

Leon Miodoński

Schelling i mistyka

Uwagi na marginesie książki Józefa Piórczyńskiego *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga* (Warszawa: PWN 1999)

Józef Piórczyński jest autorem doskonale znanym w polskim środowisku filozoficznym. Dwie jego poprzednie monografie – *Absolut. Człowiek. Świat. Studium myśli Jakuba Böhme'go i jej źródeł* (1991) oraz *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia* (1997) – dzięki swojej rzeczowości, precyzyjnemu warsztatowi naukowemu i wnikliwej analizie materiału historyczno-filozoficznego spotkały się z wielkim zainteresowaniem czytelników. Tymi samymi przymiotami odznacza się kolejna praca *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*. Stanowi ona zwieńczenie i ostatnią część trylogii o dziejach mistyki niemieckiej. W tej właśnie perspektywie należy oceniać dorobek naukowy i piarstwo autora.

Gdy przyjrzymy się polskim publikacjom ostatnich kilkunastu lat na temat pokantowskiego idealizmu niemieckiego, to dostrzeżemy w nich wyraźne akcentowanie myśli heglowskiej. Można odnieść wrażenie, że Schelling pozostaje niejako w cieniu zainteresowań polskich badaczy. Jedynie dzięki pionierskim opracowaniom A. Orłowskiego i R. Panasiuka mamy możliwość zapoznania się w języku polskim z filozofią Schellinga, będącego wszak jedną z najważniejszych postaci przełomu filozoficznego w myśli niemieckiej końca XVIII i początku XIX wieku, filozofa będącego inspiracją dla całego pokolenia epoki romantyzmu. *Praca Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga* wypełnia więc tę lukę.

Analiza filozofii Schellinga nie należy do zadań prostych z powodu jej nieustannej i złożonej ewolucji. Zmieniający się punkt ciężkości jego rozważań – począwszy od Fichte'ańskiego transcen-

dentalizmu, przez filozofię przyrody aż do filozofii wolności oraz filozofii objawienia i filozofii mitu – utrudnia jednolitą interpretację całej myśli Schellinga.

Józef Piórczyński podejmuje w swojej pracy dogłębną analizę kilku pism, powstałych w latach 1804-1815 (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809; *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1810; *Die Weltalter*, 1811-1815). Badania pozwalają na sformułowanie tezy o jednorodności tego okresu oraz jakościowej różnicy w stosunku do tzw. filozofii tożsamości. Autor szczególnie mocno podkreśla, że zmiana ta dokonuje się za sprawą Böhme'owskiej koncepcji wiecznej natury. W szerszym zaś kontekście mieści się w historii mistyki niemieckiej, biorącej swój początek od Mistra Eckharta.

W okresie pracy nad filozofią wolności Schelling rozwija zaskakującą tezę: absolut w swojej najgłębszej istocie nie jest stałym i niezmiennym, wiecznym i doskonałym intelektem. A zatem i absolut ma swoją historię. Pytanie o naturę zła, czyli problem moralny, angażuje, jak się okazuje, problematykę ontologiczną, albowiem prowadzi do pytania o sposób ugruntowania zła w świecie. Filozof wychodzi od rozróżnienia między istotą a podstawą istnienia. Każdy indywidualny byt posiada jakąś podstawę swojego istnienia, a podstawa ta musi być czymś różnym od przyczyny. Ta konstatacja ma szczególne konsekwencje, jeśli odnieść ją do Boga. Wszak podstawa istnienia Boga nie może znajdować się poza nim samym, gdyż poza Bogiem niczego nie ma. Będąc zaś w Bogu, podstawa powinna być od niego różna. Natura w Bogu jest obecną w nim ciemnością i mrokiem, przeciwnością tego, co nazywamy światłem i miłością. Boska tęsknota i wola do „urodzenia” siebie samego determinuje jego stawanie się. Podstawą Boga jest zatem odczuwana przez wieczne Jedno tęsknota do zrodzenia samego siebie. Wola pozbawiona intelektu puszcza w ruch wielki proces stawania się świata. W postrzeganej rzeczywistości, świecie harmonii i jedności tkwi ciągle, początkowo nieuregulowana podstawa – ciemność. Świat zatem jest obszarem wiecznego objawiania się Boga i w równym stopniu potrzebuje Boga jak Bóg świata, bowiem pełnia boskiej egzystencji może się realnie przejawiać tylko w świecie. Ale

Bóg nie jest odpowiedzialny za zło. Podobnie podstawa nie jest złem, a co najwyżej jego warunkiem. Również podstawa istnienia człowieka nie może być dziełem Boga. Dlatego zło realizuje się tylko za sprawą samego człowieka. Musi on chcieć zła, aby ono zaistniało. „Tylko jaźń człowieka, która tłumi w sobie światło i miłość, odgradza się od uniwersalnej woli boskiej, sprawia zło.”¹

Znaczenie Schellinga polega przede wszystkim na wprowadzeniu radykalnego ewolucjonizmu. Postęp świata, stopniowe objawianie się, czy też samourzeczywistnianie się Boga jest walką z przeciwnościami tkwiącymi w samej istocie bytu. Nie tylko dystansuje się on od dawnego chrześcijańskiego modelu rozumienia świata w jego kompletnej i niezmiennej dotychczas, archetypowej strukturze, w której wszelkie możliwości urzeczywistniają się zgodnie z zasadą pełności i ciągłości, lecz oto sam Bóg umieszczony został w procesie stawania się.

Schelling ludzką wolność lokuje w tym, co skończone. „Przez to nadał bytowi ludzkemu prawdziwą dziejowość, temporalne istnienie. Wszelako nie jest ono tym, co człowiekowi dane, z czym się on rodzi; nie ma z góry założonej esencji, która wyznacza ludzkie bytowanie, zmusza człowieka do jej realizacji. Historyczność człowieka jest jego własnym dziełem, dziełem jego wolności. Człowiek niejako buduje siebie swoją wolnością.”²

Tradycja mistyki niemieckiej to ogromny nurt intelektualny sięgający neoplatonizmu. W filozofii nowożytnej przeszedł on transformację w zderzeniu z hermetyzmem, alchemią i nauką żydowską. Schelling nawiązuje bezpośrednio do mistyki szwabskiej. Wszak na terenie Wirtembergii już od czasów Johanna Valentina Andreae dostrzegamy silne wpływy tradycyjnej mistyki, która wraz z pietyzmem przyczyniła się do wytworzenia specyficznego, jakościowo nowego nurtu zwanego mistyką szwabską (jej najwybitniejszymi reprezentantami w XVIII wieku byli Johann Albrecht Bengel oraz Friedrich Christoph Oetinger).

Znacząca rola teologii w życiu społecznym Niemiec powodowała, że model szkolnictwa opierał się przede wszystkim na wykształceniu

¹ J. Piórczyński, *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*, Warszawa 1999, s. 147.

² *Ibid.*, s. 200.

teologicznym. Tak więc w licznych wirtemburskich szkołach teologicznych i na uniwersytetach dostrzegamy charakterystyczne dla osiemnastowiecznej myśli ścieranie się rozlicznych idei religijnych i filozoficznych. Mistyka w oczywisty sposób znajdowała się w centrum niekończących się sporów między ortodoksją luterańską a zwolennikami opcji reformistycznych, za które uważano pietyzm i wszelkie próby odchodzenia od urzędowej wykładni chrześcijaństwa. Oetinger na przykład z powodu swoich oryginalnych poglądów uwikłany był wciąż w konflikty z konsystorzem.³

Schelling oczywiście już od najwcześniejszych lat wyrastał w tej duchowej atmosferze. Wszak jego ojciec, zwolennik Bengela, opowiadał się przeciw ortodoksji, piastował przy tym funkcję profesora w dwóch najbardziej znanych szkołach teologicznych w Bebenhausen i Maulbronn, gdzie ciągle żywa była tradycja „wielkiej reformacji” Andreae. W księgozbiornie ojca młody Schelling mógł znaleźć najbardziej reprezentatywne dzieła wirtemburskiej teologii. Z kolei stryj przyszedłszy filozofa, superintendent w Neuffen, okazał się wielkim miłośnikiem Oetingera. W domu Schellingów bywał również Philipp Mathäus Hahn, jeden z najważniejszych „szwabskich ojców”. Idąc tym tropem, niektórzy badacze, jak np. Reiner Heinze, dowodzą istotnego wpływu myśli Oetingera już na pierwsze pisma filozoficzno-przyrodnicze Schellinga *Ideen zur einer Philosophie der Natur* i *Von der Weltseele*.⁴

Świadectwem nowych przemyśleń z okresu filozofii wolności są Schellingowskie *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*. Dostrzegamy w nich szereg syntetycznych uwag potwierdzających przełomowe znaczenie filozofii wolności i głębokie zainteresowanie mistyką, zwłaszcza Oetingerem, Boehmem i hermetyzmem. Również

³ Wystarczy przyjrzeć się biografii intelektualnej Oetingera, aby przekonać się o charakterze jego myśli: Malebranche, Leibniz, Wolff, Böhm, Newton, Spinoza, pisma ariańskie, pisma wczesnochrześcijańskie, filozofia platońska, tradycja talmudyczna, kabała, mistyka, logika, mechanika, optyka, architektura, chemia. Ważność Oetingera polega głównie na tym, że popularyzując wielkie systemy mistyczne Böhmego i Swedenborga, przeciwstawiał je materializmowi filozofii francuskiej. Nota bene Józef Piórczyński naszkicował wpływ Oetingera na idealizm niemiecki (Schelling, Hegel) w swojej wcześniejszej pracy *Absolut, człowiek, świat. Studium myśli Jakuba Böhmego i jej źródła*, Warszawa 1991, ss. 304–319.

⁴ Por. R. Heinze, *Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus*, Münster 1969.

w zachowanej korespondencji znajdujemy wiele ciekawych informacji, świadczących o zainteresowaniu Schellinga Oetingerem i mistyką. Filozof zwraca się do ojca (7.08.1806) o pomoc w uzyskaniu dla swojego przyjaciela tajnego radcy Baadera, „wielkiego miłośnika pism mistycznych i teozoficznych”, wszystkich możliwych do zdobycia książek – jak się wyraża – „naszego Oetingera”. Zastrzega się, że te, które są w posiadaniu ojca chciałby zostawić dla siebie. Natomiast ożywna korespondencja z proboszczem Christianem Gottlobem Pregizerem, popularyzatorem szwabskiego dysydenta, dowodzi, że przez cały okres zmagania się z filozofią wolności Schelling usilnie zbierał informacje o nieznanym sobie dziełach Oetingera.

Nie można również zapomnieć o wątku osobistym, który jakże głęboko wiąże się z badaniami nad warunkami ludzkiej wolności. Otóż w roku 1809 umiera żona Schellinga Karolina. Tragiczny wypadek popycha go w mroczne poszukiwania utraconej miłości. Znajduje to wyraz w niezwykle dialogu „Clara”. *Ueber den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (1809-1812). Tutaj mesmeryzm i mistyka łączą się w system jedności świata duchowego i materialnego.

Wszystkim tym poszukiwaniom sprzyja atmosfera przełomu romantycznego, dla którego emanacyjny model rozumienia świata, uczucie i koncepcja geniusza umożliwiają przekroczenie ograniczeń sformalizowanej estetyki i ograniczeń modelu mechanistycznego przyrodoznawstwa. Wywiązuje się bezkompromisowa dyskusja filozoficzna. Franz von Baader dokonuje restytucji mistyki, nadaje jej nowoczesny charakter poprzez wpisanie w paradygmat romantycznego przyrodoznawstwa. Popularyzuje Swedenborga, Saint-Martina, Böhme, Oetingera i całą niemiecką mistykę. W opozycji stoi Friedrich Nicolai. Na posiedzeniach Królewskiej Akademii Nauk w Berlinie wygłasza szereg krytycznych wykładów, piętnujących współczesne prądy filozoficzne. Niezwykle ostre wystąpienie skierowane przeciw Fichtemu, Schellingowi i Eschenmayerowi nastąpiło w 1804 r. i nosiło wymowny tytuł *Aberglauben in der Philosophie*.⁵ Linia podziału między oświeceniowcami i romantykami została wytyczona.

⁵ F. Nicolai, *Philosophische Abhandlungen, Größtentheils vorgelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin und Stettin 1808, t. II, ss. 45–59.

Właściwa zatem interpretacja niemieckiego idealizmu oraz rozumienie istoty procesów zachodzących na przełomie XVIII i XIX wieku wymaga gruntownej znajomości problemu mistyki. Zaletą pracy *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga* jest głęboka analiza struktury myślenia Schellinga, umożliwiająca pokazanie specyfiki jego doświadczeń intelektualnych, dynamiki tworzenia się koncepcji wolności, jak również sposobu przekształcania tradycyjnych modeli mistycznego myślenia. Pozostaje tylko życzyć sobie i oczekiwać od Józefa Piórczyńskiego następnej publikacji tej miary.

Leon Miodoński
