jako wolna i autonomiczna, określająca samą siebie i nadająca sobie cele. Jednocześnie jednak jej wolność zostaje zredukowana do możliwości rozwinięcia właściwej jej inteligibilnej, substancjalnej treści. Jest to więc *de facto* regres i dekadencja myśli, która z pozycji idealizmu Kanta cofa się w rozumieniu wolności do pojęć charakterystycznych dla metafizyki Arystotelesa. Podobnie wizja świata, jaka powstaje w wyniku przyjęcia owych metafizycznych założeń, nie wyprowadza daleko poza uporządko-

³ Inaczej mówiąc, owa późna metafizyka może być postrzegana wręcz jako regres wobec odkrywczych koncepcji wczesnej i średniej filozofii, zwłaszcza zaś systemu epok świata i przyjęcie punktu widzenia charakterystycznego dla mało oryginalnej, a w dodatku przewyciężonej koncepcji typu kartezjańskiego.

⁴ Uwaga ta dotyczy jednak przede wszystkim omawianej w niniejszym tekście myśli politycznej, zaś w odniesieniu na przykład do wykładów z *Filozofii objawienia* należałoby ją zapewne zweryfikować.

wany, lecz pozbawiony wewnętrznej dynamiki świat starożytny. Inteligibilny porządek świata duchowego jest bowiem hierarchiczny, a indywidua mogą się rozwijać tylko w obrębie przypisanej im w tej hierarchii roli albo funkcji. Na tym również polega ich równość oraz prawo, jakie nimi rządzi. Także koncepcja harmonii przedustawnej jest tutaj rozumiana w swoim najbardziej konwencjonalnym i zewnętrznym sensie, dalece odbiegającym od dialektycznego i zarazem historycznego ujęcia tego zagadnienia z *Systemu idealizmu transcendentального*. Jednostka jest określona poprzez miejsce w społeczeństwie, we wspólnocie, poprzez rolę, jaką odgrywa, i jest to określenie całkowite i wyczerpujące. Przez to jawi się ona jako skończenie zależna i podporządkowana wyższej całości, jako pozbawiona indywidualności i czysto partykularna wobec zewnętrznego porządku, któremu z założenia ma służyć. Schelling staje się więc gloryfikatorem czysto mechanicznej koncepcji państwa, z którą walczył w okresie tzw. utopii estetycznej. Całkowicie rezygnuje on z wewnętrznej wolności, z możliwości realizacji przez występującą przeciwko pustym i pozbawionym treści konwencjom jednostkę własnej indywidualności.

Co więcej, Schelling wręcz uzasadnia nierówność społeczną, relacje panowania i niewoli, stając się rzecznikiem najbardziej skrajnie antydemokratycznej postawy. Porządek i hierarchia zakłada nierówność – i to w dodatku ustanawianą od urodzenia. Schelling nawiązuje w tym miejscu do poglądów Arystotelesa na niewolnictwo, czyniąc z nich swoisty fundament trzeciej definicji państwa. Jest ono zatem pomyślane jako aparat przymusu, „instancja ustanawiana przy pomocy środków władzy, siły, panowania, podbojów”. Jest to władza narzucona z góry, zewnętrzna wobec moralności jednostek, które z jej punktu widzenia wydają się być kompletnie pozbawione znaczenia. Państwo narzuca jednostce prawa i obowiązki i działa przemocą. Ma ono charakter czysto mechaniczny, lecz nie zostało wyłonione w drodze umowy społecznej. Nie jest to więc państwo o demokratycznej konstytucji oraz legitymizacji, lecz monarchia oparta na strukturze hierarchicznej, na owej źródłowej zależności panowanie–niewola. Jest to instytucja, jaka w rozumieniu Schellinga stanowi najwyższy wyraz zewnętrznego, lecz zarazem inteligibilnego ładu, ponadindywidualnego rozumu, któremu są podporządkowane indywidualne dążenia jednostki.

Ostatnim elementem tej złożonej i nie do końca klarownej koncepcji jest tzw. autonomiczna przestrzeń, wolna od ucisku państwa, w której jednostka może swobodnie wyrażać swoje zainteresowania i kształtować usposobienie. Jest to tzw. sfera wolnej gry upodobań i cnót, wewnętrzna, wydzielona spod jurysdykcji państwa przestrzeń, nazywana społeczeństwem. To w nim indywiduum znajduje swoje wyższe, duchowe cele, a więc życie duchowe, rozgrywające się w obszarze religii, sztuki i nauki. Jest to także obszar samostanowienia filozofii, wolny od cenzury i wpływu państwa, i zbliżony do tego, co Kant rozumiał przez wolność myśli w obrębie uniwersytetów.

Wszystko to nie zmienia faktu, iż zarzuty wobec całej owej koncepcji, a zwłaszcza wobec uzasadnienia i ugruntowania państwa w relacjach panowania i niewoli, co pociąga za sobą krańcową zależność i podporządkowanie jednostki antydemokratycznej i skrajnie konwencjonalnej instytucji, wydają się nieodparte. Pozostają takie pomimo wyłonienia sfery wolnych zainteresowań, co jest o tyle nieprzekonujące, iż stanowi wynik pewnej niekonsekwencji myślowej w odniesieniu do tego, co rozumie się przez wolność jednostek, która została przez Schellinga *de facto* zredukowana do odgrywania przypisanej sobie roli w hierarchicznym społeczeństwie. Tym samym zaś nie ma żadnego znaczenia, co całkowicie partykularna wobec politycznej struktury jednostka myśli czy uważa. Sfera wolności myśli czy wypowiedzi jako instancja demokratyczna ma sens jedynie w demokratycznym społeczeństwie, a w każdym razie w państwie, które respektuje przynajmniej pewne zasadnicze elementy swobód obywatelskich. Tam natomiast, gdzie państwo uważa się za wyraz ponadjednostkowego rozumu i w związku z tym za skończoną doskonałość, powinno się konsekwentnie rozpatrywać ważność jednostek z ich „subiektywnymi”, a tym samym *ex definitione* pozbawionymi znaczenia przekonania tylko w związku z całą hierarchiczną strukturą, która już z założenia jest idealna i nawet nie ma sensu poddawać jej krytyce. Co więcej, wolna myśl mogłaby być dla takiego państwa wywrotowa, mogłaby zagrażać jego egzystencji.

Tak naprawdę zatem postawa Schellinga jest tutaj nie tyle konserwatywna, co antydemokratyczna, a ponadto wspierająca rozmaite formy „ustalonego ładu” oraz, w dalszej perspektywie, despotyzmu i totalitaryzmu. Być może więc słuszny jest zarzut, że w ostatnim okresie swojego życia po prostu przestał on rozumieć otaczający go świat, pograżając się całkowicie w swoich filozoficznych teoriach dotyczących Boga i bytu? Dlatego też w tym czasie olbrzymiemu zubożeniu ulega to, co stanowiło jeden z najbardziej interesujących elementów tej refleksji, a mianowicie filozofia wolności. W końcu wolność zakłada całkowitą nieprzewidywalność tego, co ma nastąpić, nieskończoną ilość przyszłych możliwości, a nie jedynie jakiś jeden świat, który *a priori* uważa się w dodatku za doskonały i niepodważalny. Niekonsekwencją najwyższego rzędu jest zaś pochwała nierówności oraz struktury społecznej opartej na niewolnictwie.

H.J. Sandkühler

– filozofia Schellinga jako historia bytu i antypolityka

W cytowanym już wyżej eseju Sandkühler stawia tezę, iż Schelling „nie jest filozofem polityki, który dałby się porównać z Kantem albo z Heglem”. Jak pisze dalej, „[...] W filozofii Schellinga to, co polityczne, przybiera postać antypolityki (*Anti-Politik*). Jego »filozofia pozytywna« jest negacją zarówno społecznego ruchu, jak też całego rozwoju społeczeństwa obywatelskiego. Antypolityka

została ufundowana poprzez filozoficzną historię bytu (*philosophische Seinsgeschichte*)⁵. Przede wszystkim zatem chce on określić, w jakim ewentualnie sensie można by mówić o Schellingu jako o filozofie politycznym. Jak pamiętamy, polityka i koncepcje państwa stanowiły w omawianej refleksji zawsze część systemu wiedzy, nigdy zaś nie występowały samodzielnie. Sandkühler rozwija ten pogląd, interpretując kolejne systemy Schellinga w duchu filozofii epok świata, to znaczy jako próbę napisania tzw. historii bytu, a więc nie tyle teorii, co raczej filozoficznej opowieści o dziejach rzeczywistości. Twierdzi on zatem, iż „[...] Schelling był filozofem »politycznym« w tym znaczeniu, iż włączył on to, co polityczne, w ową jedność rzeczy [...]”⁶, choć to, co polityczne we właściwym sensie tego słowa, ma charakter ahistoryczny, a nawet jest antyhistorią. Stąd też dla Sandkühlera

[...] Schelling, filozoficznie rzecz biorąc, nie jest po prostu „reakcyjny” (*Reaktionär*). Podziela on raczej konserwatywne zainteresowanie przyszłością, ze względu na którą [filozofia – K.F.] musi być bardziej krytyką teraźniejszości niż apologią przeszłości. Rozważane z perspektywy politycznej, w filozofii Schellinga ujawniają się tendencje, aby ograniczyć idealizm materialistycznie oraz w konsekwencji otworzyć konserwatyzm realistycznie⁷.

Jest to, inaczej mówiąc, stanowisko indyferencji, niezróżnicowania opozycyjnych terminów, na przykład idealizmu i materializmu (realizmu), a więc postawa znamienita dla samego Schellinga i dla jego filozoficznej metodologii oraz całej metafizyki absolutu. Uzasadnienie tej postawy znajdujemy w *Listach o dogmatyzmie i krytycyzmie* z 1795 roku, gdzie wypowiada się on na temat Kantowskiej metody krytycznej, którą pojmuje jako ogólną metodologię filozoficzną, niewykluczającą żadnego z dwóch systemów. Czytamy zatem w *Liście V*, iż „[...] Krytyka [...] nie mogła, skoro miała wystarczać wszystkim systemom, określać ich *swoistego ducha w poszczególnym systemie*. Musiała, aby ową metodą utrzymać w jej ogólnym charakterze, utrzymać ją zarazem w owej nieokreśloności, która nie wykluczała żadnego z obydwu systemów”⁸. I dalej, w tym samym *Liście V*, Schelling umieszcza znamieną uwagę, iż „[...] Co się mnie tyczy, sądzę, że na równych prawach istnieją oba systemy, dogmatyzm i krytycyzm”⁹.

Co prawda uwaga ta jest wypowiedziana z pozycji idealistycznych, to znaczy z pozycji wolności myśli, jakiej żąda dla siebie każdy prawdziwy filozof. Schelling domaga się tutaj swobody naukowych dociekań, jaka jedynie może prowadzić do prawdy i to właśnie w wyniku przyjęcia tej postawy dochodzi on do wniosku o indyferentnym charakterze sprzecznych systemów. Jest to zatem czysto teore-

⁵ Hans-Jörg Sandkühler, dz cyt., s. 131–132.

⁶ Tamże, s. 133.

⁷ Tamże.

⁸ F.W.J. Schelling, *[Kantowska metoda krytyczna wobec idealizmu i realizmu] (1795 r.)*, tłum. K. Krzemieniowa, w: Ryszard Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 156.

⁹ Tamże, s. 158.

tyczny punkt widzenia mędrca, który chce zrozumieć różne, często sprzeczne ze sobą zjawiska, jakie obserwuje w rzeczywistości. Wydaje się, iż podobną postawę przypisuje Schellingowi Sandkühler w odniesieniu do zagadnień politycznych. Najkrócej rzecz ujmując, chodzi o przewagę elementu teoretycznego w jego postawie, która sprawiała, iż w pewnym momencie przestał się on interesować polityczną rzeczywistością i licznymi ważnymi wydarzeniami, jakie w owym czasie miały miejsce. Stał się w związku z tym *de facto* niezdolny do ich oceny, czego mają dowodzić zapiski z dzienników z ostatnich lat życia filozofa.

W związku z tym Sandkühler przedstawia swoją tezę, zgodnie z którą filozofia Schellinga to „historia bytu i antypolityka” oraz, co stanowi rozwinięcie powyższego sformułowania, iż polityka jest ahistoryczna i jest antyhistorią. Dla niego, jak udowadnia Sandkühler, marksizm, socjalizm czy też rozmaite, tak popularne wówczas nurty rewolucyjne, które ideowo nawiązują do Hegla, są powodem do uprawiania antypolityki, do tak nieromantycznej postawy, jaką był brak zaangażowania w tworzącą się historię. Schelling nie chce bowiem ani rozumieć otaczającego go świata, ani tym bardziej go zmieniać – jego „filozofia jest zarówno przeciwna rewolucji, jak też antyutopijna”¹⁰.

Według Sandkühlera teoretyczny aspekt myśli Schellinga oraz to, co polityczne, stanowią „związek wzajemnego oddziaływania”. Jak pisze on dalej:

[...] To stwierdzenie nie jest, oczywiście, równoznaczne z o wiele trudniejszą do udowodnienia tezą, iż rewolucje przedstawiają związek przyczyn tej filozofii. **Rewolucje oraz – co powinno zostać uwypuklone – nadchodzący socjalizm – są sposobnościami do kontynuacji i zmiany w teorii procesu kształtowania i dla zawsze jasno zarysowującej się antypolityki**¹¹.

W istocie rzeczy można by tutaj nieco złośliwie zauważyć, że Sandkühlerowi chodziło prawdopodobnie o możliwość takiej interpretacji filozofii Schellinga, która pozwoliłaby uczynić z niego myśliciela politycznego, nawet jeśli miałby nim być niejako *à rebours*. Nawet jeśli teoria i to, co polityczne w myśli Schellinga, mogły na siebie wzajemnie oddziaływać, nie wynika z tego bowiem jeszcze wcale, iż przemiany światopoglądowe i rewolucyjne wydarzenia wpłynęły na kształt teorii procesu twórczego w późnej filozofii. Koncepcja procesu kosmicznego stanowi część filozofii epok świata i jako taka nie ma raczej większego związku ani z Hegłowską wizją dziejów, ani też, tym bardziej, z rzeczywistymi wydarzeniami historycznymi, jako że jest w niej mowa o historii w jej najbardziej „absolutnym” sensie, to znaczy o kosmicznym wymiarze czasu.

Pośrednim dowodem tezy o antypolitycznym charakterze myśli Schellinga jest dla Sandkühlera właśnie ów brak zainteresowania empiryczną rzeczywistością, faktem, konkretem. Jest to zatem swoista wariacja na temat słynnego zarzutu Hegla z Przedmowy do *Fenomenologii ducha*, powtórnego zresztą w *Wykła-*

¹⁰ Hans-Jörg Sandkühler, dz. cyt., s. 132.

¹¹ Tamże, s. 133 (podkreślenie moje – K.F.).

dach z historii filozofii. Stanowisko Schellinga cechuje zbyt duży stopień ogólności i abstrakcji, jego pojęcie absolutu nie jest tak naprawdę żadnym porządnym pojęciem filozoficznym, niczego nie opisuje, jako że nie dokonuje żadnych rozróżnień, a jedynie stanowi odbicie jakiejś bliżej niesprecyzowanej idei, która dopiero domagałaby się wyjaśnienia. Zarzut ten w nieco zmienionej wersji powtarza także Sandkühler. Jak pisze:

Wobec alternatywy między ideą i prawdą filozofia Schellinga zawsze opowiadała się za konstrukcją idealnej odmienności (*eines ideelen Anderen*) i przeciwko status quo, bądź to [przeciwstawiając] „spekulatywną fizykę” empirycznej wiedzy o przyrodzie swojego czasu, bądź to [przeciwstawiając] filozofię mitologii racjonalnej teologii, bądź to [przeciwstawiając] spekulatywną filozofię indywidualności (*Individualität*) społeczeństwu i państwu¹².

Przytacza on słuszną, jego zdaniem, wypowiedź W.G. Jacobsa, iż Schelling chciał zrozumieć w kategoriach historyczno-filozoficznych zarówno emancypacyjne dążenia rewolucji francuskiej, jak też warunki jej urzeczywistnienia, lecz zarazem zaznacza, iż sposób, w jaki to robił, raczej oddalał go od tego problemu. Punkt wyjścia Schellingiańskiej filozofii historii (tzn. okres transcendentalny) jest skrajnie subiektywistyczny i idealistyczny i w związku z tym dla Sandkühlera nie do przyjęcia jako nieuwzględniający obiektywności rewolucyjnego procesu. Jest to zatem postawa poniekąd zbyt „solipsystyczna” z punktu widzenia marksistowskiej wizji dziejów, to znaczy „teoria praw Ja” (*Theorisierung der Rechte des Ich*) skonfrontowana z rzeczywistością procesu historycznego, subiektywność przeciwko obiektywności, przedmiotowości, która dla Sandkühlera jest jedyną prawdziwą rzeczywistością. Z kolei późna filozofia „radykalnie broni obiektywności praw bytu (absolutnego bytu) przeciwko subiektywności rewolucyjnej polityki”, którą uważa za zagrożenie.

Tak więc zarówno młodzieńczy idealizm Schellinga, jak też konserwatyzm jego późnej filozofii nie daje się szczególnie dobrze wpisać w markistowski światopogląd. Także i druga dedukcja państwa z *Wykładów stuttgarckich* zostaje przez Sandkühlera odrzucona jako zbyt słabo związana z rzeczywistością. Państwa organiczne, empiryczne, które „powstają, starzeją się i umierają”, należą do obszaru tego, co aktualnie istniejące (*das Seiende*), w przeciwieństwie do tego, co zostało określone jako byt (*das Sein*) i gdzie Sandkühler umieszcza „państwo Boga” (*Gottesstatt*), Platońską politeję, którą traktuje jako ideał polityczny Schellinga z tego okresu. Zachodzi tutaj sprzeczność między tymi obszarami bytu, także posiadająca uzasadnienie w Schellingiańskiej metafizyce, jako że z punktu widzenia tego, co jest (*scil.* bytu, absolutu), to, co aktualnie istniejące, jest nicością i *vice versa*. Słowem, komuś, kto byłby zainteresowany faktyczną

¹² Tamże, s. 136.

realizacją politycznego ideału, owo „państwo, które jest w niebie” jawi się jako prawdziwe antypaństwo, ewangeliczne królestwo nie z tego świata¹³.

Sandkühler wyciąga z tego rozróżnienia na byt (*das Sein*) oraz to, co aktualnie istniejące (*das Seiende*), i z ich wzajemnego wykluczania się wnioski dla swojej interpretacji filozofii Schellinga. Utożsamia on obszar tego, co istniejące (*das Seiende*), a więc świata empirycznego, z „rewolucyjną rzeczywistością” (*revolutionärer Wirklichkeit*), zaś obszar bytu (*das Sein*) z „historią bytu i związaną z nią antycypacją pokoju w Bogu” (*seinsgeschichtlicher Antizipation eines Friedens in Gott*). Jego konkluzja staje się teraz poniekąd oczywista: Schellinga nie interesują wydarzenia rewolucyjne, gdyż według niego należą one do tej części rzeczywistości, która wobec prawdziwego bytu jest nicością, czyli negatywnością. Jest to co prawda bardzo platońska interpretacja późnej metafizyki, dokonana w duchu przewyżczonego już systemu identyczności, jako że nie uwzględnia ona pozytywności późnej filozofii. Sandkühler nie bierze pod uwagę na przykład słynnego empiryzmu filozoficznego, gdzie Schelling nie tylko wprowadza pojęcie „wielkiego faktu świata”, ale także broni przekonania o jego realnym istnieniu oraz racjonalnej strukturze.

W interpretacji Sandkühlera byt (*das Sein*) i to, co aktualnie istniejące (*das Seiende*), radykalnie się wykluczają, stanowią coś w rodzaju najostrzejszej opozycji. Jak pisze on w cytowanym tekście:

Sprzeczność między tym, co istniejące, i bytem rozwiązuje się w koegzystencji prywatnej politycznej krytyki negatywności rewolucji jako antyhistorii oraz publicznej filozoficznej konstrukcji historii bytu jako antypolityki¹⁴.

Schelling krytykuje wydarzenia rewolucyjne z pozycji ponadjednostkowego rozumu, czyli tego, co powinno być, to znaczy pewnego utopijnego politycznego ideału, jaki należy do pojmowanej po platońsku sfery bytu (*das Sein*) i jakim jest platońska politeja. Jednakże nie udaje mu się ostatecznie rozwiązać problemu rewolucji. Problem ten „nie jest rozwiązywalny poprzez kontrrewolucję i restaurację”, ale także dialektyka bytu, i tego, co istniejące, a więc w ujęciu Sandkühlera tego, co powinno być, i tego, co jest, czyli teorii i praktyki, to znaczy teorii i polityki nie pozwala na lepsze zrozumienie wydarzeń, jakich filozof był tylko biernym obserwatorem.

¹³ Potwierdzeniem tego wniosku mogłaby być Schellingiańska nauka o potencjach. Te z nich, które mają znaczenie z punktu widzenia stwórczego aspektu procesu, Schelling nazywa demonami, diabłami. Przysługuje im całkowita realność w świecie stworzonym. W świecie duchów relacja ta zostaje odwrócona, istnieją tam one zaledwie potencjalnie, zaś aktualne istnienie przysługuje aniołom, a więc tym potencjom, które z powodu upadku człowieka nie mogły zostać zaktualizowane w świecie natury; F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia*, tom II, tłum. Krystyna Krzemieniowa, tekst w maszynopisie, s. 296–301. i nn.

¹⁴ Hans-Jörg Sandkühler, dz. cyt., s. 142.

Ostatecznie zatem filozofia Schellinga przekształca się w wiarę i to wiarę o charakterze czysto irracjonalnym, choć posiada ona racjonalne momenty, do jakich należy na przykład wspomniana „transracjonalna jedność historii bytu i tego, co istniejące”. Jednakże co się tyczy wartości tej refleksji dla filozofii polityki, to jest ona niewielka. Jest to raczej programowa antypolityka, ponieważ Schellinga w ogóle nie interesują rzeczywiste przemiany w realnym świecie, ale „królestwo, które nie jest z tego świata”, a więc jakiś duchowy ideał, którego wszystkie naprawdę istniejące państwa są zaledwie odbiciem i którego niejako *ex definitione* nie mogą osiągnąć. W ten sposób zajmuje on pozycje czysto teoretyczne, zaś polityka jako sfera tego, co praktyczne, to znaczy zmienne, przemijające, nieprzewidywalne oraz stanowiące wyraz ludzkich całkowicie swobodnych działań, po prostu nie wchodzi w obręb jego rzeczywistych zainteresowań. Teoria i polityczna praktyka muszą się tutaj wzajemnie wykluczać. Jeżeli zaś nawet rewolucyjne i, mówiąc bardziej ogólnie, polityczne wydarzenia wchodziły w pole widzenia filozofa o orientacji Schellinga, to tylko jako „czysta negatywność”, coś, co jest niepojęte i nieciekawe z punktu widzenia ezoterycznej teorii, przez co mogą one koegzystować z tą filozofią tylko jako antypolityka.

Nie jest to być może dowód na prawdziwość lansowanej przez Sandkühlera tezy, iż „rewolucje i socjalizm są sposobnościami do zmiany w teorii procesu stwórczego”. Jeśli Sandkühler chciałby być konsekwentny, powinien raczej założyć, iż teoria procesu stwórczego jest na tyle ezoteryczna, że żadne wydarzenia zachodzące w świecie empirycznym, w rzeczywistości niedoskonałej i odpadłej od Boga nie mogą wpłynąć na jej treść i kształt. Jednakże tak czy inaczej wydaje się, iż mamy tutaj do czynienia z interesującą propozycją interpretacyjną. Jest tak pomimo tego, iż popada ona w nadmierny i niezgodny z duchem późnej filozofii Schellinga platonizm, charakterystyczny raczej dla przewyżnionego systemu tożsamości, w wyniku czego Sandkühlerowi wymyka się związek teorii procesu stwórczego oraz idei kosmicznego upadku z filozofią dziejów, to znaczy właśnie „historyczny”, a nie inteligibilny w platońskim tego słowa sensie charakter Schellingiańskiego absolutu.

Filozofia polityczna Schellinga według Marca Maesschalcka

Chciałabym teraz krótko omówić główne założenia interpretacji Marca Maesschalcka, przedstawione w pracy pt. *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Dzieło to dzieli się na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich dotyczy antropologii politycznej. Jako część rzeczywistości fenomenalnej człowiek podlega tym samym prawom, co wszystkie pozostałe byty empiryczne. Jest on bytem skończonym, który jednak posiada iluzję niezależnej egzystencji. Dąży także do tego, aby ową skończoność zrozumieć, a tym samym przekroczyć. Antropologia negatywna, która – jak ma to miejsce w I części *Myśli* Pascala – zostawia czło-

wieka wyłącznie samemu sobie, skazuje go na pojętą po sartre'owsku, absolutną wolność egzystencji. Antropologia pozytywna musiałaby więc opierać się na ludzkiej autonomii względem egzystencji, na możliwości „ustanowienia w historii Przymierza wolności”, co pozwoliłoby ostatecznie odzyskać utraconą więź z tym, co inteligibilne, z substancjalną wolnością, leżącą u podłoża wszystkich naszych czynów i działań, z transcendentnym źródłem nieskończonego sensu.

Wyrazami i przejawami „ułomnej” ludzkiej kondycji są wszystkie te zjawiska, w których ujawnia się zależność jednostki od uwarunkowanej, przemijającej egzystencji. Są to zatem śmierć, a także konstytutywne dla rzeczywistości i stanowiące prehistorię podmiotu chaos, nonsens, opaczność, szaleństwo. Mamy tutaj do czynienia z rozmaitymi postaciami zła, którego szczególną odmianą jest choroba i które wiąże się w Schellingiańskiej metafizyce z pojęciem podstawy (*Grund*), natury w Bogu (*Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności*, 1809). Teraz chodzi o to, aby ów pierwotny chaos uczynić zrozumiałym, rozświecić ślepą głębię, aby ustanowić rzeczywistą wolność podmiotu, która jest zawsze wolnością działającą w historii, wolą wypowiadającą się poprzez proces stwórczy, poprzez Księgę świata. Po drugie zaś, chodzi też o to, aby odzyskać utracony ideał, to znaczy pełnego człowieka, stanowiącego harmonijną jedność tego, co idealne, i tego, co realne, tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, duszy i ciała, historii i natury. W momencie, kiedy te dwa obszary przestają się sobie przeciwstawiać, stają się częściami jednego ruchu, jednego procesu, najwyższego życia. Stąd też tzw. negatywna antropologia wczesnego okresu (1794–1806) przekształca się stopniowo w pozytywną antropologię filozofii epok świata (1807–1821), gdzie postuluje się właśnie taką najwyższą jedność rozdzielanych jeszcze na etapie transcendentnym elementów.

Jakkolwiek zatem – w przeciwieństwie do Habermasa czy Sandkühlera – dla Maesschalcka Schelling jest myślicielem politycznym *kat'eksochen*, pośrednio przyznaje on im rację – problemu tego nie można właściwie zrozumieć bez założenia szerszego kontekstu interpretacyjnego, np. antropologicznego, ontologicznego *etc.* Przyjmując jako punkt wyjścia Kantowski podział na to, co legalne, zewnętrzne i polityczne, oraz to, co moralne, wewnętrzne, religijne, Maesschalck analizuje różne typy instytucji społecznych, jakie stanowią dla niego zewnętrzny wyraz aktywności leżących u ich źródła pierwotnych woli-inteligencji. To w nich obiektywizuje się i ogranicza źródłowa wolność, subiektywność, to, co podmiotowe. Jednak w końcu metodologia transcendentna musi uwzględnić także warunki empirycznej egzystencji i zyskać wobec nich legitymizację i uprawomocnienie, a więc pokonać rozziw między światem zjawisk i rzeczywistością rozumu, jaki sama arbitralnie ustanawia. W interpretacji Maesschalcka wypracowanie takiej metodologii, która pozwalałaby człowiekowi przyjąć pełną odpowiedzialność za własne działania, jest możliwe tylko przy założeniu transcendentnego i zarazem inteligibilnego charakteru źródeł, z jakich one płyną, to znaczy wolnej, świadomej i autonomicznej względem świata woli.

Jak pisze Maesschalck, zgodnie ze swymi młodzieńczymi poglądami Schelling „pojmował wolność jako ożywianą ambiwalentnym pragnieniem, aby chcieć siebie przeciwko wszystkiemu i w związku z tym zdolną, poprzez swój własny ruch, wydostać się ze »snu śmierci« i wynieść się do absolutnej intuicji Uniwersum”¹⁵ (do intelektualnego oglądu uniwersum). Wolność transcendentálna stanowi tutaj swoistą epifanię źródłowej, substancjalnej wolności (woli), odbijającej się i przejawiającej poprzez wszechświat. Poprzez materializację (proces stwórczy) oraz spirytualizację (proces objawicielski, rozświetlanie pierwotnej, ślepej głębi) wola dokonuje autoafirmacji. Ruch źródłowej woli posiada zatem dwie fazy – jest to: 1. wniesienie nieskończoności w skończoność, stworzenie świata oraz 2. ponowne wniesienie skończoności w nieskończoność, ruch przeciwny, w którym rozpoczyna się przeduchowanie stworzonej natury, co jest celem i kresem całego procesu¹⁶.

Po roku 1809, kiedy to Schelling pisze przełomową rozprawę na temat wolności, następuje zerwanie z transcendentálną koncepcją wolności.

Źródłowość nie jest już dłużej [...] principium albo substancją, ale permanentną mediacją, samą aktualnością każdej struktury czasowej, istotową współczesnością wszystkich określeń następstwa, artykulacją, poprzez którą słowo znaczy, schemat przedstawia... Jest ona ową stałą otwartością na wolę stwórczą, na wolność, która pod-trzymuje byt, na ufną donację, gdzie zawiązuje się dramat historyczny¹⁷.

Poprzez rozpatrywanie absolutu (Boga) w kategoriach czasowego następstwa cała koncepcja zyskuje agoniczny charakter. Dzieje świata, w jakich manifestuje się stwórcza wola, są dramatem wolności, który rozgrywa się w czasie. Mamy tutaj do czynienia z kresem młodzieńczego idealizmu Schellinga i z przejściem na pozycję zbliżone do materializmu, co dokonuje się poprzez wprowadzenia kategorii kontrakcji, jaka stanowi poszukiwane zapośredniczenie między absolutem i światem empirycznym, za sprawą którego możliwy staje się proces stwórczy.

Także wprowadzone w *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* (1809) pojęcie relacji do podstawy stopniowo ewoluuje, aby w *Weltalter* otrzymać bardziej pozytywny sens. Podstawa (*le fond(s)*) to już nie tylko *Urwesen*, pierwotny chaos, nad którym należy zapanować, ale również stwórcze centrum, źródło ludzkiej siły życiowej, jakie umożliwia ponowne zapośredniczenie, tworzącą aktywność człowieka w świecie rzeczywistym. Kategoria ta posiada jednak

¹⁵ 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. 33.

¹⁶ Jak pisze Maesschalck, filozofia ta „funkcjonowała we wnętrzu paradygmatu »antropokosmicznego« romantycznej refleksji dotyczącej »osobowości w kosmicznej ekspansji«, dla której znamienny jest podwójny ruch ucieleśniania (*corporisation*) i przebóstwienia (*divinisation*)”; tamże, s. 34.

¹⁷ Tamże.

ambiwalentny sens, ponieważ podstawa to jednocześnie źródło szaleństwa, sprzeczności, cierpienia i braku cechujących życie człowieka.

Ludzkie działania w intersubiektywnej rzeczywistości społecznej mają charakter niebezpośredni i uwarunkowany. Są one nieautentyczne, jako że są oddzielone od swych żywych źródeł. Zarówno teozoficzna mistyka, jak też filozofia transcendentna dążą – każda na swój sposób – do odzyskania pełnego człowieka, który w całej swojej aktywności wyrażałby zawsze tylko i wyłącznie swoją własną, autentyczną wolę, swoją pełną i doskonałą naturę. Może się to stać poprzez ponowne ustanowienie jaźni jako centrum, jako transcendentnego i w związku z tym niezależnego od empirycznych ograniczeń i uwarunkowań źródła działań.

Schelling ustanawia swego rodzaju zależność między wolnością ludzką, to znaczy zdolnością do działania w intersubiektywnej rzeczywistości społecznej, a stwórczą wolnością Boga, jaka wyraża się w dramacie dziejów oraz w „wielkim fakcie świata”. Człowiek jest dla niego centrum całego stworzenia. Stoi on na przecięciu dwóch szeregów, dwóch opozycyjnych jakości, natury i ducha, przez co jego egzystencja nacechowana jest także skończonością charakterystyczną dla świata zjawisk. Lecz w końcu wolność ludzka się do tego nie redukuje, ma ona bowiem również swoje transcendentne odniesienie do najwyższej, absolutnej wolności, wobec której natura jest czymś wtórnym i zapośredniczonym. To właśnie ona stanowi substancję filozofii Schellinga i przenika cały proces stwórczy, pozwalając mu przekształcić się w pewnym momencie w proces objawicielski. Ta wolność zawsze zachowuje swój transcendentny charakter, relatywizuje się wobec różnych swoich określeń i obiektywizacji, nie utożsamiając się jednocześnie z żadnym z nich. Realizuje się ona w ludzkich działaniach, jakie pozwalają człowiekowi przekroczyć skończoność jego ziemskiej egzystencji. Jest zatem „[...] czymś w rodzaju epifanii swojej własnej sytuacji zamknięcia w naturalnej konieczności, wyzwoleniem, przez które człowiek przewyższa negatywne uwarunkowania swojego przyjścia na świat [...]”¹⁸. W tym sensie zaś pozostaje w największej zgodności z wyzwolicielską i stwórczą decyzją boskości, jaka w związku z tym stanowi fundament każdej egzystencji.

Kategoria źródłowości oraz podstawy (*Grund*) jest potrzebna Maesschalckowi głównie po to, aby przedstawić filozofię działania, opartą na określonej wizji antropologicznej. Przyjmuje on tutaj jako swoisty aksjomat idealistyczną koncepcję wolności jako substancji filozofii Schellinga. Tak więc źródłowość to absolutna jaźń, ale także źródłowa wolność, autonomiczna wola, jaka pozostaje w najwyższej zgodności ze stwórczą wolą Boga i stanowi fundament wszelkiej aktywności. Swobodna aktywność ludzka da się pomyśleć jedynie jako kontestacja wszystkiego, co rości sobie pretensje do tego, aby było traktowane jako

¹⁸ Tamże, s. 42.

prawda absolutna. Dotyczy to zwłaszcza wszelkich instytucji życia społecznego i państwowego, które w filozofii Schellinga stanowią swoiste obiektywizacje podmiotu, Ja absolutnego – i w związku z tym mają niejako *ex definitione* wtórny i zapośredniczony charakter. Maesschalck przyjmuje jako wyznacznik swojej interpretacji głównie wczesną idealistyczną filozofię wolności Schellinga, spychając na plan dalszy konserwatyzm jego późnej refleksji, zwłaszcza zaś trzecią dedukcję państwa, gdzie jest ono traktowane jako wyraz ponadjednostkowego rozumu. Dzięki temu może on konsekwentnie bronić swojej tezy o autonomicznym i niejako z założenia nonkonformistycznym charakterze ludzkiego działania, które powinno przeciwstawiać się wszelkim formom „uwiecznienia się” (*s'éterniser*) państwa, jego absolutyzacji, z jaką mamy do czynienia na przykład w filozofii Hegla. Nowoczesne państwo z koncepcji Hegla traktuje on jako swoisty „szczyt rozumu”, co jest równoznaczne z powstrzymaniem wszystkich tendencji wolnościowych, demokratycznych, ludzkiej kreatywności *etc.* Wolność ma za zadanie przekraczać takie ograniczenia i ustanawiać w historii przestrzeń swobodnych przemian, tworzenia, „ustanawiać w całej materialności [życia] autentyczną strukturę wolności”¹⁹. Jest to całkowicie zgodne z transcendentálną metodologią Schellinga, w której podmiot (to, co wewnętrzne) nie przekształca się nigdy całkowicie w przedmiot (to, co zewnętrzne), dzięki czemu zachowana zostaje możliwość kreacji.

Owo swobodne Ja wyraża się w historii, w różnych ludzkich działaniach, w rozmaitych instytucjach społecznych i politycznych, w systemach państwowych i koncepcjach prawnych, które wszelako nigdy nie wyczerpują całkowicie zawartych w nim możliwości. Inaczej mówiąc, wolność pozostaje zawsze transcendentna wobec wszelkich struktur egzystencjalnych, co dowodzi jej nadnaturalnego charakteru i przeznaczenia. Pojawia się tutaj także Kantowski problem opozycji tego, co wewnętrzne, moralne, i tego, co zewnętrzne, legalne. Jak pamiętamy, w filozofii Kanta społeczeństwo obywatelskie miało być jednym z etapów na drodze do realizacji powszechnego ustroju światowego (federacji wolnych państw), a w dalszej perspektywie ustroju także etycznego, to znaczy Królestwa Bożego na ziemi. W ten sposób, w owej religijnej i ewangelicznej terminologii Kant wyraża nadzieję na możliwość zrealizowania utopii etycznej, jaką jest państwo celów (państwo wolnych duchów), a więc społeczność doskonała nie tylko zewnętrznie, względem pozytywnego prawa, ale również wewnętrznie, to znaczy moralnie. Maesschalck wykorzystuje tę opozycję w swojej interpretacji filozofii Schellinga, wskazując na fakt, iż wszelkie struktury państwowe mają charakter czysto zewnętrzny wobec jednostki, tłumią jej swobodne dążenia i nie uwzględniają najwyższego wymogu szacunku wobec osoby. Wszelkie organizmy państwowe opierają się zatem *de facto* na krytykowanym przez Schellinga prawie natu-

¹⁹ Tamże, s. 54.

ralnym, pozytywnym, są systemami działającymi wyłącznie poprzez przymus i siłę. Chodzi teraz o to, aby znaleźć taką ufundowaną w wolności wspólnotę, w której działałaby zagubiona w państwie transcendencja. Jest nią Kościół, ale tylko – co bardzo istotne – ten duchowy, wewnętrzny, czyli prawdziwy Kościół Chrystusa.

Schelling wyróżnia tzw. historię zewnętrzną, czyli ciąg faktów składających się na dzieje powszechne, oraz historię wewnętrzną albo świętą, która postrzega wydarzenia w ich wyższym, wewnętrznym związku i która jest przedmiotem filozofii objawienia. Zarówno państwo, jak też Kościół, jako przynależne do określonych struktur egzystencjalnych instytucje społeczne oraz mechanizmy władzy, stanowią część dziejów powszechnych i w tym sensie mają charakter czysto zewnętrzny. Jednakże Kościół stanowi także wspólnotę duchową i jako taki jest częścią owej wyższej, wewnętrznej historii. Istnieje Kościół Piotra (Kościół powszechny albo katolicki), Pawła (Kościół protestancki) i Jana (Kościół czasów apokaliptycznych), to znaczy Kościół Przeszłości, Teraźniejszości i Przyszłości. Tylko ten ostatni jest wspólnotą etyczną we właściwym tego słowa sensie, w której nastąpi pogodzenie sprzeczności, na przykład ponowne połączenie oddzielonych w wyniku reformacji katolików i protestantów, Kościoła wschodniego i zachodniego *etc.* Jest to jednakże pewna utopia przyszłości, wizja apokaliptyczna, dla której odpowiednikiem w filozofii państwa Schellinga mogłaby być idealna politeja Platowska opisana w *Wykładach stuttgartskich*. Jest to owo idealnie sprawiedliwe państwo, w jakim nie działa już moc tego, co zewnętrzne (siła ciężkości), i które jest, jak pisze Schelling, tylko „w niebie”. W tym sensie zaś nie wchodzi już ono w obręb zagadnień związanych z filozofią polityki, lecz stanowi raczej część filozofii religii, nawet jeśli miałyby to być „religia w granicach samego rozumu”.

Wnioski.

Czy można mówić o filozofii politycznej Schellinga?

Czy zatem można mówić o filozofii politycznej Schellinga? Badacze różnie ustosunkowywali się do tego zagadnienia. M. Schraven, H.J. Sandkühler oraz Habermas podkreślają nieautonomiczny charakter Schellingańskich dedukcji państwa, ich zależność od bardziej ogólnej całości, jaką jest system filozofii. W związku z tym na przykład Habermas, a częściowo także Sandkühler wahają się określić Schellinga mianem myśliciela politycznego.

Sandkühler używa tutaj nawet stworzonego przez siebie terminu antypolityka (*Anti-Politik*). Jednakże, co bardzo ważne, nie chodzi tutaj wcale o prostą negację tego, co polityczne i praktyczne, na przykład z pozycji estetycznych. Inaczej mówiąc, Schelling nie jest „człowiekiem apolitycznym” w takim znaczeniu tego słowa, w jakim używał go Tomasz Mann. Sąd ten należałoby w każdym

razie zweryfikować, jako że nie jest on słuszny w odniesieniu do całej jego refleksji. Nie można na przykład powiedzieć, iż w filozofii transcendentnej Schelling neguje sferę praktyczną i etyczną. Wręcz przeciwnie, stanowi ona bardzo ważną i niedającą się pominąć część *Systemu idealizmu transcendentnego*. Także utopia estetyczna, jaką znajdujemy w końcowych częściach tego dzieła, może być interpretowana na przykład w kontekście myśli idealizmu niemieckiego czy ideologii Marksa, nie tylko zaś w wąsko pojętym odniesieniu do sfery sztuki i estetyki. Nie jest bynajmniej apolityczna dialektyczna wizja dziejów zawarta w tym dziele. Wreszcie zaprzeczeniem takiego poglądu są analizy Maeschalcka. Jeśli, zgodnie z przyjętą przez niego interpretacją, konsekwentnie potraktujemy wolność jako substancję filozofii Schellinga, w tym również jego późnej refleksji, to tym samym element etyczny, praktyczny, a w związku z tym to, co polityczne, można by właściwie traktować jako integralny składnik tej myśli, i to nawet jeśli Schelling nie stworzył filozofii politycznej na miarę Hegla czy Kanta.

Osobny problem stanowi kwestia poglądów politycznych Schellinga. Czy jest on, jak wynikałoby z tekstu *Systemu idealizmu transcendentnego*, republikaninem, czy też może konserwatystą, co z kolei byłoby zgodne z duchem późnej filozofii? Wreszcie nie można tutaj pominąć koncepcji państwa zawartej w *Wykładach stuttgartkich*. Być może zatem Schelling jest libertarianinem i anarchistą, dążącym do zniesienia państwa w imię jakiegoś utopijnego ideału, który jest tylko „w niebie” i z którym nie mogą się mierzyć żadne państwa empiryczne. To z kolei byłoby zgodne z przyjęciem wolności jako substancji, i to zarówno we wczesnej, średniej, jak też późnej refleksji.

Osobiście jestem zdania, iż na postawione pytanie należy odpowiedzieć raczej twierdząco niż przecząco. Schelling jest myślicielem politycznym – i to nawet jeśli polityka, państwo czy prawo nie stanowią głównego przedmiotu jego zainteresowań. Jeżeli pojmujemy politykę, podobnie jak czyni to na przykład Sandkühler, jako część tego, co praktyczne, to filozofia ta zawiera wystarczająco dużo odniesień do etyki, do obszaru kantowskiego rozumu praktycznego, aby móc ostatecznie przyjąć taki właśnie wniosek. Co więcej, twierdzenie przeciwne byłoby w tej sytuacji dowodem pewnej niekonsekwencji myślowej. Tak więc uważam, iż niewątpliwie można mówić o filozofii politycznej Schellinga, choć kwestie te nie są być może wystarczająco wnikliwie zbadane i w związku z tym trudno byłoby tutaj o jakieś ostateczne rozstrzygnięcia dotyczące omawianego zagadnienia.

Political Thought of F.W.J. Schelling, Part Two

Key words: *history, history of being, antipolitics, revolution, democracy, state, church, existence, origins, compulsion, the drama of freedom, creative process, process of revelation, anthropology*

The author refers to three deductions of the political state accomplished in three different periods of Schelling's philosophy (early, middle and late), as pointed out and distinguished by Juergen Habermas. The portion of the argument now presented analyzes the third and last of the deductions in Schelling's late philosophy. The author juxtaposes Schelling's ideas with Sandkuehler's critical views, and examines the claim that Schelling's thought is to be viewed as 'a history of being and antipolitics'. She evaluates Maesschalck's claims presented in *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Her aim is to show that even if Schelling was not a political philosopher of the first order, his philosophy was not non-political or antipolitical, because several references to practical issues, ethical problems and political problems can be found in his works.