

Konrad Wyszkowski: Jak powstał świat?

Nic jest ziejącą otchłanią, pustą bezpodstawnością, która wymaga dopełnienia. To wymaganie, przybierające postaci pożądania, pragnienia, woli, nie jest nicością, jest jedynie niczym. Bóg stworzył nic, bo nicości nigdy nie było i być nie może. „Bóg stworzył świat z niczego”, czyli umieścił poza sobą to, co w nim było nikczemnością i znikomością, „odwracając” w ten sposób „platonizm” i czyniąc to nic fundamentem niezależnej od niego rzeczywistości, stworzenia, świata – pisze Konrad Wyszkowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Böhme. Bezdeń, Absolut i dialektyka”.

Dogmat o stworzeniu – między zdeterminowaniem Boga a niezrozumiałością świata

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Stworzył je z niczego. To stworzenie (które niektórzy odróżniają od zwykłego utworzenia czy tworzenia) zwie się *creatio ex nihilo*, co można tłumaczyć nie tylko „z niczego”, lecz także „z nicości”. Dogmat religii abrahamicznych przedstawia nam więc do wierzenia twierdzenie, iż Bóg poprzedza – w jakimś sensie tego słowa – „niebo i ziemię”, wszechświat i że ten wszechświat z niczego powołał do istnienia. Po takim postawieniu sprawy, naturalnie rodzi się pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat. Odpowiedź, której można szukać najpóźniej w *Timajosie* Platona, brzmi, że dlatego, że jest *dobry*. Istota, która jest dobra, chce czynić dobro, a istnienie jest lepsze od nieistnienia, więc powołuje do

istnienia coś nowego. Ujmując to w poetyce neoplatońskiej, istota dobra chce swojego dobra udzielać, „z jej kielicha pieni się jej nieskończoność” [1]. W tym miejscu jednak pada naczelne pytanie – pytanie, na które, być może, nie można w ogóle udzielić odpowiedzi. Czy Bóg, dobra istota *musi* stwarzać świat, czy tylko *może*? Innymi słowy: czy stworzenie świata było *wyborem*, czy *koniecznością*?

Obie odpowiedzi zdają się niesatysfakcjonujące. Jeśli Bóg musiał stworzyć świat, oznaczałoby to, że był zdeterminowany, a zatem, że nie był wolny. Twierdzenie, że Bóg nie jest wolny, jest już osobliwe. Rzecz jasna, można tę osobliwość ominąć odchodząc od intuicyjnej definicji wolności i przyjmując, że wolny jest ten, kto zawsze czyni to, co dobre (względnie to, co uważa za dobre). Nawet w takim wypadku, choć nie odbiera się Bogu przymiotu wolności, to jednak twierdzi się, że istnieje jakaś potęga od Boga potężniejsza, a mianowicie jakaś poprzedzająca Go (znów, w bliżej nieokreślonym tego słowa znaczeniu) etyka, reguła dobra bądź po prostu samo Dobro, które zachowania Boga warunkuje. Znowu przypomina nam to schematy platońskie, ale raczej nie chrześcijańskie (i w ogóle abrahamiczne). Przynajmniej jeśli przez chrześcijaństwo rozumiemy religię nauczającą, że Bóg jest wszechmocny, że nie ma żadnej siły, która potrafiłaby jego siłę przesilić. W tym ujęciu, dobro byłoby raczej czymś przez Boga ustanowionym, wzorcem sprawionym według Bożego uznania.

Tym samym dochodzimy jednak do drugiej niesatysfakcjonującej odpowiedzi, a mianowicie, że stworzenie świata było jedynie arbitralną decyzją, nieuwarunkowaną jakimikolwiek kryteriami czy przymiotami Boga. Oznaczałoby to nie tylko, że Bóg mógłby w ogóle nie stwarzać świata lub mógłby go stworzyć inaczej, w inny sposób, lecz także, że nie jesteśmy w stanie już teraz, w stworzonym świecie, dowiedzieć się,

dłaczego Bóg zdecydował się nasz świat, a w tym też każdego z nas stworzyć. Zdaje się więc, że jeśli nie uznamy Stwórcy za zdeterminowanego przez jakąś nadrzędną instancję, na przykład Dobro samo w sobie, będziemy musieli uznać Jego decyzje za zupełnie dowolne i bezpodstawne.

Böhme – Bóg powstał z niczego i jest powstawaniem z niczego

Odłóżmy na chwilę na bok pytanie, jak dokładnie należy rozumieć (i czy w ogóle należy rozumieć) *creatio ex nihilo*. Trzeba bowiem powiedzieć, że nawet punkt wyjścia naszego dogmatu, pierwszego zdania Pisma Świętego, „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” stawia nas przed intelektualnym kłopotem. Zdanie „na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” implikuje, że „na początku”, czymkolwiek on dokładnie był, „Bóg” już „był”. „Na początku był Bóg”. Jak jednak powstał sam Bóg? A jeśli nigdy nie powstał, to dlaczego zawsze był, zawsze istniał? Co powoduje, że Bóg istnieje?

Dowody na istnienie Boga wychodzą zwykle od namacalnego, a przynajmniej notoryjnego faktu, że coś istnieje. Istniejemy my, istnieje nasze otoczenie. Jednak dlaczego w ogóle cokolwiek musiało powstać? A jeśli wszystko mogłoby nie istnieć, jeśli mogłoby nie być niczego, to czemu istnieje sam Bóg? Choć Jakob Böhme może się wydawać pisarzem mętnym, a przez to irracjonalnym, należy stwierdzić, że podał on w swoich *Sześciu punktach teozoficznych* [2] prawdopodobnie najbardziej dociekliwą i racjonalną (co nie znaczy, że słuszną) odpowiedź na to pytanie.

Jeśli ze słów Böhme[3] chcemy wywieść jakiś wywód, to możemy ten wywód przedstawić jako dowód apagogiczny, to znaczy nie-wprost. Załóżmy, że niczego nie ma, że jest tylko nic. Nic jest niebytem, brakiem bytu, pustką po bycie. Nic jest więc określone negatywnie – jako zaprzeczenie i pozbawienie bytu. Nic pożąda więc wypełnienia, pragnie zapełnienia czymś. Ponieważ niczego w nim nie ma prócz tego pożądania i pragnienia, jest właśnie samym pożądaniem i pragnieniem. Jest wolą. Wolą bytu. Wolą powstania czegoś z niczego. Wola ta nie znajdzie zaspokojenia póki nie powstanie coś. I to coś takiego, co ją zaspokoi całkowicie. Nie znaczy to, że na zawsze ugasi jej pożądanie i pragnienie, lecz, że będzie na tyle potężne, że stworzy coś (a mianowicie samo siebie) z niczego. Że będzie wszechpotężne, wszechmocne. To samostwórcze, wszechmocne coś – to właśnie, używając języka religijnego, ale także filozoficznego, Bóg.

Boga bez zakładania uprzedniego istnienia, a więc, w tym sensie, z niczego, jest w stanie także dowieść dowód ontologiczny. On jednak zakłada pojęcie Boga, a więc coś zakłada, choćby czysto intelektualnego w swym bycie. Dowód, który można wygrzebać z pozornie niezbornych uwag Böhme, jest jednak bezzakończony. Nie opiera się na niczym. Nie ma racji innej niż bezracja. Nie ma gruntu innego niż bezgrunt. Tym ostatnim słowem, „bezgrunt”, Światosław Florian Nowicki przekłada Böhmeowski termin „Ungrund” [4]. Niemieckie słowo „Grund” może jednak, zwłaszcza w kontekście filozoficznym, oznaczać również grunt, jak i rację. Nic Böhme, „Ungrund”, „bez-Grund” będzie więc w równym stopniu *bezgruntem*, jak i *bezracją*. Ale będzie jeszcze czymś więcej, bo „Grund” to także „podstawa”. „Ungrund” będzie więc także *bezpodstawą*, a więc, by użyć przyjętego już słowa, *bezpodstawnością*. Pierwotnym logicznie stanem rzeczywistości jest bezpodstawność, bezgrunt, bezracja. Bycie bez czegoś, bycie określonej brakiem czegoś,

wymaga wypełnienia czymś. Bóg musi istnieć, mimo tego, że pierwotne logicznie jest nic. Bezpodstawność wymaga podstawy i wywołuje podstawę – z niczego, czyli z samej siebie.

Co więcej, dowód ontologiczny nie tłumaczy, dlaczego, wracając do pytania wyjściowego, Bóg stworzył wszechświat z niczego. Pozostawia nas przed wyjściowym dylematem: zdeterminowany Bóg albo niezrozumiałe stworzenie. Wywód Böhmeego jednak można raz jeszcze powtórzyć i znów wszystko on nam dobrze wyjaśni. Wiemy, że Bóg istnieć musi. Wywołuje go do istnienia pierwotne nic. Ale sam Bóg też ma obok siebie pewne nic. Jeśli jest tylko Bóg, to oprócz Boga nie ma niczego. Bóg nie ma niczego, a zatem, po prostu, nie ma niczego. By Bóg coś miał, z niczego musi znów wyłonić się coś. I to wyłonienie zachodzi tak, jak od zawsze dochodzi do istnienia Boga. Brak rodzi potrzebę. Potrzeba rodzi siłę. Siła rodzi zaspokojenie. Zaspokojeniem jest istnienie. Tym razem istnienie stworzenia.

Schelling – dwie genezy: wieczna przeszłość Boga i wieczna przeszłość samostwórczej Materii

Schelling miał powód do skorzystania z koncepcji „figur” [5] Böhmeego. Chciał bowiem wszystko umysłowo pojąć. A wywody Böhmeego mu na to, jak sobie pokazaliśmy, pozwalały. „I powiadamy im, żeby nie uważali, iż nie można poznać i znać takich tajemnic” [6]. Jednak u Schellinga pojawiają się dwie istotne nowości, które czynią jego adaptację koncepcji Böhmeego twórczą.

Po pierwsze, bierze on jeszcze bardziej dosłownie zagadnienie powstania Boga z niczego. Bóg istnieje od zawsze. Zarazem jednak nic Boga poprzedza. Jak coś, a nawet nic, może cokolwiek, w szczególności Boga, poprzedzać? Schelling odpowiada w sposób pozornie mechaniczny, ale zarazem przełomowy. Nic poprzedza Boga *od zawsze*. Nic stanowi *wieczną przeszłość Boga* [7]. Eon, czyli ogromny, być może największy, okres czasu. Schelling dzieli czas na trzy wielkie eony, „*Weltalter*”, „wieki świata”, czyli – jak proponuje Wawrzyniec Rymkiewicz – „*światowieki*” [8]. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. „Przeszłość jest wiadoma, teraźniejszość – poznana, a przyszłość jest przeczuta” [9]. Schelling wychodzi od kategorii ruchomych, bo czas jest czymś, co biegnie, chwila teraźniejsza staje się przeszłością, a chwila przyszła teraźniejszością. Jednak gdy zaczyna charakteryzować te podstawowe kategorie czasowe jako światowieki, kiedy zaczyna nimi określać konieczne momenty powstawania świata, unieruchamia je. Przeszłość w zwykłym tego słowa znaczeniu, narastająca nad dnem klepsydry góra piasku, składająca się też z tych chwil, w których my sami niegdyś żyliśmy, staje się przeszłością wieczną, czymś, co zawsze musiało występować jako przeszłość. Podobnie, można sądzić (bo Schelling skupia się niemal wyłącznie na przeszłości) jest z przyszłością: „jak kres przyszłego czasu, tak i początek czasu przeszłego Bóg skrywa osobnie w Nocy ciemnej” [10]. Jeśli jednak nie tylko przeszłość jest wieczna, lecz także przyszłość, jeśli obie są od teraźniejszości oddzielone jakąś ontologiczną barierą, która powoduje, że mimo faktu, że w jakiejś przeszłości żyliśmy i że w każdej chwili ziszcza się krok po kroku jakaś przyszłość, to nigdy nie żyliśmy w tej jednej, określonej wiecznej przeszłości i nigdy żyć nie będziemy w tej jednej, określonej wiecznej przyszłości. A zatem, przeszłość i przyszłość pojmowane zwyczajnie, jako narastająca góra chwil przeszłych i odwrócony stożek ubywających chwil przyszłych, są

częścią eonu terażniejszości, tego światowieku, który się poznaje, ale ani nie jest nam wiadomy, ani nie jest przez nas przeczuwany. Tak przynajmniej można sobie spekulować, bo projekt światowieków pozostaje niedokończony, względnie, jak pisze Rymkiewicz, skończył się katastrofą.

Nie tylko Bóg ma w *Światowiekach* wieczną przeszłość, lecz także wszechświat, świat stworzony. Podobnie, jak Bóg, na wzór Bożej autokreacji, z niczego powstaje samo stworzenie. To nic nie jest jednak całkowicie niczym. Jest czymś czynnym. Już wyżej, rekonstruując wywód Böhme'go, zauważyliśmy, że jego nic czegoś pożąda, czegoś pragnie, że jest wolą i że wobec tego ma lub przynajmniej generuje, wytwarza coś z siebie (czyli niczego). Podobnym niczym jest dla Schellinga *materia*[11]. Bez formy, jak wiadomo ze zwykłego w filozofii użycia tych słów, jest niczym. Ale jednak sama forma nie wystarczy. Wszechświat wymaga pewnego dopełnienia. Dopełnienia, które jest jednak dla umysłu nieczytelne, ciemne, *bezforemne, bezkształtne*.

Materia jest w podobnej relacji do uformowanego, kształtnego świata, co nic do stworzenia, a także do samego Boga[12]. O ile w zwykłych ujęciach istnienia Boga, stworzenia świata i procesu formowania materii Bóg, akt kreacji i formy stanowią zasadę pierwotną, pryncypium, a może nawet pierwsze pryncypium, o tyle w *Światowiekach z 1815 roku* tą zasadą pierwotną są nic i materia. Dlatego Rymkiewicz słusznie określa Schellingowskie ujęcie relacji formy i materii „próbą *odwrócenia platonizmu*”[13]. To materia u Schellinga określa formę; a przynajmniej ją poprzedza. Przy tłumaczeniu (to jest zarówno przy jej przekładaniu, jak i jej wykładaniu) filozofii niemieckiej termin *bestimmen* oddaje się przez polskie „określać”. Słowo „określać” jest istotnie uboższe od

bestimmen, gdyż brakuje mu znaczenia słowa „przeznaczać”. To ostatnie znowuż jest zbyt ubogie, bo nie zawiera w sobie znaczenia tego pierwszego. Ale w tym kontekście słowo „określać” jest lepsze od *bestimmen*. Bo materia właśnie określa formę, choć to forma stanowi przeznaczenie materii. Forma wyznacza materii jakiegokolwiek tory jej rozwoju; materia sama w sobie jest tylko mocą generatywną, mocą rodzenia, ale pozbawioną wzroku, ślepą. Ślepą w tym samym sensie, w jakim, wedle sławnego *dictum* Kanta, „ślepe” są „dane naoczne”, to jest percepcje zmysłowe, „bez pojęć”[14].

Ale Schelling odwraca platonizm nie tylko w tym sensie, że to materia określa formę, uznając, że w wiecznej przeszłości nie było kiedyś formy, była tylko materia i forma się z tej materii dopiero wyłoniła. Materia określa magiczny krąg, w którym forma jest zamknięta i poniekąd stłamszona.

Trop odwróconego platonizmu jest jeszcze o tyle frapujący, że chcąc stworzyć jakąś klasyfikację pojęć nicości, znaczeń, jakie w języku filozoficznym mogą się ze słowem „nicość” wiązać, nic Böhmeo i Schellinga można zaklasyfikować jako nicość jedynie *relatywną*[15]. Nicość bowiem rozumiana ściśle, jako całkowite zaprzeczenie bytu, istnienia, egzystencji i jakiegokolwiek innej pozytywnej kategorii ontologicznej, nie istnieje, nie jest w stanie niczego z siebie wytworzyć, ani stworzyć, nie ma pragnienia, ani pożądania, nie ma wreszcie woli. Nic Böhmeo i Schellinga jednak jakoś bytuje, istnieje, egzystuje, czai się u progu stworzenia, a może też czyha na jego byt. Z perspektywy platońskiej bądź neoplatońskiej, w której to byt poprzedza niebyt, forma poprzedza materię, a wieczna terażniejszość poprzedza wieczną przeszłość, to czające i czyhające nic będzie się jawić jako *nikczemność* i *znikomość*[16]. Mały, karłowaty cień kryjący się po kątach. Jeśli jednak

platonizm czy neoplatonizm odwrócimy, jak Schelling i – można dopowiedzieć – Böhme, ta nikczemność i znikomość objawi się wraz ze swoją potęgą, niczym żywioł, siła przyrody, bądź sama nawet przyroda w swej pierwotności, pierwotnej dzikości. Jądro ciemności tkwi, jak wiadomo, w środku dżungli, tropikalnej puszczy – na końcu rzeki Kongo lub Mekongu.

I właśnie do pewnej ówczynie konkretnej siły przyrody przyrównuje nic Schelling. A mianowicie do *siły odpychania* względnie *repulsji*[17]. Rymkiewicz wskazuje, że pisząc o sile odpychania Schelling nawiązuje do Kanta i jego dzieła dotyczącego metafizyki przyrody[18]. Wyróżnione są tam dwie podstawowe siły przyrody: odpychania i przyciągania[19]. Kant stawia nieoczywistą tezę: to siła odpychania jest pierwotna, to ona konstytuuje świat fizyczny[20]. Z pozoru wydaje się, że jeśli któraś z nich miałaby być pierwotna, to ta przyciągająca, scalająca rzeczywistość, aby stała się spójną całością. Kant jednak dowodzi, że gdyby to siła przyciągania konstytuowała świat cielesny, materia skupiłaby się w jednym miejscu, czyniąc niemożliwym *rozproszenie materii*, będące podstawowym rysem natury, a nawet, jego zdaniem, materii samej. Materia skupiona w jednym miejscu, skupiająca się z największą możliwą siłą, nie mogłaby wytworzyć niezliczonej ilości ciał fizycznych, które – nie istniejąc – nie mogłyby się przyciągać. „Bez siły odpychania, w wyniku samego tylko zbliżania, wszystkie części materii zbliżałyby się do siebie bez przeszkód, zmniejszając zajmowaną przez nie przestrzeń. Skoro jednak w przyjętym założeniu nie istnieje taka odległość między częściami, przy której – za sprawą odpychania – nie byłoby już możliwe większe zbliżenie wynikające z przyciągania, to części poruszałyby się w swoim kierunku tak długo, dopóki w ogóle nie byłoby już między nimi żadnego dystansu, to znaczy zlałyby się w punkt matematyczny, a przestrzeń okazałaby się pusta, to znaczy pozbawiona wszelkiej materii. A więc

materia, dzięki samym tylko siłom przyciągania, bez [siły] odpychania jest niemożliwa” [21]. Materia więc pierwotnie tylko się odpycha, a dzięki temu dzieli się i rozpycha w przestrzeni, tworząc świat ciał fizycznych. Podobieństwo tej koncepcji Kanta do koncepcji Böhme’go, pierwotnej, wiejącej z niczego woli jest jawne.

Nota bene, w swoim o rok późniejszym (względem przekładu Schellinga) artykule pod tytułem *Baśń rozumu*, Rymkiewicz interpretuje Schellinga tak, jakby odwracał on kolejność tych Kantowskich sił i na pierwszym miejscu stawiał siłę przyciągania („Schelling zobaczy ciemną siłę przyciągania, oznaczaną przez niego jako B albo A1, w Uranosie i Kronosie”), a na drugim dopiero siłę odpychania („rozszarpywany przez Tytanów Dionizos i konający na krzyżu Chrystus okazał się manifestacją siły ekspansji, A2”) [22]. Wydaje mi się jednak, że, przynajmniej na gruncie cytowanych tamże przez Rymkiewicza *Światowieków z 1815* siła „pierwsza..., przez którą... istota jest w sobie samej i siebie stale wytwarza” [23], „*die erste..., wodurch es in sich selbst ist, sich beständig hervorbringt*” [24] nie musi być siłą przyciągania, a „druga, przez którą (istota) dąży... na zewnątrz” [25], „*die zweite, durch die (Wesen)... nach außen strebt*” [26] – siłą odpychania. Przeciwnie, to właśnie odpychanie, w tym specyficznym sensie w jakim Kant widzi w nim podstawę przyrody, jest konstytuowaniem się i wytwarzaniem, siebie lub czegoś innego „wyciąganiem z siebie przed siebie” (*hervorbringen*), a przyciąganie wychodzeniem na zewnątrz, „do ludzi”, do innych ciał fizycznych, byciem atrakcyjnym, w tym sensie, w jakim siła przyciągania jest właśnie „siłą atrakcyjną”. A zatem Schelling ma raczej powody do utożsamiania z pierwszym pryncypium (pierwszą potencją) siły odpychania, a z drugim siły przyciągania. Potwierdzają to także równoległe prowadzone rozważania Hegla.

W czasie, w którym Schelling podejmował kolejne próby napisania *Światowieków* (a nie tylko kolejnych ułamków), czyli w drugiej dekadzie XIX wieku, Hegel również przyjrzał się procesowi odpychania (repulsji) i umieścił go w swym systemie jako coś pierwotnego względem przyciągania [27]. W opublikowanej po raz pierwszy w 1812 roku pierwszej części pierwszego tomu *Nauki logiki* „jedno”, które poprzedza jeszcze wszelką „ilość”, a ma do czynienia jedynie ze swoim cieniem, całkowicie do siebie zrelatywizowaną „wielością”, odpycha się samo od siebie, *finds itself repulsive*, można by powiedzieć z angielska, to jest czuje do siebie odrazę. Nic u Böhme i Schellinga jest właśnie *odrażające* [28]. „Jedno” jest już czymś, nie niczym, ale ruch odpychania od siebie, *bycia dla siebie (Fürsichseyn* [29]) *odpychającym* jest analogiczny, jeśli nie identyczny. Odpychając się od siebie „jedno” zaczyna się eksterioryzować; powoli i *boleśnie* (znów znamię niczego u Böhme i Schellinga [30]), bo dialektycznie, jak w czasie porodu, ale ostatecznie na tyle skutecznie, że wytwarza wielość, a na końcu ilość. Świat, o którym pisze Hegel, to świat czystej logiki i ontologii, bez materii, czasu i przestrzeni, ale powtarzają się w nim fundamentalne struktury rozpoznane przez Böhme, Kanta i Schellinga. Rozszerzanie przez odpychanie, w tym, na początku, odpychanie się od siebie samego.

Nowe spojrzenie na stary problem – „nicestwo w istocie Boga było bodźcem do stworzenia świata”

„W istocie Boga leżało ogólne nicestwo obok ogólnego bytu, tak jak w Myślini naszej. Dopóki byt ten i nicestwo to stanowiły bezwzględną jednią, niebyło świata. Skoro zaś nicestwo zaczęło się oddzielać od bytu i stanowić z nim względną różnią, nastąpiło stworzenie świata.

Nicestwo w istocie Boga było bodźcem do stworzenia świata. Bóg chciał je odłączyć od siebie i stworzył świat. Bóg tak się ma, – przynajmniej w pewnym znaczeniu, – do świata, jak byt do nicestwa. Jak w Myślini naszej z bytu wysuwa się nagle nicestwo, tak byt wysunął się nagle s przedwieczności łona. Przecież tu ani myśleć o emanacji; bo byt rodzić może tylko byt, tu zaś byt sadowi nicestwo!” [31].

Możemy zawiesić pytanie o podstawę istnienia Boga i zrezygnować z dochodzenia niemniej problem wyjściowy pozostanie ważki. Czy Bóg musiał stworzyć wszechświat, a jeśli nie, to dlaczego wszechświat w ogóle powstał? Od Böhme wiemy, że nic wymaga dopełnienia przez coś; nic poza Bogiem wymaga więc stworzenia, uzupełnienia przez wszechświat. Od Schellinga wiemy, że to pierwotne nic stanowi pierwotną materię, samoformującą się niczym piętrzące się góry, które ukazują się nam w pięknych, majestatycznych kształtach będących wytworem nieuporządkowanych ruchów skał i ziemi. Stanowi ono też wieczną przeszłość, konieczne założenie zwykłego biegu czasu, teraźniejszego światowiek. Stanowi ono wreszcie siłę odpychania, która odsuwając od siebie samego wszystko, wytwarza to wszystko, by móc je od siebie odsunąć. Świat musiał więc z niczego powstać. Czemu jednak powstało samo nic?

Pozornie, nic nie musiałoby powstać, bo jest stanem w którym niczego nie ma. A jednak nic jest ziejącą otchłanią, pustą bezpodstawnością, która wymaga dopełnienia. To wymaganie, przybierające postaci pożądania, pragnienia, woli, nie jest nicością, jest jedynie niczym. Ale właśnie może właśnie w tym leży odpowiedź na nasze pytanie. Bóg stworzył nic, bo nicości nigdy nie było i być nie może. „Bóg stworzył świat z niczego”, czyli umieścił poza sobą to, co w nim było nikiemnością i znikomością, „odwracając” w ten sposób „platonizm” i

czyniąc to nic fundamentem niezależnej od niego rzeczywistości, stworzenia, świata. Siewca rzucił w nicość ziarno niczego, z którego organicznie wyrosło drzewo życia. A także drzewo poznania, które jednak poucza nas jedynie jak *poznawać*, nie jak *wiedzieć*. Wieczna przeszłość jest jednak rzeczą wiadomą, nie poznawaną. Wszystkie więc powyższe przemyślenia stanowią jedynie domysły i przypuszczenia na temat nieznanego naszym filozofom, a wiadomego jedynie wiecznej wiedzy ludzkości.

dr Konrad Wyszowski

Przypisy:

[1] Parafrazuję tu zakończenie *Fenomenologii ducha* (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2010, s. 517).

[2] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2015.

[3] Opieram się w tej rekonstrukcji na pierwszym punkcie jego traktatu (tamże, s. 14 i nn.). Por. też Ś.F. Nowicki, *Przedmowa*, w: tamże, s. XLI i nn.

[4] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych...*, s. 17 i n., w tym przypis 5 (Nowickiego).

[5] Tamże, s. 16 i n., w tym przypis 3 (Nowickiego).

[6] Tamże, s. 10.

[7] F.W.J.v. Schelling, *Światowiki. Ułamek z roku 1815*, przeł., wstępem i komentarzami opatrzył W. Rymkiewicz, Warszawa 2007, s. 61.

[8] W. Rymkiewicz, Od tłumacza, w: F.W.J.v. Schelling, *Światowiki...*, s. L. Można jeszcze zastanowić się nad innym przekładem, a mianowicie per „światowicza”. Nasuwa to następująca analogia. Po niemiecku średniowiecze, czyli wieki średnie to das Mittelalter, dosłownie „średni wiek”. Widać po tym przykładzie, że niemieckie słowo das Alter może obejmować znaczenie szerszy okres czasu niż stulecie – bo całe tysiąclecie. Rzecz jasna, gdyby Schelling konceptualizował tylko jeden światowiek, można by rozumieć wyrażenie „wieki świata” jako nazwę jednej epoki, podobnie jak „wieki średnie”. Jednak skoro pisze on o wielu światowiekach (die Weltalter: p. F.W.J.v. Schelling, Die Weltalter. Bruchstück. [Aus dem handschriftlichen Nachlaß], w: tenże, *Werke*, red. M. Schröter, t. 4, *Schriften zur Philosophie der Freiheit. 1804-1815*, München 1958, s. 572), to można by, przez analogię do „średniowiecza” pojedynczy światowiek zwać też „światowiczem”, a wiele światowieków „światowiczami”.

[9] F.W.J.v. Schelling, *Światowiki...*, s. 1.

[10] Tamże, s. 11.

[11] Tamże, s. 91 i nn.

[12] Tamże, s. 89.

[13] W. Rymkiewicz, *Wstęp. Filozof chaosu*, w: tamże, s. XIX.

[14] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 139, A 51, B 75.

[15] K. Wyszowski, *Pojęcia nicości i stosunki między nimi. Wgląd w pojęcie negacji poprzez pojęcie nicości*, w: J. Wolak, D. Chibner, M. Pietrzak i K. Wyszowski (red.), *Nicość*, Warszawa 2020, s. 126-34. Co do Böhme, p. tamże, s. 155-7.

[16] Tamże, s. 134.

[17] F.W.J.v. Schelling, *Światowieki...*, s. 53. Schelling pisze tu o „pryncypium” czy „potencji” („potencji początku”; tamże), która jest już w Bogu, ale następnie, ponownie jest czynna w stworzeniu.

[18] W. Rymkiewicz, *Komentarze tłumacza*, w: tamże, s. 183 i n.

[19] I. Kant, *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*, przeł. T. Kupś, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, Toruń 2013, s. 254.

[20] Tamże i s. n.

[21] Tamże, s. 267.

[22] W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu*, Kronos 2009, nr 1-2, s.11.

[23] F.W.J.v. Schelling, *Światowieki...*, s. 151; fragment cytowany w W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu...*, s. 11.

[24] F.W.J.v. Schelling, *Die Weltalter...*, s.686.

[25] F.W.J.v. Schelling, *Światowieki...*, s. 151; fragment cytowany w W. Rymkiewicz, *Baśń rozumu...*, s. 11.

[26] F.W.J.v. Schelling, *Die Weltalter...*, s.686.

[27] G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, red. M. Pańków, t. 1, Warszawa 2011, s.216 i nn.

[28] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych...*, s. 70; F.W.J.v. Schelling, *Światowieki...*, np. s. 51.

[29] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, t. 1, *Die objektive Logik*, (cz. 1, Die Lehre vom Sein), Nürnberg 1812, s. 104.

[30] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych...*, s. 39; F.W.J.v. Schelling, *Światowieki...*, np. s. 102.

[31] B.F. Trentowski, *Mysłini czyli całokształt logiki narodowej*, t. 1, Poznań 1844, s. 143 i n.

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
