

Dr hab. Antoni Szwed, prof. UP
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytetu Pedagogicznego
Ul. Podchorążych 2
30-084 Kraków

Kraków, 14.10.2017

Recenzja rozprawy doktorskiej Mgr Seana Josepha McGratha

The Ecstasy of Reason: The Philosophical Theology of the Late Schelling.

Ekstaza rozumu: Teologia filozoficzna późnego Schellinga

napisana pod kierunkiem dr hab. Andrzeja Wiercińskiego, prof. UW

Autor rozprawy podjął się realizacji trudnego i skomplikowanego tematu, próby wyjaśnienia pewnych współczesnych zjawisk związanych z post-chrześcijaństwem, korzystając z filozofii późnego Schellinga. We Wstępie rozprawy wyraził przekonanie, że Schelling pokazał „filozoficzną zasadność i polityczną siłę oddziaływania chrześcijaństwa”, co ma mieć szczególne znaczenie we współczesnym post-chrześcijańskim świecie powszechnej konsumpcji i kultu przyjemności. Autor rozprawy nie starał się przy tym dowodzić, że w wysoce rozwiniętych społeczeństwach Ameryki Północnej i Europy Zachodniej chrześcijaństwo w ogóle przestało istnieć¹, lecz raczej wskazał na to, że zamieniło się ono w różnorodne zdegenerowane formy, a nawet stało się składnikiem „panującej globalnej ideologii”. Zdaniem mgr McGratha obecne chrześcijaństwo zrezygnowało z roszczenia sobie prawa do prawdy Ewangelii, rozkładając się na szereg „religijnych butików”, dążąc do zaspokojenia różnorodnych potrzeb ludzi, żyjących zgodnie z „zachodnim stylem życia”. To „świat chrześcijański przewrotnie zsekularyzowany”, którym jest po prostu „konsumpcyjny kapitalizm”. W rozprawie Autor dowodzi, że filozofia późnego Schellinga „w duchu profetycznym” uwidacznia ten proces przekształcania się prawdy Ewangelii w pewne obiektywne struktury, które historycznie wywodzą się z chrześcijaństwa, ale niewiele już mają wspólnego z jego duchem. Zauważa, że w obecnych czasach XXI wieku nie mówi się już o śmierci Boga, lecz raczej o śmierci chrześcijaństwa, Schelling zaś wierny chrześcijańskiej tradycji traktował ją na sposób zdecydowanie świecki. Autor rozprawy widzi związek między filozoficznymi „proroctwami” Schellinga a gwałtownie rozwijającym się

¹ Pisze o „konserwatywnym chrześcijaństwie”, które jest obecne w katolicyzmie i anglikanizmie. Obok niego wymienia również: „chrześcijański fundamentalizm” (wiąże go z niektórymi wspólnotami protestanckimi), „radykalną ortodoksję” związaną z anglikańskim ruchem teologicznym (John Milbank, Cyril O'Reagan) (s. 10-11), oraz znacznie bardziej rozpowszechnione na Zachodzie „chrześcijaństwo liberalne”, którego inspiratorami byli teologowie: Karl Rahner, Bernard Lonergan, John Hick czy Matthew Fox (s. 12).

sekularyzmem ostatnich kilkudziesięciu lat i marginalizacją Kościoła², co jest również związane z przejmowaniem ich funkcji przez instytucje świeckie. Te ostatnie przejęły nauczanie w szkołach, troskę o najuboższych, opiekę medyczną i szeroką rozumianą pomoc socjalną. Ponieważ we współczesnych Kościołach chrześcijańskich w coraz mniejszym stopniu – czego już doktorant nie dodaje – dąży się nie do pogłębiania wiary w Boga u wiernych i uświadamiania im, że Bóg odpowiada na ich akty wiary łaską, to spora część tej religijnej (także teologicznej) masy upadłościowej zostaje przeniesiona do inwentarza szeroko rozumianego świeckiego humanizmu. Ten ostatni jest z istoty chrześcijański, choć jego przedstawiciele nie uznają tego faktu. Co więcej miesza się tu elementy chrześcijańskie z pogańskimi (np. New Age), tworząc swego rodzaju plastyczną religię XXI wieku. W wielu przypadkach odpowiednio przetworzone treści religijne stają się przedmiotem ożywionej działalności biznesowej i okazją do zarabiania dużych pieniędzy. Jak słusznie Autor zauważa „religia staje się artykułem konsumpcyjnym.” (s. 9). Chrześcijaństwo przemienia się w świecki produkt, przesiąknięty zachodnimi liberalno-demokratycznymi wartościami wolności i tolerancji.

Mimo tak niekorzystnej sytuacji, chrześcijaństwo, zdaniem mgra McGratha, nadal posiada moc wyjaśniającą w odniesieniu do historii i do czasów współczesnych, stąd nie musi być redukowane do tandetnej komercji. Autor sięga po późnego Schellinga (lata 30-te i 40-te XIX wieku), po jego wizję „ekstatycznego teologicznego realizmu”, dzięki której można w kontekście współczesności przemyśleć fenomen chrześcijaństwa w zupełnie świeckich, uniwersalnych kategoriach radykalnej neo-ortodoksji, będącej formą anglikańskiej teologii systematycznej. Ta radykalna ortodoksja chce być „intelektualną historią chrześcijaństwa.” (s. 11). Chodzi tu o teologię chrześcijańską, w szczególności teologię fundamentalną, która oczywiście odwołuje się do Boskiego Objawienia. W swojej późnej filozofii Schelling odnosi się do Objawienia, dążąc do rozstrzygnięcia problemu możliwości dowodu istnienia Boga, oraz ustalenia czy istnieje naturalna wiedza o Bogu, a przede wszystkim tego, jaka relacja zachodzi pomiędzy treścią Objawienia a rozumieniem historii, to znaczy: czy z historii można pozyskać wiedzę na temat Objawienia. Z punktu widzenia dociekań McGratha ważne jest rozróżnienie Schellinga między teologią negatywną i teologią pozytywną. Autor rozprawy wskazuje przy tym na pewną osobliwość – owa dystynkcja nie jest oparta na dychotomii rozum-wiara. Dodać można, że wielu myślicieli XVII i XVIII wieku właśnie na podstawie tej dychotomii mówiło o religii (teologii) naturalnej i religii nadnaturalnej (teologii chrześcijańskiej). Ta uwaga jest do pewnego stopnia słuszna, niemniej jednak wymaga od

² W całej pracy występuje pewien problem – gdy Autor pisze „Kościół”, to nie do końca wiadomo jakie wyznanie chrześcijańskie w każdym przypadku ma na myśli.

Autora przekonującego pokazania, że filozofia pozytywna jest tworem ludzkiego rozumu, który jedynie pośrednio opiera się na Objawieniu. Niejasne wypowiedzi samego Schellinga nie ułatwiają tego zadania.

McGrath pragnie zrekonstruować podstawowe pojęcia i fundamentalne założenia Schellingańskiej filozofii objawienia, a także odnieść się do fundamentalnych problemów dogmatycznych, rozważanych zazwyczaj w teologii fundamentalnej, chodzi o problemy: chrystologii, Trójcy Świętej, eklezjologii itd. Wskazuje przy tym na rzecz istotną – problemy te wedle Schellinga nabiorą właściwej i uniwersalnie rozumianej treści dopiero w przyszłości, w tzw. Trzeciej Epoce Objawienia. Schelling świadomie nawiązuje do Trzech Epok Joachima z Fiore. Wedle niemieckiego filozofa „Kościół św. Jana” nastąpi po Kościele św. Piotra (katolicyzm) i Kościele św. Pawła (protestantyzm). W Trzeciej Epoce ma nastąpić upadek instytucji państwa jak również upadek Kościoła. Będzie to okres doskonałej wspólnoty, bezpośrednio przed nadejściem Czasów Ostatecznych, w którym Jezus Chrystus powróci na ziemię, by wszystko oddać Ojcu [1 Kor 15, 28]. W tym Trzecim Okresie objawi się prawdziwe znaczenie Ewangelii. (s. 24). Wtedy też chrześcijaństwo jako prawdziwa religia zostanie dopełnione, gdy świat stanie się tożsamy z Kościołem. Wedle doktoranta McGratha Schelling racjonalnie a nie z pomocą wiary aprobuje „nieredukowalną prawdę chrześcijańskiego Objawienia”. Ta aprobata jest rezultatem dyskursywnej oceny logicznej, metafizycznej i historycznej. Rozum w sposób ekstatyczny ma zwrócić się ku temu, co rzeczywiście nieskończone. Na czym polega owa „ekstaza rozumu”, to również Autor rozprawy podejmuje się wyjaśnić. Tutaj McGrath dosyć spolegliwie deklaruje, że nie ocenia czy Schellingowi się to udało pokazać czy, stara się przedstawić filozofię objawienia tak, jak ją widzi Schelling. Tutaj należałoby zapytać: dlaczego Autor rozprawy dosyć bezkrytycznie pokłada ufność w Schellingu, że jego projekt jest dziełem filozoficznego rozumu, a nie produktem natchnionego proroka. Być może w tym momencie trzeba patrzeć na Schellinga z pewną dozą krytycznego dystansu,

Korzystając z powyższego teologicznego schematu niemiecki filozof był przekonany, że pierwotne chrześcijańskie Objawienie stanie się w przyszłości wspólnym intelektualnym i moralnym dziedzictwem ludzkości. Stanie się przyszłą „filozoficzną religią”. Chrześcijaństwo ma dopiero w przyszłości wydać swój racjonalny owoc. Nie będzie jednak w sposób prosty zastąpione jakąś post-chrześcijańską filozofią świecką, ani nie zostanie zracjonalizowane przez pojedynczego filozofa (jak to było w przypadku Hegla), choć będzie to oznaczało kres dotychczasowego tradycyjnego Kościoła (Kościołów?). McGrath idzie za sugestiami Schellinga. Ten zaś nie traktuje Objawienia jako niewzruszonej prawdy danej z zewnątrz, jako swego rodzaju „konstytucji” dla różnych wspólnot chrześcijańskich, lecz stawia pytanie

o to, co „nadal jest prawdziwe” w Objawieniu. Szerzej, w swojej filozofii objawienia Schelling był zainteresowany problemem naukowej, historycznej i filozoficznej prawdy Objawienia, który rozpatrywał w kontekście zanikającego chrześcijaństwa (luterńskiego) w pierwszej połowie XIX wieku. Nie interesowało go już prawda Objawienia tak, jak ona była ujmowana w różnych dotychczasowych podręcznikach teologii, lecz chodziło mu o znalezienie „prawdziwie publicznej religii”, „religii ludzkości”, w której ludzkość odnajdzie „najwyższą wiedzę”. By to osiągnąć, Schelling chciał wydobyć filozoficzne jądro z Ewangelii. W swojej filozofii próbuje wyartykułować „polityczno-filozoficzny rdzeń Ewangelii” (s. 26). Miała to być prezentacja Objawienia jako „filozoficznej i politycznej opcji dla rzeczywistego świata”, dla całego świata. (s. 16). Z tego powodu filozofia Schellinga miałaaby się dać wykorzystać dla wytyczenia kursu chrześcijaństwa we współczesnej zlaicyzowanej epoce. Tak po świecku zmodyfikowane chrześcijaństwo mogłoby być jakąś konkurencją wobec powszechnie panującej ideologii konsumpcjonizmu. (s. 19).

Po przedstawieniu tematu i jego rozwinięciu we Wstępie Autor rozprawy obszernie i szczegółowo przedstawia konstytutywne elementy filozofii negatywnej i filozofii pozytywnej Schellinga. Przy czym, jak zauważa, filozofia objawienia to centrum „filozofii pozytywnej”. To wyraźne uwypuklenie różnicy między filozofią negatywną a filozofią pozytywną, które przewija się niemal w całej pracy McGratha, należy uznać za interesujące i dające do myślenia. Jak wyjaśnia, u Schellinga „filozofia pozytywna” odnosi się do pewnych historycznych faktów. To rodzaj metafizycznego empiryzmu, w którym ujawniają się „prawdy przygodne”. Natomiast „filozofia negatywna” to szereg pojęciowych relacji między bytami możliwymi, gdzie abstrahuje się od ich rzeczywistego istnienia. Tu nie chodzi o konkretne realne byty, lecz o istoty rzeczy. Chodzi także o zasady rozumu i wydedukowane prawdy konieczne. Wedle doktoranta taką filozofię negatywną spotykamy nie tylko u Schellinga, ale również w całym niemieckim Idealizmie. Wywodzi się ona z Kantowskiej krytyki wiedzy, gdzie struktura wiedzy zastąpiła strukturę bytu. W przeciwieństwie do Hegla Schelling nie uprawia logiko-ontologii, dostrzega bowiem istotną różnicę między logiką a metafizyką bytów realnych. Autor rozprawy twierdzi, że w filozofii negatywnej Schelling stawia pewne „racjonalne przypuszczenia” (hipotezy) w stosunku do rzeczywistości (w szczególności do rzeczywistości Objawienia), która jest domeną filozofii pozytywnej. Jest tu założona swoista ontoteologia, w której filozofia negatywna spełnia rolę pomocniczą, podprowadzającą do rozwiązań, które możliwe są dopiero w filozofii pozytywnej. Byty konkretne (w tym: byty ludzkie) i ludzki rozum są przygodne. Schelling należy do tych filozofów (podobnie jak np. S. Kierkegaard), który odkrywa granice poznawcze rozumu ludzkiego. Rozum ten nie potrafi „prawdziwie pomyśleć Boga”, lecz co najwyżej generuje

jakiś fikcyjny Absolut, stwarzając przy tym wrażenie, że tym samym odsłonił rzeczywisty Absolut żywego Boga. Stąd pojawia się u Schellinga potrzeba odwołania się do „filozofii objawienia”, która jest centrum filozofii pozytywnej (s. 49).

Mgr McGrath słownie polemizuje ze wszystkimi tymi, którzy w Schellingu widzą jedynie filozofującego poetę, głoszącego swoisty „mistycyzm”, nie poparty „racjonalnymi usprawiedliwieniami”. Wedle jednego z nich, Watsona, filozofia późnego Schellinga nie jest tworem „racjonalnej i dobrze uporządkowanej metody, lecz jest oparta na „przebłyśkach poetyckiej intuicji”. Autor stanowczo temu zaprzecza, twierdząc, że Watson się myli i zwraca uwagę na fakt, że u późnego Schellinga „ekstaza rozumu” nie jest „mistycznym porwaniem” lub „poetyckim lotem”, lecz jest „aktem racjonalnym”. (s. 32). Nie zgadza się również z dosyć popularnym poglądem, że filozofia Schellinga jest jedynie formą przejściową między filozofiami Fichtego i Hegla, stanowiąc zaledwie pojedyncze ogniwo w niemieckim Idealizmie. „Ekstatyczny rozum”, o którym mówi McGrath, to jakby wyzbycie się („opróżnienie siebie”) swoich treści przez ludzki rozum na rzecz Rozumu przychodzącego z zewnątrz. Jest to zarazem pełna zależność rozumu ludzkiego od Rozumu zewnętrznego. (s. 35). Schellingańska filozofia objawienia zajmuje się tym Rozumem, przyswajając sobie prawdy religijne, które nie tyle pochodzą wprost z Biblii, lecz z ludzkiej historii religijnej, która ma swoją kulminację w wydarzeniach opisanych w Nowym Testamencie. Interpretacja tych wydarzeń pozostaje w gestii tych, którzy potrafią to uczynić za pośrednictwem odpowiedniej wiedzy filozoficznej.

Objawienie dotyczy „pochodzenia bytu, natury Boga i przeznaczenia rodzaju ludzkiego”. Filozofia objawienia nie porzuca swojej wolności dociekań, ani nie kapituluje przed wiarą lub mistycyzmem, lecz realizuje wyższą modalność rozumu. Filozofia ma ukazać wyjaśniającą moc tego, co się objawia w historii, przede wszystkim zaś istnienie nieskończonego Boga. Objawienie jest w najszerszym sensie samą historią. Przy końcu historii filozofia będzie dysponować pełnią wiedzy na ten temat. (s. 47). Bowiem „Objawienie nie jest subiektywnym doświadczeniem Boga, będącym przywilejem dla niewielu, nie ma mistycznego charakteru, lecz jest obiektywne. Chodzi o zdarzenia historyczne, zaświadczone przez wspólnoty lub mniej lub bardziej wiarygodnie rejestrowane w historycznych dokumentach.” (s. 50).

Autor rozprawy zaznacza różnice między Schellingiem a Heglem (s. 187-194), lecz w niewystarczającym stopniu zwraca uwagę na fakt, że w odniesieniu do Objawienia obaj filozofowie niemieccy unicestwiają wiarę jako duchową postawę, zachowującą autonomię wobec racjonalnej wiedzy. Skutkiem tego, niemal oczywistym wydaje się sąd, że przy końcu czasów poznanie Boga stanie się w pełni dostępne za sprawą historycznie danej racjonalnej

wiedzy o Nim. McGrath ten frapujący wątek Schellingańskiej filozofii Boga nie poddaje wyjaśniającej krytyce, sugerując jedynie, że pod tym względem Schelling istotnie różni się od Hegla, co nie jest prawdą.

Należałoby również poddać szczegółowej krytyce pogląd Schellinga, iż „religia, którą Chrystus inicjuje swoim objawieniem się”, jest początkiem „religii odejścia od religii”, gdyż jest „uruchomieniem historycznej trajektorii, która może się jedynie zakończyć całkowitą sekularyzacją świata i totalną emancypacją jednostki względem mitycznych i historycznych religii”. Pojawia się istotne pytanie: co to znaczy, że chrześcijaństwo, wedle Schellinga, jest „sekularyzującą się religią”. W czym tkwi początek owej sekularyzacji? Do tych zgoła niejasnych stwierdzeń McGrath dodaje własne, fałszywe zdanie na temat chrześcijaństwa. Czytamy: „Chrześcijaństwo objawia wolność nawet wtedy, gdy uwalnia objawienie od religii i wyzwala ludzką świadomość i wolę od grzechu”. (s. 51). Jeśli Autor rozprawy miał tu na myśli unicestwienie świadomości grzechu, to taka teza nie daje się uzgodnić z żadnym historycznym wyznaniem chrześcijańskim. Wszystkie bowiem posiadają w swych dogmatykach pojęcie grzechu, które zakłada świadomość grzechu. Bez tych dwóch elementów chrześcijaństwo w swoim pierwotnym znaczeniu staje się bezcelowe, wręcz niepotrzebne.

Przedmiotem filozofii objawienia jest historia zbawienia. Historia ta jest dana *a posteriori* (co jest oczywiste) i nie może być wydedukowana *a priori*. Natomiast filozofia objawienia jest czymś więcej niż historią, jest bowiem określoną ontologią i etyką. Jest filozoficzną interpretacją Boskiego Objawienia w Chrystusie, które jest wydarzeniem Odkupienia. Zatem Schellinga filozofia pozytywna interpretuje całą historię powszechną w świetle filozofii objawienia, nie zakładając ani wiary ani apriorycznej zupełnej wiedzy. Historia świata zachodniego ujawnia istotę chrześcijaństwa, do którego nic istotnego nie wnosi filozofia pogańska. (s. 52). Schelling jest świadom faktu, skądinąd dosyć oczywistego, że nie da się odseparować chrześcijaństwa od nowożytnej kultury europejskiej, także nie da się pomyśleć filozofii historii bez judeo-chrześcijańskiego pojęcia eschatologicznego czasu. Stąd miałby wynikać wniosek, że Objawienie nie jest czymś irracjonalnym, zewnętrznym względem rozumu, jeśli się uznaje, że chrześcijaństwo jest podstawą wspólnej religii świata.

Już w ramach filozofii negatywnej można stwierdzić, że rozum posiada wrodzoną ideę Boga, która jednak nie konstytuuje „autentycznej wiedzy o Bogu”. W takim sensie Bóg jest bytem koniecznym, choć nieosobowym i ahistorycznym. Idea Boga jest negatywna, ponieważ nie mówi ona nic o istnieniu Boga. Mimo to ta idea jest ważna, gdyż wyznacza ona cały system pojęć i związane z nimi prawa myślenia. „Objawienie osobowego Boga, który działa w historii wykracza poza nasz rozum, bo ten przypisuje bytowi nieskończonemu skończone

byty (namiętność, wola, miłość), jednak bez wrodzonej idei *ens necessarium* rozum nie mógłby rozpoznać objawienia. (s. 56). Tu mamy ścisły związek filozofii negatywnej z filozofią pozytywną, której częścią jest filozofia objawienia. To jednak rodzi pewne niebezpieczeństwo nazbyt arbitralnych interpretacji pewnych istotnych elementów Objawienia, zapisanych w Nowym Testamencie. Jeśli św. Paweł Apostoł w *Liście do Filipian* [Fil. 2, 7] pisze, że Chrystus „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi”, to z tego nie wynika, że On „autentycznie rościł sobie prawo do bycia alternatywną Boskością (*alternative divinity*) tylko dlatego, że **mógł** być Bogiem w miejsce Ojca.” Nie. Ze słów św. Pawła wcale nie wynika, że Chrystus był potencjalnym Bogiem, tym bardziej „alternatywnym”. Z innych kontekstów jasno wynika, że był rzeczywiście Bogiem na równi z Ojcem [J 10, 30]. Pewna arbitralność biblijnych interpretacji jest obecna u Hegla jak i u Schellinga. O ile u tego pierwszego jest ona podyktowana wszechobecną Heglowską dialektyką, o tyle w drugim przypadku nie widać jakichś ustalonych kryteriów, wyznaczających filozoficzną prawomocność takich interpretacji. Schelling w swoim życiu wielokrotnie tworzył systemy i je burzył. Nie stworzył w ciągu swojego długiego życia jednej spójnej filozofii, stąd tym trudniej znaleźć u niego podstawy takiej czy innej interpretacji biblijnego Objawienia. Tym bardziej kontrowersyjnie brzmi słowa doktoranta, iż „figura ekstatycznej racjonalności brzmi nieco postmodernistycznie, ale faktycznie jest ona całkowicie biblijna.” (s. 59). Otóż, niekoniecznie.

Szczególnie duże wątpliwości budzą próby zastosowania filozoficznej koncepcji „Trzech Potencji” jako rozumowych zasad, potrzebnych do „zrozumienia objawienia Trójcy”. Mimo że McGrath zastrzega się, iż te zasady rozumu nie dają wiedzy o Boskiej Trójcy, to jednak są „logicznymi środkami do ujęcia struktury Trójcy”. Rozum rzekomo ma antycypować Tróję, gdzie poszczególnym Potencjom mają odpowiadać Osoby Boskie. (s. 61-62). Schelling w istocie dokonuje równie dowolnego zabiegu filozoficznego jak Hegel, który wplótł Trzy Osoby Boskie jako chrześcijański etap w swoją wszechogarniającą dialektykę. Różnice między Schellingiem a Heglem są niewielkie. Trzymając się Schellingańskiej paraleli Trzy Potencje – Trzy Osoby Boskie i analizując pierwszą potencję Schellinga jako nieokreśloność, która nie jest nicością, lecz czymś, co może być, choć jeszcze nie jest, można w tym dostrzec Luterzańskie rozumienie Boga Ojca jako *Deus absconditus* czyli Boga ukrytego, tajemniczego, który byłby czystą nieokreślonością, gdyby nie Objawienie Jego Syna Jezusa Chrystusa. To element Luterńskiego fideizmu, który Schelling powyższym spekulatywnym schematem stara się usunąć w cień. Podobnie u Hegla – Bóg Ojciec byłby

pierwszą fazą Heglowskiego Pojęcia czyli tym, co ogólne, czymś jeszcze szczegółowo nieokreślonym.

W odniesieniu do Hegla budzi opór następujące stwierdzenie Autora:

„Tak, jak całość Heglowskiego systemu można zinterpretować jako rozbudowaną postać ontologicznego argumentu na istnienie Boga, tak filozofię negatywną Schellinga można rozważać jako odrzucenie go.”³ (s. 78). Otóż, nawet jeśli Hegel w *Wykładach z filozofii religii* rozważał istniejące wcześniej dowody na istnienie Boga, to w istocie nie dowodził Jego istnienia. Hegel bądź zakładał istnienie Absolutu (*Fenomenologia ducha*), bądź po prostu korzystał z chrześcijańskiej wizji Trójjedynego Boga, którego poddawał spekulatywnej „obróbce”. Wniosek stąd taki, że zarówno u Hegla jak i Schellinga próba pojednania filozoficznego konceptu Boga (Absolutu, *Ens necessarium*) z koncepcjami chrześcijańskimi wziętymi z teologii nadnaturalnych, opartych na biblijnym Objawieniu jest równie słaba i nieprzekonująca. Widać to choćby na przykładzie rozważanego przez Schellinga dowodu ontologicznego św. Anzelma na istnienie Boga, gdzie dochodzi do zgoła zaskakującego wniosku, iż Bóg Anzelma istnieje przygodnie a nie w sposób konieczny. To istne *curiosum*. Idea Boga, która abstrahuje od istnienia, nie ma nic wspólnego z rzeczywistym Bogiem. Stąd też trudno się dziwić, że u Schellinga między negatywną koncepcją Boga a koncepcją pozytywną nie ma żadnego wyraźnie określonego związku. Dlaczego tak się dzieje, to temat na osobne rozważania. Że tak jest, pośrednio przyznaje to sam doktorant, stwierdzając, że filozofia negatywna posiada aprioryczną ideę Boga (*ens necessarium*) zaś filozofia pozytywna mówi o osobowym Bogu, który objawił się w określonym momencie historycznym i objawia się w całej historii. Tu oczywiście pojawiają się subtelne rozważania, charakterystyczne dla myśli protestanckiej, których sens trafnie ujął Søren Kierkegaard w poniższym pytaniu: „Czy może być dany historyczny punkt wyjścia dla wiecznej świadomości; w jaki sposób taki [punkt wyjścia] może zainteresować bardziej niż [tylko] historycznie; czy można budować zbawienie wieczne na wiedzy historycznej?”⁴ W odpowiedzi duński myśliciel powraca do wiary (dla wiary był obecny Jezus Chrystus, rzeczywisty Bóg-Człowiek) jako egzystencjalnej współczesności z Chrystusem. Taka wiara ma wyższą rangę poznawczą, tym bardziej egzystencjalną niż rozum. Kierkegaard szedł w kierunku przeciwnym niż Schelling.

Niejasna jest również rola owego czynnika moralnego przy przejściu od istoty do istnienia. Doktorant nie rozwinął tego skądinąd ciekawego wątku. Ujął go dosyć lakonicznie pisząc: „Klucz do zrozumienia rozbieżności późnego Schellinga względem Hegla tkwi w

³ „Just as the whole of Hegel’s system can be interpreted as an elaborate form of the ontological argument for the existence of God, so can Schelling’s negative philosophy be considered a refutation of it.”

⁴ Søren Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa, PWN, 1988, s. 1.

Schellingiańskiej substytucji moralnego imperatywu za to, co u Hegla zostaje zredukowane do logicznej konieczności.” (s. 117).

Rozwinięcia wymagałyby także jeden z głównych wątków Schellingiańskiej filozofii objawienia lub przynajmniej nakreślenia perspektywy do dalszych badań. Jeśli Kościół (jaki?) ma być wcieleniem Trzeciej Potencji (Duchem), to w jakim konkretnym sensie miałby być jednością wraz „upadłym i odkupionym światem”? W jakim sensie Kościół miałby się stać tożsamy z ludzką wspólnotą? Niczego nie wyjaśnia uwaga McGratha, że „w zasadzie wszyscy niemieccy idealisci od Fichtego do Feuerbacha przewidywali, że w przyszłości rozróżnienie między Kościołem a państwem zaniknie a prawda chrześcijaństwa zostanie zrealizowana jako prawda ludzkości.”⁵ (s. 187). Należałoby pokazać czy Schellingowi chodzi o jakiś rodzaj ekumenizmu między chrześcijanami czy może szerzej, o totalną syntezę pomiędzy wszystkimi religiami, i jeszcze szerzej, między wszystkimi kulturami świata? Na czym miałaby polegać taka synteza? Czego ze swej tożsamości miałaby się wyzbyć chrześcijaństwo, aby takie totalne pojednanie z całym światem było możliwe? Jak takie „pojednane” chrześcijaństwo radziłoby sobie z pojęciem grzechu? Czy w ogóle mówiłoby jeszcze o nim? A jeśli tak, to do jakich norm religijno-moralnych odsyłałoby swoich wiernych? Co to znaczy, że „nic autentycznie ludzkiego nie może pozostać poza Kościołem: wszelka kulturalna i naukowa aktywność musi znaleźć miejsce w obrębie Kościoła”? Jest to tym bardziej tajemnicza sprawa, że z drugiej strony mówi się o unikaniu „autorytarnego narzucenia religii na kulturę, które zniszczyłoby uprawnioną autonomię nauk.” (s. 182). To są pytania, które należałoby postawić Schellingowi, ale także i Autorowi rozprawy. Do tego dochodzą niejasne, wręcz nic nie mówiące zdania, z których tak naprawdę nic nie wynika.⁶ Być może poniższy cytat niesie z sobą ważką treść; niestety nie znajdujemy rozwinięcia myśli w nim zawartych. Stąd tak naprawdę nie dowiadujemy się niczego na temat owego ogólnoswiatowego „religijnego sekularyzmu”. Owszem, byłoby nieprawdą stwierdzenie, że Autor rozprawy nie posiada jakiejś własnej wizji „religijnego sekularyzmu”. Zauważa bowiem, że Schelling nie przewidywał, iż obecny „post-chrześcijański świat [...] uzewnętrzni wewnętrzną jedność” poprzez „zniesienie państw jako wyróżnionych społeczeństw”, co wiąże się z odrzuceniem rywalizacji między państwami w sferze dążeń, celów i interesów, i poddaniem się totalnej presji „homogeniczności pragnień” (*homogeneity*

⁵ Podobnie niewiele mówiące zdanie zamieszcza Autor rozprawy na s. 189: „Racjonalistyczna doktryna sekularyzacji chrześcijaństwa i jej wyniesienie do wszystko jednoczącej religii rozumu zakłada, że religia jest mityczną ekspresją wyalienowanych prawd rozumu.”

⁶ „Religijny sekularyzm (filozoficzna religia) wychodzi z Zachodu, ale nie jest ograniczany zachodnimi kategoriami i nie potrzebuje już nakładać tych kategorii na innych. Bowiem oczekuje się, że nie-zachodni świat dojdzie do tego samego miejsca za pośrednictwem ich religijnych i etycznych tradycji. Żaden religijny sekularyzm nie jest racjonalistyczny (*rationalistic*). Jego podstawowym założeniem jest otwartość rozumu.” (s. 197).

of desire). Dla naszego Autora jest to rzekomo oznaka istnienia „uniwersalnego homogenicznego państwa”, które ma stanowić „jedną wzajemnie połączoną sferę handlową świata”, pozbawioną etnicznego i religijnego konfliktu (*strife*) i posiadającą wspólny ethos. Swoją wizję niecałkiem prawdziwą (wbrew pozorom państwa narodowe nadal istnieją i realizują swoje cele i interesy; globalne światowe państwo istnieje przede wszystkim w głowach niektórych wpływowych światowych ideologów i gremiów, które taką ideologię lansują) McGrath wiąże z „kulminacją Schellingańskiego chrześcijaństwa”. (s. 199). Czy z taką wizją zgodziłby się sam Schelling – tego nie wiemy i nie wynika to również z przeprowadzonego wcześniej wywodu.

Inną ciekawą myślą, którą warto by bardziej rozwinąć, jest myśl, że bez Reformacji nie powstałaby świecka nowożytność (s. 183). Faktycznie, filozofia Schellinga to jeden z licznych przykładów racjonalnej reakcji na fideizm Lutra i wczesnego luteranizmu. Wprost rzecz ujmując Luter nie spowodował rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa, o ówczesnej nauce wiedział znacznie mniej (vide: casus Kopernika) niż krytykowany przez niego Rzym. Przeciwnie, skłaniając swoich wyznawców jedynie do studiowania Pisma Świętego, zahamował rozwój nauki nowożytnej w protestanckiej części Europy przynajmniej na jedno stulecie. Jednakże w łonie protestantyzmu od XVII wieku zrodził się ruch przeciwdziałający temu zamknięciu się na badania naukowe, nastąpił powrót do filozofii klasycznej, do bogatego słownika pojęć z zakresu filozofii przyrody, metafizyki, historii filozofii, co stymulowało, obok poszerzającej się bazy eksperymentalnej, rozwój nowożytnej fizyki, astronomii, chemii, biologii. Także nurty Oświecenia, zwłaszcza w Anglii były ruchami à rebours wobec pierwotnego mentalnie ograniczonego luteranizmu.

Na zakończenie krytycznych uwag pragnę zwrócić uwagę na jeden z końcowych wniosków rozprawy McGratha. Na stronie 202 możemy przeczytać: „Europejskie chrześcijaństwo doprowadziło do (*engineer*) ludobójstwa europejskich Żydów, które zostało dopiero zatrzymane wtedy, gdy zagroziło ono własnym interesom Brytanii i USA. Europejskie chrześcijańskie, w szczególności niemiecki filozoficzny utopizm, którego Schelling (wraz Heglem i Marksem) jest przedstawicielem, bezpośrednio wytworzył, lub co najmniej inspirował, rewolucje polityczne, które usprawiedliwiały na masową skalę rzeź niezliczonych milionów Rosjan, Ukraińców, Kambodżan i Chińczyków. A ostatnio europejskie chrześcijaństwo wytworzyło to, co być może dowodzić definitywnej klęski postępu rodzaju ludzkiego, konsumpcjonistyczny kapitalizm, przyczynę i sprawcę destrukcji samej ziemi.” (s. 202). Wniosek ten jest nie tylko bulwersujący, on jest po prostu fałszywy. Fałsz polega na tym, że McGrath potężne zło, jakie zrodziło się w XX wieku, przypisuje chrześcijaństwu tak, jakby ono bezpośrednio zrodziło wielkich zbrodniarzy tego wieku

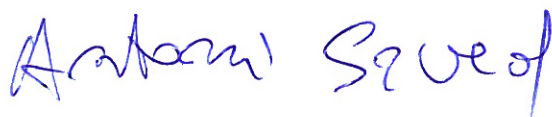
(Hitlera wraz z NSDAP, Lenina i Stalina wraz z partią bolszewicką, Mao Tse-Tunga czy Pol-Pota). Autor nie zauważył, że w XIX wieku właśnie za sprawą Hegla, Feuerbacha, Marksa, Engelsa, Comte'a, nieco później Nietzschego i wielu pomniejszych filozofów europejskich filozofów i intelektualistów radykalnie odwrócono się od wiary w Boga i od chrześcijaństwa zarówno w wyznaniu katolickim jak i w wyznaniach protestanckich. W tych kręgach zapanował agresywny ateizm i coraz mocniejsze potępienie wszystkiego tego, co dotąd wiązało się z Ewangelią, Nowym Testamentem i wiarą obecną w Kościołach w poprzednich epokach. Hitler nie miał nic wspólnego z etyką chrześcijańską ani tym z religią chrześcijańską. To na jego rozkaz zginęły dziesiątki tysięcy w obozach koncentracyjnych (Dachau, Auschwitz), rozstrzelanych i powieszonych duchownych katolickich i protestanckich. Z rozkazu Lenina i Stalina również rozstrzelano i zagłodzono na śmierć w łagrach wiele dziesiątków tysięcy duchownych, zburzono tysiące cerkwi prawosławnych, zakazano sprawowania kultu, nauki religii, druku książek religijnych itd. Działalność tych ludzi była jawnym odrzuceniem chrześcijaństwa nie tylko na płaszczyźnie teoretycznych rozważań, lecz przede wszystkim na płaszczyźnie praktycznego unicestwienia mas ludzkich, postrzeganych jako przedstawiciele starej kultury europejskiej. Poszukiwanie źródeł Holokaustu w odległych epokach chrześcijańskich a nie w moralnie zdżiczających hitlerowskich Niemczech, jest sporym nadużyciem i jednocześnie świadczy o nieznajomości historii bardzo nieodległych czasów lub bezmyślnemu uleganiu propagandowym stereotypom. Istnieje jednak zasadnicza różnica między teizmem a ateizmem, między moralnością ewangeliczną a hitlerowską „moralnością rasy panów”, między miłością bliźniego a nienawiścią do wroga klasowego (i nie tylko). Tych przeciwieństw nie można sprowadzać do wspólnego mianownika!!

Po uwagach krytycznych przechodzę do wskazania zalet i pozytywów rozprawy. Budzi szacunek ogromny rozmach badawczy Autora. Widać to już na poziomie cytowanych dzieł, zwłaszcza w odniesieniu do literatury wtórnej (całość bibliografii mieści się na 11 stronach). Odczytanie w literaturze przedmiotu pozwala Autorowi ująć poglądy Schellinga (nie tylko późnego zresztą) w szerokiej perspektywie historyczno-filozoficznej. Dotyczy to filozofii średniowiecznej (Anzelm, Tomasz z Akwinu), ale także filozofii współczesnej. Autor swobodnie porusza się w obszarze zagadnień filozoficznych (spekulacji filozoficznej) jak i problematyce teologicznej, co obecnie nieczęsto się zdarza tak wśród filozofów jak i teologów.

Zasadniczy temat, który McGrath podejmuje, jest tematem trudnym, złożonym, ale jednocześnie niezmiernie interesującym. Nie można nie zgodzić się z Autorem rozprawy, że w dzisiejszym post-chrześcijańskim świecie, w którym znacząca część wysoko rozwiniętych

społeczeństw zachodnich, na co dzień hołdujących praktycznemu materializmowi (*consumer capitalism*), nie istnieje szereg struktur myślowych pochodzenia chrześcijańskiego. Tym bardziej należy docenić fakt, że doktorant podjął się ambitnego dzieła zrozumienia wpływu tych struktur na mentalność współczesnych ludzi i wykorzystał do tego celu elementy filozofii późnego Schellinga. Zbiorowa świadomość rozwiniętego gospodarczo świata XXI wieku, obecna przede wszystkim w środkach masowego przekazu, także w całej tej ideologicznej otoczce światowego biznesu (niezwykle rozbudowany świat reklam, kształtujący różnego rodzaju potrzeby konsumentów), rzeczywiście domaga się głębszej refleksji. McGrath słusznie przyjął założenie (i zgodnie z nim postępował), że to, co się dzieje dziś w sferze tej świadomości ma swoje antycypacje u niektórych znanych myślicieli XIX wieku, w tym właśnie późnego Schellinga. Przy tym Autor włożył wiele wysiłku (z pozytywnym wynikiem), by nie zawsze spójną i uporządkowaną myśl niemieckiego filozofa przedstawić w sposób strukturalnie przejrzysty i logiczny, nie upraszczając i nie banalizując wielowątkowej filozofii Schellinga. Rozprawa McGratha, po wprowadzeniu pewnych poprawek i uzupełnień, z całą pewnością zasługuje na publikację oraz na przekład i publikację również w języku polskim. Stanowi ona istotny przyczynek do badań i dyskusji nad myślą późnego Schellinga a jednocześnie, ze względu na oryginalność i śmiałość podjętego tematu, jest pracą inspirującą do dalszych dyskusji nad post-chrześcijańską świadomością współczesnego świata.

Mając to wszystko na uwadze, stwierdzam z satysfakcją, że rozprawa doktorska mgr Seana Josepha McGratha pt. *The Ecstasy of Reason: The Philosophical Theology of the Late Schelling. Ekstaza rozumu: Teologia filozoficzna późnego Schellinga* spełnia wymogi stawiane tego typu pracom naukowym i stanowi bardzo dobrą podstawę do dopuszczenia jej Autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Dr hab. prof. UP Antoni Szwed