

**Ekstaza Rozumu:
Teologia filozoficzna późnego Schellinga**

Sean J. McGrath

Streszczenie

Niniejsza praca przedstawia pogląd, iż późna filozofia objawienia Schellinga stanowi oryginalne i nadal w większości niedocenione stanowisko w kwestii relacji filozofii i religii, historii i objawienia, rozumu i wiary. Schelling formułuje mocne twierdzenie o nieredukowalnej prawdzie objawienia historycznego, jednocześnie zachowując wolność filozofii w odniesieniu do religii. Całkowite zawłaszczenie objawienia przez filozofię antycypuje jako koniec samej historii oraz ostateczną ekstazę rozumu, kiedy to rozum, poprzez opróżnienie siebie samego i poznanie eschatologicznej suwerenności Boga, przedstawi sobie Syna. Wreszcie, późny Schelling spośród wszystkich filozofów XIX w. wyraża najmocniejsze poparcie dla prawdy chrześcijaństwa, nawet jeżeli pozostaje ono skażona pewnym europejskim i kolonialnym triumfalizmem.

Filozofia objawienia Schellinga, skonstruowana jako alternatywa wobec Hegla, oznacza powrót do samego momentu powstania idealizmu niemieckiego i kontestuje swe fundamentalne założenie, iż mianowicie dla rozumu nie istnieją *rzeczywiste* ograniczenia. Według Fichtego, młodego Schellinga i Hegla, jakiegokolwiek ograniczenia napotyka rozum, np. w postaci materii, danych zmysłowych, mechanicznych konieczności przyrody, nieświadomości czy nawet transcendentnych realiów religii, są to one ograniczenia, które rozum sam sobie narzucił, po to by je przewyciężyć. Rozum w niemieckim idealizmie nie jest statyczną zdolnością poznania, ale dynamiczną siłą, która działa w świecie i realizuje się w działaniu. Pojęcie „ja” u Fichtego, które nie jest substancją, ale aktem samorealizacji, było kluczowe, a jednak to pojęcie samo w sobie było niczym więcej jak tylko precyzyjnym zdefiniowaniem struktury rozumu, którą Kant już pokazał w swoich trzech krytykach. Rozum jest autonomiczny i samowystarczalny: wytwarza dla siebie obiekty wiedzy, za pomocą których poznaje sam siebie jako rozum. Problem ten osiągnął punkt krytyczny w *Pantheismusstreit*, sporze o panteizm, w którym Moses Mendelssohn starał się bronić spinozizmu Gottholda Ephraima Lessinga przed licznymi krytykami. Ogólnie rzecz biorąc stawką było pytanie, czy utożsamienie Boga z przyrodą u Spinozy sprowadza się do ateizmu, oraz szerzej, czy dedukcyjna filozofia racjonalistyczna dawała się pogodzić ze

światopoglądem teistycznym i ukierunkowanym moralnie. W skrócie spór dotyczył wystarczalności rozumu do tego, by prawdziwie poznać to co boskie. Friedrich Heinrich Jacobi argumentował, iż Spinozy nie dało się pogodzić z religią biblijną: jakkolwiek próba racjonalnego wydedukowania prawdy byłaby kompletnie nietrafiona, ponieważ Bóg, prawda sama w sobie, całkowicie przewyższa rozum. Prawdziwego Boga można poznać wyłącznie poprzez objawienie (Jacobi, 1803). Jacobi połączył spinozizm z idealizmem transcendentalem Kanta i oświadczył, iż oni obaj tworzą jedynie pseudo-religijność, którą nazwał „nihilizmem”, ponieważ stanowi wyłącznie zaprzeczanie skończonego rozumu wszystkiemu innemu niż on sam, oraz ludzkie oddawanie czci własnemu obrazowi. Dla Jacobiego prawdziwa religia i moralność jest osadzona w bezpośredniej, nie-konceptualnej pewności objawienia, która jest aktem wiary.

Wszyscy trzech główni idealiści niemieccy (Fichte, Schelling, Hegel) odrzucali argumentację Jacobiego, choć z różnych przyczyn, i obstawali przy tym, że zasadnicze przekonania religii zachodniej można całkowicie pogodzić z rozumowaniem *a priori*. W obu kwestiach - ograniczeń rozumu oraz natury objawienia, późny Schellinga radykalnie zmienił swoje poglądy. Schelling w żaden sposób nie przywraca kantowskiej rzeczy samej w sobie ani nie staje się jakobiańskim fideistą, centralny leitmotif jego późnej myśli stanowi ukorzenie się rozumu przed tym co rzeczywiste z jednej strony i tym co boskie z drugiej. Idealizm zna tylko to, co Schelling nazywa „filozofią negatywną,” filozofię przyrodzoną rozumowi. Jednak jeżeli rozum ma wyjść poza idealizm i poznać historię rzeczywiście prawdziwą, będzie musiał zacząć od *a posteriori* czy tego co objawione. Taka filozofia stanowi „filozofię pozytywną”, a ponieważ wychodzi od tego co rzeczywiste, nie zaś wirtualne, ona sama liczy się jako prawdziwa wiedza. Z tego powodu późny Schelling stanowi początek końca idealizmu niemieckiego oraz pierwszy ruch w kierunku post-idealistycznego realizmu, który stanie się tematem filozofii Nietzschego, Kierkegaarda oraz francuskich, angielskich i niemieckich pozytywistów końca XIX i początku XX wieku (np. Comte, Cousin, Russell, Fechner, Wittgenstein).

Tylko zetknięcie z tym co rzeczywiste ujawni wirtualność ideału, argumentował późny Schelling. Upokorzenie rozumu wobec tego co rzeczywiste już się wydarzyło, argumentuje Schelling. To nie mniej jak tylko historia chrześcijańska, która jest dużo mocniej spleciona z zachodnią racjonalnością niż dostrzegła większość filozofów. Zatem w swoim akcie końcowym idealizm niemiecki zatacza pełen krąg i powraca do swojego początku, pojęcia rozumu zapośredniczonego przez siebie samego (ang. self-mediated reason), tylko po to, by z naciskiem mu zaprzeczyć. U późnego Schellinga rozum nie zapośrednicza sam siebie, rozum

zostaje raczej zapośredniczony przez historię, tj. przez objawienie, które nigdy nie daje się zredukować do rozumu. Termin „filozofia objawienia” odnosi się do otwartego ale systematycznego zawłaszczania tego co religijne, prawd, które ani nie są wyprowadzane z samego rozumu, ani empiryczne w sensie sensybilistycznym, ale które są mówiąc ściśle produktem historii. Objawienie dotyczy rzeczy najwyższych—pochodzenia bytu, natury Boga, losu rasy ludzkiej. Obejmuje powszechną historię religijną ludzi i dochodzi do kulminacji w zdarzeniach opowiedzianych w Nowym Testamencie. Filozofia objawienia nie pozostawia objawienia takim jakim je znajduje w piśmie i tradycji, a raczej przekształca to co objawione w historii i przyjęte na podstawie autorytetu tych, którym zostało objawione, we właściwą wiedzę filozoficzną. W filozofii objawienia, filozofia nie oddaje swojej wolności ani nie kapitułuje przed wiarą czy mistycyzmem, a raczej realizuje wyższą modalność rozumu. Ten wyższy tryb racjonalności Schelling nazywa „ekstazą rozumu”, racjonalnym aktem, w którym rozum wychodzi sam z siebie i otrzymuje ostateczną prawdę, której nie wytworzył ani też nie mógłby wytworzyć. Rozum religijny filozoficznie nie pozostaje jednak ekstacyjny, poza sobą, ale wraca do siebie, bowiem filozofia musi wykazać wyjaśniającą moc historycznego objawienia. Praca nad filozofizacją objawienia stanowi nic innego jak tylko postępujące wykazywanie istnienia tego, co jako jedyne jest godne nazwania Bogiem (tj. Bóg, który jest osobowy, ale nieskończony lub nieskończenie osobowy i dlatego może zaspokoić najgłębsze pragnienie osoby ludzkiej). To wykazywanie jest w nieunikniony sposób omylne, niekompletne i potencjalne, i zostanie ukończone dopiero wtedy, gdy historia dojdzie do końca.

Schelling nazywa to „filozofią pozytywną”, ponieważ zaczyna się ona od faktów historycznych i na nich się kończy. Jest to metoda *a posteriori*, ale nie-redukcyjna. Opisuje ją jako pewien rodzaj metafizycznego empiryzmu, „the empiricism of what is *a priori* insofar as it proves that the *prius per posterius* exists as God” [empiryzm tego, co jest aprioryczne o tyle, o ile udowadnia, iż *prius per posterius* istnieje jako Bóg - przekład własny](Schelling, 1854c: 130/181). Należy ją odróżniać od „filozofii negatywnej”, filozofii, która może się szczycić dedukcyjną siłą, o ile pozostaje w granicach samego rozumu. Filozofia negatywna jest zdaniem Schellinga charakterystyczna dla większości historii filozofii. Jej nieustająca siła polega na tym, że bezpiecznie trzyma się prawd apriorycznych, prawd rozumu, którym rozum mógłby zaprzeczyć tylko poprzez performatywne zaprzeczenie sobie. Prawdy te są negatywne w tym sensie, że nie mówią nic o tym co pozytywne, o tym co istnieje poza rozumem (rzeczywiście istniejące rzeczy, fakty historyczne i swobodnie działające osoby)—jest to coś o czym filozofia negatywna ciągle zapomina. Filozofia negatywna zajmuje się relacjami

konceptualnymi w oderwaniu od istnienia, możliwościami a nie konkretnymi bytami. Relacje konceptualne w sposób negatywny określają, czym *może być* byt, jak można o nim myśleć, ale nie może nam powiedzieć, czy byt istnieje, czy nie. Jak określił to Spinoza w zdaniu rozslawionym przez Hegla *determinatio negatio est* (Wolf, 1966, lit. L).

To co ekscytujące w późnym Schellingu, to odkrycie zasadniczego ubóstwa rozumu, powoli realizowane w ciągu jego długiej kariery. To ubóstwo nie jest tylko uzasadnieniem sceptycyzmu czy ponownym odkryciem fenomenalnych ograniczeń rozumu. Bowiem rozum *posiada* swój świat, który może rozdymać i rozdyma do rozmiarów fałszywego absolutu. Taki konstrukt rozumu to mitologia, zaś filozofia Hegla w epoce Schellinga wcale nie była lepsza: przemieszanie negatywnego z pozytywnym i nierozpoznanie tego co pozytywnie rzeczywiste jako takie. Ubóstwo rozumu nie polega tylko na jego niezdolności, by myśleć prawdziwie boskiego Boga, ale na nieustannej skłonności, by zastępować go wytworzoną przez siebie fikcją. Wbrew swemu najwcześniejszemu założeniu, późny Schelling odkrywa, że rozum nie może myśleć absolutu, a zatem nie może się wypełnić. Ten wgląd nie prowadzi do wydedukowania konieczności objawienia, ponieważ to pozostawiłoby filozofię w negatywnym momencie dialogowania z koncepcjami, które sama z siebie wytwarza. To raczej bezsilność idealizmu prowadzi do uznania przez filozofię jej zależności od tego co na zewnątrz oraz potrzeby filozofii pozytywnej, która za punkt wyjścia przyjmuje nie koncepcje, ale istnienie i ponad wszystkim prawdę zapośredniczoną przez pewne nadzwyczajne fakty historyczne.

Nie ma wątpliwości, że Schelling uważa chrześcijaństwo za kulminację ludzkiej historii i klucz do zrozumienia tej historia, zatem w tym względzie za tryumfujące nad innymi religiami. Jednak jego triumf nie jest triumfem Kościoła, bowiem Kościół przeminie, argumentuje Schelling. Nie jest to również triumf pewnej *koncepcji* Boga nad innymi koncepcjami Boga, bowiem Chrystus objawiony w Nowym Testamencie i zrozumiany w wyznaniach nicejskim i chalcedońskim jest objawieniem prawdy wszystkich autentycznych doświadczeń Boga, nawet jeżeli stanowi również wyjątkowe i niepowtarzalne zjednoczenie ludzkiej i boskiej natury.

Natomiast wielkie obwieszczenie Schellinga, iż nadchodzi Trzeciej Ery Objawienia, należy po prostu do innej epoki, epoki, w której niemiecki filozof mógł jeszcze przyjmować panoptyczną perspektywę na świat i encyklopedyczną wiedzę o jego historii. To założenie bazowało po części na brawurze zachodniego racjonalizmu, ponieważ po raz pierwszy zyskało znaczenie historyczne w XVII w. i musiało dopiero ponieść sromotną klęskę w holocaustach XX w., a po części na ignorancji, która podtrzymywała kolonializm. Schelling



bada wrak historii i, w niemniejszym stopniu niż Hegel, zakłada iż oto osiągnął punkt obserwacyjny, z którego można ją zrozumieć: katedrę Uniwersytetu Berlińskiego. Bez wątplenia jest to totalizująca meta-narracja w swojej najbardziej karygodnej postaci. W całej pracy podkreślamy, jak Schelling odróżnia się od swoich kolegów, szczególnie od Fichtego i Hegla, w pewnym stopniu również od Schopenhauera i Marxa (którego własna meta-narracja powstawała równolegle do wykładów berlińskich), poprzez podkreślanie, wbrew założeniom tych myślicieli, *ubóstwa* rozumu. Ponowne stwierdzenie ludzkiej skończoności przez Schellinga stanowi zarówno powrót do Kanta oraz postęp w stosunku do klasycznej i idealistycznej filozofii niemieckiej. Żaden myśliciel przed Schellingiem nie uzasadnił w takim stopniu i z taką siłą argumentu jak on decentracji rozumu. Oczywiście Kierkegaard przewyższy Schellinga na tym froncie, jednak uczyni to nie tyle siłą argumentu, co siłą retoryki. Schelling jednocześnie upokarza rozum przed tym co rzeczywiste i upiera się przy godności i mocy rozumu. Rozum nie jest boski i właśnie dlatego, że nie jest, *może zostać* przebóstwiony. Może zostać wyniesiony do boskiego rozumienia. Wskakiwanie przed szereg losu, uzurpowanie sobie absolutnej wiedzy, którą posiada tylko Bóg—to było wielkie szaleństwo Hegla. Schelling wierzy, że uniknął tego błędu, ale nie poprzez zaprzeczanie możliwości wiedzy absolutnej, ale poprzez odsuwanie jej w przyszłość i przyjmowanie pozycji podporządkowanej wobec niej, w efekcie odgrywając Jana Chrzciciela wobec nadchodzącej ery mesjańskiej. Niemniej, nawet w tej autodegradacji dostrzegamy jak umacnia się arogancja filozofii niemieckiej, bowiem Schelling zdecydowanie zbyt szybko i łatwo przyjmuje głos proroka. Jeżeli filozofia nie jest w stanie wiedzieć, to być może jest w stanie antycypować i zwiastować nadejście tego kto będzie wiedział, człowieka przyszłości, myśliciela, którego rozum jest jednością z Bogiem, bowiem jego czy jej wola jest wręcz jednością z wszystkimi innymi wolami, którego myśl i działanie służy doskonałej wspólnocie.

Nie możemy dłużej przyjmować takiego głosu i wiele z późnego Schellinga musimy odrzucić jako relikty europejskiej pychy. Trwała wartość filozofii objawienia Schellinga nie leży w mistycznych konstrukcjach eurocentrycznej teorii mitologii świata czy w zawilej choć pomysłowej ponownej refleksji nad centralnymi dogmatami chrześcijańskimi, ale w nieustannej argumentacji przeciwko powierzchownemu ateizmowi i zrezygnowanemu nihilizmowi, które przepełniają dzisiejsze czasy, a za Bogiem prawdy i prawdziwym Bogiem, Bogiem wolności, który zawiera w sobie wszystko za wyjątkiem przemocy wobec różnorodności, którą umożliwia.

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

Sean J. McGrath

Summary

The claim of this thesis is that Schelling's late philosophy of revelation constitutes an original and still largely unappreciated position on the relationship of philosophy to religion, history to revelation, reason to faith. Schelling makes a strong claim for the irreducible truth of historical revelation while maintaining the freedom of philosophy with respect to religion. The full appropriation of revelation by philosophy is anticipated as the end of history itself and the final ecstasy of reason, when reason images the Son, by emptying itself and recognizing the eschatological sovereignty of God. In the end, Schelling's late philosophy represents the strongest endorsement of the truth of Christianity by any 19th century philosopher, even it remains infected by a certain European and colonial triumphalism.

Schelling's philosophy of revelation, constructed as an alternative to Hegel, marks a return to the very inception of German Idealism and contests its founding assumption, that reason has no *real* limits. According to Fichte, the young Schelling, and Hegel, any limits reason encounters, for example, in matter, in sense data, in the mechanical necessities of nature, in the unconscious, or even in the transcendent realities of religion, are limits that reason has set for itself for the sake of overcoming them. Reason in German Idealism is not a static faculty of cognition but a dynamic power, which acts in the world and realizes itself in action. Fichte's notion of the self as not a substance but an act of self-realization was the clue, but this notion was itself nothing more than a precise definition of the structure of reason which Kant had already unveiled in his three critiques. Reason is autonomous and self-sufficient: it produces for itself the objects of knowledge by which it comes to know itself as reason. The issue came to a head in the *Pantheismusstreit*, the pantheism controversy, in which Moses Mendelssohn sought to defend the Spinozism of Gotthold Ephraim Lessing against its many detractors. On the surface what was at stake here was the question of whether Spinoza's identification of God and nature amounted to atheism, and more broadly, whether a deductive rationalist philosophy was compatible with a theistic and morally oriented world-view. In essence, the argument concerned the sufficiency of reason for genuine knowledge of the divine. Friedrich Heinrich Jacobi argued that Spinoza was not compatible with Biblical

Amel

religion: any attempt to rationally deduce truth was fatally flawed since God, the truth itself, entirely transcended reason. The real God could only be known by means of revelation (Jacobi, 1803). Jacobi allied Spinozism with Kant's transcendental idealism and declared that both produce only a pseudo-religiosity, which he called "nihilism," because it amounts to finite reason's denial of anything other than itself, and humanity's worship of its own image. For Jacobi genuine religion and morality is grounded in an immediate non-conceptual certainty in revelation which is an act of faith.

All three of the major German idealists (Fichte, Schelling, Hegel) rejected Jacobi's argument, albeit for different reasons, and insisted that the basic beliefs of Western religion were fully compatible with *a priori* reasoning. On both the question of the limits of reason and the nature of revelation, the late Schelling changed his views radically. Schelling in no way re-instates Kant's thing-in-itself, nor does he become a Jacobian fideist, the humiliation of reason before the real, on the one hand, and the divine, on the other, is a central leitmotif of his later thought. Idealism knows only what Schelling calls "negative philosophy," the philosophy innate to reason. But if reason is to move beyond idealism and know history, the really real, it will need to begin in the aposteriori or the revealed. Such a philosophy is "positive philosophy," and because it begins with the real rather than the virtual, it alone counts for genuine knowledge. For this reason the late Schelling represents the beginning of the end of German Idealism and the first movement towards the post-idealist realism, which will become the theme of the philosophies of Nietzsche, Kierkegaard, and the late nineteenth / early twentieth-century positivists of France, England and Germany (eg., Comte, Cousin, Russell, Fechner, Wittgenstein).

Only an encounter with the real will reveal the virtuality of the ideal, the late Schelling argued. This humiliation of reason before the real, Schelling argues, has already occurred. It is nothing less than the history of Christianity, which is far more deeply entwined with Western rationality than most philosophers have recognized. Thus in this final act, German idealism comes full circle and returns to the point of its inception, the notion of self-mediated reason, only to emphatically deny it. Reason does not mediate itself in the late Schelling, rather reason is mediated by history—that is, by revelation—which is never reducible to reason. The term "philosophy of revelation" refers to an open-ended yet systematic appropriation of religious, truths which are neither derived from reason alone, nor empirical in any sensiblist sense, but which are strictly speaking the product of history. Revelation concerns the highest things—the origin of being, the nature of God, and the destiny of the human race. It spans universal human religious history and culminates in the events recounted in the New

Am'son

Testament. The philosophy of revelation does not leave revelation as it finds it in scripture and tradition; rather, it transforms what is revealed in history and accepted on the authority of those to whom it has been revealed into properly philosophical knowledge. In the philosophy of revelation, philosophy does not surrender its freedom nor capitulate before faith or mysticism but rather realizes a higher modality of reason. This higher mode of rationality is what Schelling calls “the ecstasy of reason,” a rational act whereby reason steps outside of itself and receives an ultimate truth which it did not produce nor could produce for itself. A philosophically religious reason does not remain ecstatic, however, outside itself, but returns to itself, for the explanatory power of the historical revelation is for philosophy to demonstrate. The work of philosophizing the revelation is nothing short of a progressive demonstration of the existence of that which alone is worthy of being called God (that is, a God who is personal yet infinite, or infinitely personal, and who can therefore satisfy the deepest desire of the human person). The demonstration is inevitably fallible, incomplete, and prospective, and will only be finished when history itself comes to an end.

Schelling calls this “positive philosophy” for it begins and ends with historical facts. Its method is *a posteriori* but non-reductive. He describes it as a kind of metaphysical empiricism, “the empiricism of what is *a priori* insofar as it proves that the *prius per posterius* exists as God” (Schelling, 1854c: 130/181). It is to be distinguished from “negative philosophy,” a philosophy which can boast deductive power insofar as it remains within reason alone. Negative philosophy characterizes most of the history of philosophy in Schelling’s view. The persistent power of it resides in its secure possession of certain *a priori* truths, the truths of reason, which reason could only deny by performatively contradicting itself. These truths are negative in the sense that they say nothing about the positive, about that which exists outside of reason (really existing things, historical facts, and freely acting persons)—something which negative philosophy is continually forgetting. Negative philosophy concerns conceptual relations in abstraction from existence, possibilities not concrete beings. Conceptual relations negatively determine what a being *might be*, how it can be conceived, but it cannot tell us whether or not it exists. As Spinoza put it, in a phrase made famous by Hegel, *determinatio negatio est* (Wolf, 1966, letter L).

What is so exciting in the late Schelling is his discovery, slowly realized over a long career, of the essential poverty of reason. This poverty is not simply a justification of skepticism or a re-discovery of the phenomenal limits of reason. For reason *does* possess a world of its own which it can and has in the past inflated into a false absolute. This construct of reason is mythology and in Schelling’s own age Hegelian philosophy is no better: a

confusion of the negative with the positive and a failure to recognize the positively real as such. The poverty of reason consists not only in its inability to think the truly divine God but in its perennial susceptibility to substitute its own self-generated fiction for it. Contrary to his earliest assumption, the late Schelling discovers that reason cannot think the absolute and so cannot fulfill itself. This insight does not lead to a deduction of the necessity of revelation, for that would leave philosophy in its negative moment dialoguing with the concepts that it produces out of itself. Rather, the impotence of idealism leads to philosophy's recognition of its dependence on an outside and the need for positive philosophy, which takes its point of departure, not from concepts, but from existence, and above all, from the truth mediated by certain extraordinary historical facts.

It is no doubt true that Schelling regards Christianity as the culmination of human history and the key to understanding that history, and in this regard as triumphant over all other religions. But this triumph is not the triumph of the Church, for the Church, Schelling argues, will pass away. Nor is it the triumph of a certain *conception* of God over other conceptions of God, for the Christ revealed in the New Testament and understood in the Nicene and Chalcedonian formulae, is the revelation of the truth of all genuine experiences of God, even as he is also the singular and unique union of the human and the divine natures.

Schelling's grandiose proclamation of the advent of the Third Age of Revelation belongs plainly to another time, a time when a German philosopher could still presume a panoptical perspective on the world and an encyclopedic knowledge of its history. The presumption was based in part on the bravado of Western rationalism, as it first came into historical prominence in the Eighteenth Century, and had yet to suffer its total defeat in the holocausts of the Twentieth Century, and in part on the ignorance which sustained colonialism. Schelling surveys the wreck of history and, no less than Hegel, presumes to have achieved the vantage point from which to understand it: the lectern of the University of Berlin. No doubt, this is totalizing meta-narrative at its most culpable. We have emphasised throughout this thesis how Schelling distinguishes himself from his colleagues, notably from Fichte and Hegel, to a certain degree also from Schopenhauer and Marx (whose own meta-narrative was being concocted simultaneous to the Berlin Lectures), by stressing, against the presupposition of these thinkers, the *poverty* of reason. Schelling's re-assertion of human finitude is both a return to Kant and an advance on classical and idealist German philosophy, for no thinker before Schelling had justified the de-centering of reason to such a degree as this, and with such force of argument. Kierkegaard, of course, will outdo Schelling on this front, but not so much by force of argument as by force of rhetoric. Schelling simultaneously

humiliates reason before the real and insists upon its dignity and power. Reason is not divine and precisely because it is not, it *can be* divinised. It can be elevated to a divine understanding. To jump the gun on destiny, to arrogate to oneself the absolute knowledge which only God possesses—this was Hegel's great folly. Schelling believes he has avoided the mistake, not by denying the possibility of absolute knowledge, but by deferring it to the future, and assuming a subordinate position with respect to it, in effect playing John the Baptist to the Messianic age to come. Nevertheless, even in this self-demotion, we see the arrogance of German philosophy reassert itself, as Schelling assumes all too quickly and easily the voice of a prophet. If philosophy cannot know, perhaps it can anticipate and proclaim the coming of one who will, the human being of the future, the thinker whose reason is one with God, even as his or her will is at-one with all other wills, and whose thought and action serve perfect community.

We can no longer assume such a voice, and must leave much of the late Schelling behind us as a relic of European hubris. The lasting value of Schelling's philosophy of revelation lies not in the arcane constructions of a euro-centric theory of world mythology or in the convoluted if inventive rethinking of the central Christian dogmas; it lies, rather, in its sustained argument against the casual atheism and resigned nihilism which pervade the contemporary age, for a God of truth and a true God, a God of freedom who contains all within himself but without violence to the diversity he makes possible.

