

Konrad Wyszowski: „Rozdźwięk między głową a sercem”. Kilka uwag na marginesie „Filozoficznych badań nad istotą ludzkiej wolności” Schellinga

Dla Schellinga sam fakt, że natura jest niedoskonała, że ciała fizyczne się rozpraszają, związki chemiczne rozpadają, a organizmy biologiczne giną, że przyroda nie jest, by użyć jego własnego wyrażenia, *perpetuum mobile*, stanowi dowód na obecność w niej zła – pisze Konrad Wyszowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Schelling. Metafizyka wolności”.

W swoich *Dociekaniach filozoficznych* (przełożonych jako *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*[1]) Friedrich Wilhelm Joseph (von) Schelling porusza dwa zasadnicze zagadnienia: możliwości i rzeczywistości[2] zła w świecie. Pierwsze z nich, któremu poświęca mniej miejsca, a także mniej zapału, jest częściej kojarzone z problemem wolności woli. Polega ono na pytaniu, jak jest możliwe, że człowiek wybiera zło – bądź nieświadomie, myśląc, że wybiera dobro (w takim przypadku problem leży w znalezieniu źródeł błędu), bądź świadomie (w takim przypadku problem leży w wyjaśnieniu, czemu człowiek decyduje się na coś, co powinno go *ex definitione* odstręczać). To zagadnienie rozwiązuje po Kantowsku[3], do czego zupełnie słusznie odnosi się krytyka Schopenhauera: „Schelling podał... objaśniającą parafrazę tej wysoce ważnej teorii Kanta, która się zajmuje intelegibilnym i *empirycznym* charakterem, a którą... pochwaliłem. Parafraza ta, dzięki swojej żywej barwności, może

się niejednemu przydać, by mu uprzystępnąć rzecz lepiej niż przedstawienie *Kanta*, wyczerpujące, ale suche. Tymczasem nie wolno mi jej pominąć, nie stanąwszy w obronie prawdy i *Kanta*, i nie zganiwszy *Schellinga* za to, że nie powiada tutaj wyraźnie, iż to, co wyklada, jest własnością *Kanta*, pod względem treści. Wszak wprowadza tu jedną z najważniejszych i najbardziej podziwienia godnych teorii *Kanta*, ba, według mojego zdania najgłębszą z nich wszystkich, a mimo to wyraża się raczej tak, że największa część czytelników, mianowicie ta, która sobie nie przypomina dokładnie treści obszernych i trudnych dzieł wielkiego męża, musi sądzić, iż czyta tam własne myśli *Schellinga*”[4]. Schopenhauer słusznie rozpoznał też drugie źródło koncepcji Schellinga – którego wykorzystanie widać w nauce o rzeczywistości zła, o której będzie mowa niżej: „zresztą Schelling w tej samej rozprawie tak samo się nie wahał z przywłaszczeniem sobie myśli, ba, nawet słów Jakóba Böhme, nie zdradzając źródła, z którego je czerpał”[5]. Na podstawie zachowanych notatek Schopenhauera można się też doszukiwać pewnej jego zależności od koncepcji woli przedstawionej w *Dociekaniach* Schellinga[6], niemniej nie należy przez to lekceważyć zależności ich obu od, właśnie, *Kanta* i Böhme.

Jednak w przeciwieństwie do *Kanta*, Schelling odrzuca określenie wolności woli, które sam Kant nazywa „wolnością praktyczną” (i które zarazem stanowi u *Kanta* wzorzec ludzkiego zachowania)[7], a Schelling „formalną”[8]. Brzmi ono: wolność to „panowanie zasady rozumu nad dziedziną zmysłów i namiętności”[9]. Odrzucenie tego określenia prowadzi Schellinga do rozważenia drugiego zagadnienia: rzeczywistości zła. Złych wyborów nie można bowiem sprowadzić do odrzucenia racjonalności, do zezwierzęcenia czy zeświecczenia. Człowiek, który wybiera zło staje się gorszy od zwierzęcia czy bestii (kolejny powód, by nie używać wyrażenia „ustawa o bestiach” itp.[10])

– staje się istotą nadnaturalnie złą, by nie powiedzieć diaboliczną[11]. Jest to zło dalej idące niż tylko przyjmowanie zwodniczych maksym, które stanowią, według Kanta, „zło radykalne”[12]. Zło jest bowiem głębsze, nie tylko podmiotowe, lecz także przedmiotowe – nie jest jedynie określoną (przeciw-)wartością ludzkich wyborów, lecz także mieszka w świecie. Nie można więc sprowadzić zła do nieracjonalności, nierozumności, a dobro musi być przeciwstawione inaczej, głębiej pojętemu złu.

Zło, zdaniem Schellinga, drzemie w naturze. Może być zaskakujące, że człowiek pochodzący z krainy niemal nadreńskiej, Szwabii, południowo-zachodnich Niemiec, o łagodnym, przyjaznym klimacie, o żyznych ziemiach i rozwiniętej gospodarce, doszukiwał się zła w przyrodzie. Wydawałoby się, że żyjąc w takim kraju winno się w niej widzieć symbol dobra, naturalnego, *nomen omen*, porządku, zdrowia i stabilności. Na pogląd Schellinga nie mogła też wpłynąć śmierć jego żony, Karoliny (Caroline), która zmarła 7 listopada 1809[13] - wydarzenie, którego ogólne znaczenie można przyrównać do wagi śmiertelnego wypadku Davida Hume’a Pinsenta dla Wittgensteina – ani jej choroba, która doprowadziła do tego zgonu (infekcja nastąpiła na przełomie lata i jesieni[14]), gdyż tom, w którym wydano *Dociekania filozoficzne*, opatrzone przedmową z datą 31 marca tegoż roku[15] i wiadomo też, że został on wydrukowany jeszcze w tym samym półroczu[16]. Na źródło jego przekonań może za to rzucać światło następujący fragment: „skąd w naturze, obok pierwotnie ukształtowanych moralnych stosunków, niezaprzeczalne oznaki zła, skoro jego moc pobudza dopiero człowiek, skąd zjawiska, które nawet bez uwzględniania zagrożenia dla człowieka budzą powszechny naturalny wstręt? Nie może w ogóle uchodzić za jakąś pierwotną konieczność to, że wszelkie istoty organiczne zmierzają ku rozpadowi; splot sił stanowiących życie mógłby równie dobrze być ze swej natury

nierozerwalny, a jeśli coś [się zdarzy], stworzenie, które własnymi siłami naprawia własne uszkodzenie, wydaje się przeznaczone do roli perpetuum mobile”[17].

Dla Schellinga sam fakt, że natura jest **niedoskonała**, że ciała fizyczne się rozpraszają, związki chemiczne rozpadają, a organizmy biologiczne giną, że przyroda nie jest, by użyć jego własnego wyrażenia, *perpetuum mobile*, stanowi dowód na obecność w niej zła. Niedoskonałość natury budzi **wstręt**, wywoływany, zdaniem Schellinga, na przykład przez węże (i tym ma się tłumaczyć ich znaczenie symboliczne)[18]. Zapewne najdosadniejszym obrazem mogącym wyjaśnić tę myśl byłyby rozkładające się zwłoki, toczone przez białe larwy, cuchnące trującymi, ciężkimi oparami, wydzielające jadowite płyny oblepiające wszystko, czego dotkną, ogłuszające kłującym bzyczeniem krwiożerczych owadów, nawet nie rozpadające, ale rozpływające się w bezkształtną masę. Rzecz jasna, Schelling nie redukuje całej natury do obrzydliwości i śmierci, ale uważa tę postać zła za konstytutywną część przyrody – stąd bardzo trafnie i bez popadania w turpizm oddaje jego przemyślenia jedna z okładek czasopisma „Kronos”, na której na pięknym kwiecie siada symbol rozkładu – mucha; nie powinno też uchodzić naszej uwadze, że w tle zieleń ciemność i mrok[19].

Być może dla człowieka pochodzącego z żyznej i, pozornie, beztroskiej krainy, sam fakt, że pojawia się w niej jakakolwiek jałowość, jakakolwiek troska, jest już czymś, przez kontrast, uderzającym. Plamka, która przeszłaby niezauważona na brudnej szmacie, uderza w oczy na białym obrusie. Frapujące jest, że Luter, którego płynące z Wittenbergi nauki przyjęły się w ojczyźnie Schellinga, Wirtembergii, też „zna otchłanie i głębie bóstwa, które trwożą jego serce, przed którymi ucieka się do »słowa« jak zając w szczeliny skalne... Ale ten

element grozy, przed którym on ucieka w powtarzających się często okolicznościach, w budzącym niepokój załękaniu swojej duszy, jest nie tylko surowym sędzią domagającym się sprawiedliwości, bo ten sędzia jest także »objawionym Bogiem«. Ten element jest jednocześnie zawsze Bogiem z jego »nieobjawialnością« w pełnym grozy majestacie samego jego bóstwa, przed którym nie drży dopiero ten, kto przekroczył prawo, lecz przed którym drży samo stworzenie w swej »nie pokrytej« stwarzalności. Luter odważa się nawet ten pełen grozy, irracjonalny element w Bogu określić jako samego Boga (*deus ipse*), tak jak istnieje on w swej naturze i w swym majestacie (*in sua natura et majestate*)”[20]. Luter wierzy, „że »majestat może zaskoczyć i narzucać się« jedynie sam ze siebie, wie o pełnych trwogi godzinach, w których *tremendum* napada na człowieka, jak gdyby było samym diabłem”[21]. Znamienne, że Rudolf Otto, autor, który odkrywa to „ciemne tło dla całokształtu życia wewnętrznego Lutera”[22], widzi kontynuację tych wierzeń (względnie przemyśleń) w myśli już wzmiankowanego Böhme[23].

Zdaniem Otta odkrywamy to *tremendum*, to, co przerażające, w *numinosum*, czyli tym, co (w uproszczeniu) święte[24] – przez uczucia. Schelling jednak jest przekonany, że jest w stanie odkryć powód, dla którego rzeczony przedmiotowe zło w naturze, w „objawieniu starszym niż wszelkie spisane”[25] istnieje. „Gdyby Bóg był dla nas samą tylko logiczną abstrakcją, to wszystko musiałoby wynikać z niego również z logiczną koniecznością; on sam byłby niejako tylko najwyższym prawem, z którego wszystko by wypływało, ale bez osobowości i świadomości tego. My jednakże objaśniliśmy Boga jako żywą jedność sił”[26]. Bóg jest Bogiem żywym. „Elementy *tremendum* i *majestas* zawierają w sobie jeszcze trzeci element, który chciałbym nazwać *mocą numinosum*. Jest on szczególnie żywo wyczuwalny w gniewie (*orge*) i wyraża się w ideogramach żywotności, namiętności, zapalczywej istoty,

woli, siły, ruchu, podniecenia, aktywności, popędu. Te jego cechy przechodzą znów z istoty swej od stopni elementu demonicznego aż do wyobrażenia »Boga żywego«... W pojęciu Boga są tym irracjonalnym elementem, który wszędzie wywoływał najczęstszy i najsilniejszy sprzeciw wobec »filozoficznego Boga« czysto racjonalnej spekulacji i definicji»[27]. „Bóg, który nie mógłby się gniewać, nie mógłby też kochać. A Bóg, który nie mógłby i jednego, i drugiego, byłby *immobilis* i nie byłby Bogiem żywym (*Deus vivus*) Pisma”[28]. Schelling chce wyjaśnić, jak to jest możliwe, że Bóg się gniewa. I dochodzi do wyjaśnienia – za pomocą Böhmińskich konstrukcji pojęciowych, które tu pomijam, choć same w sobie są bardzo ciekawe: „gdyby więc ze względu na zło Bóg się nie objawił, to zwyciężyłoby ono dobro i miłość. Pojęcie Leibniza zła jako *conditio sine qua non* można zastosować do podstawy tylko o tyle, że pobudza ona wolę stworzenia (możliwą zasadę zła) jako uwarunkowanie, przy którym jedynie może się zrealizować wola miłości. Pokazaliśmy już także, dlaczego Bóg nie opiera się na woli podstawy ani jej nie niweczy. Byłoby to równoznaczne ze zniweczeniem przez Boga uwarunkowania swego istnienia, tzn. swej własnej osobowości. Aby więc nie było zła, musiałyby nie być samego Boga”[29].

Dlaczego jednak Schelling uważa za konieczne racjonalne wyjaśnienie Bożego gniewu? Czemu nie jest w stanie uznać, że przedmiotowe zło jest pewnym faktem, czymś danym, czego wyjaśnić nie można? Czy nie byłoby to lepsze rozwiązanie niż obciążanie Boga (względnie stwórczej mocy świata) kłopotliwymi przymiotami i wątpliwą (jeśli nie inkryminującą) relacją ze złem? Tłumaczą to słowa skierowane przez Schellinga w odpowiedzi jego przeciwnikom: „uznają oni osobowość Boga za niepojmowalną i nie dającą się w żaden sposób zrozumieć; w tej mierze czynią słusznie, gdyż za jedyne rozumne uważają właśnie owe abstrakcyjne systemy, w których żadna w ogóle osobowość nie jest

możliwa, co zapewne jest też przyczyną przypisywania przez nich tego samego poglądu każdemu, kto nie pogardza nauką ani rozumem. My natomiast jesteśmy zdania, że właśnie w stosunku do najwyższych pojęć musi być możliwy jasny wgląd rozumowy, bo tylko na tej drodze możemy je sobie naprawdę przyswoić, przyjąć w siebie, a one mogą znaleźć wieczne ugruntowanie. Idziemy nawet jeszcze dalej i za samym Lessingiem uważamy przekształcenie prawd objawionych w prawdy rozumu za bezwarunkowo konieczne, jeśli ma to pomóc rodzajowi ludzkiemu. Jesteśmy również przekonani, że rozum w zupełności wystarczy do ujawnienia każdego możliwego błędu (w sprawach rzeczywiście duchowych) i że mina tropiciela herezji jest przy ocenie filozoficznych systemów zupełnie zbędna”[30]. Schelling tworzy więc dychotomię, niestety fałszywą: albo ograniczamy racjonalność do dedukcji takich, jak Spinozy czy Leibniza, do oświeceniowego empiryzmu i, ewentualnie, do granic wyznaczonych jej przez Kanta (jeśli przyjmiemy, za popularną interpretacją, że rzeczywiście jej takie granice wyznaczył), albo stwierdzamy, że nic nie może ujść naszemu poznaniu, i uznajemy za poznawalnego samego Boga. Może, co prawda, tłumaczyć go sytuacja historyczna: „trzeba przywołać ducha dominującego we wcześniejszej epoce. Wszyscy ulegli wówczas mechaniczycznemu sposobowi myślenia, który szczyt swej niegodziwości osiągnął we francuskim ateizmie; również w Niemczech zaczęto dostrzegać ten rodzaj [myślenia] i objaśniać jako prawdziwą i jedyną filozofię. Ponieważ jednak niemiecki umysł z natury nie mógł pogodzić się z konsekwencjami tego myślenia, dlatego powstał od razu charakterystyczny dla filozoficznej literatury nowszych czasów konflikt serca i umysłu”[31]. W systemach filozoficznych zawsze jest coś historycznego[32], nie należy więc obwiniać o to autora tej obserwacji. Schelling chciał zharmonizować „rozdźwięk między głową a sercem”[33]: „system, w którym rozum rzeczywiście rozpoznawałby samego siebie, musiałby łączyć ze sobą wszelkie wymogi zarówno ducha, jak serca, zarówno najbardziej moralnego uczucia, jak i

najściślejszego intelektu”[34]. Jednak Boga można pozostawić samemu Bogu – nie musimy rozstrzygać skąd bierze się jego gniew, podobnie jak skąd się bierze jego miłość. Wystarczy uznać, że są zrozumiałe powody, by wybierać zło, że często złe wybory mają mnóstwo uroku; jednak nie ma żadnej konieczności wyboru zła – i na ostatecznej bezracji, bezpodstawności wyboru polega jego wolność; bezgrunt nie musi poprzedzać w Bogu mrocznej podstawy – wystarczy, że są w każdym z nas. Racjonalności nie trzeba i nie należy wytyczać sztucznych granic, co nie oznacza, że należy jej pozwolić wszystko zawłaszczyć. Teozofia bezgruntu (prapodstawy) i gruntu (podstawy) jest w rzeczywistości antropologią – wglądem w tajniki ludzkiego wyboru.

Jednym z najważniejszych rezultatów Schellingiańskich dociekań rzeczywistości zła jest obserwacja, że jest ono czymś „pozytywnym” w sensie ontologicznym[35], że jest jakoś atrakcyjne dla naszej woli, że nie jest jedynie abstrakcyjną możliwością, ale że przyciąga nas, **kusi** nas, wywołuje w nas pragnienie. Konkretnie rozwiązanie proponowane w *Dociekaniach filozoficznych*, że zło jest chorobą bytu, a więc jego decentracją, peryferyzacją, a więc – gdyż centrum jest Bóg – chęcią aktualizacji bez Boga, zbawienia się bez jego pomocy, pobrzmiwa mistyką, *nomen omen*, nadreńską i jej błędną redukcją indywidualizmu do egoizmu. Ale że jest coś niezwykłego w tej atrakcyjności, w tym przyciąganiu, które mogą wywołać wręcz fascynację złem, które odczuwamy całym naszym sercem, które wzbudza w nas określone, mocne uczucia, pozostanie trwałym osiągnięciem dzieła Schellinga. Słusznie wskazuje on, że człowiek, jako żywa istota, „osoba”, „osobowość”, jest targana emocjami i jej życia wewnętrznego nie można sprowadzać do „negatywnej indyferencji”[36] względem dobra i zła, do „dowolności”[37]. Aczkolwiek ta negatywna indyferencja, czego Schelling zdaje się nie zauważać, tkwi w założeniu przyjętego przez niego za Kantem rozwiązania problemu możliwości ludzkiej wolności,

bo przed-założeniem możliwości wolnego wyboru między dobrem a złem jest możliwość wolnego wyboru między dwiema różnymi rzeczami w tym samym czasie (albo beczasie). Niemniej, nie jest to rozstrzygnięcie równie beznamiętne jak między dwoma identycznymi żłobami z sianem[38]. I tu należy przyznać Schellingowi rację: w dylemacie etycznym przyciągają i rozrywają nas nie tylko wartości, lecz także namiętności i całkowicie rzeczywiste, przedmiotowe moce. „Bóg nie jest Bogiem martwych, lecz Bogiem żywych. Nie sposób pojąć, jak najdoskonalszą istotę mogłaby radować najdoskonalsza z możliwych maszyna”[39]. Choć warto by było wyjaśnić, skąd bierze się siła atrakcyjna samego zła, warto byłoby to wiedzieć i nie należy zamykać się na możliwość uzyskania tej wiedzy, nie należy też z góry zakładać, że można do niej dotrzeć, tylko wystarczy podjąć poznawczy wysiłek. Być może nie uda nam się nigdy wyjaśnić naszych uczuć do zła – i nie uda nam się zasypać przepaści między głową a sercem. I w tym być może tkwi właśnie powód późniejszego przejścia Schellinga od filozofii „negatywnej” do „pozytywnej”.

Konrad Wyszowski

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



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

[1] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 1990. W oryginale, podobnie jak sławne dzieło Wittgensteina, wydane niemal półtora wieku później, książka ta nosi tytuł zaczynający się od słów *Philosophische Untersuchungen*.

[2] „Wirklichkeit des Bösen” (F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), w: tenże, *Historisch-Kritische Ausgabe*, seria I, *Werke*, t. 17, red. Ch. Binkelman, Th. Buchheim, Th. Frisch i V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart 2018, s. 134). Przekładam „rzeczywistość zła”, a nie „realność zła”, jak Bogdan Baran (F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 66).

[3] Jakże jest to rozwiązanie p. K. Wyszowski, *Schopenhauer – obrońca pojęcia wolnej woli*, "Teologia Polityczna co Tydzień" 2023, Nr 361, wydanie niepaginowane [<https://teologiapolityczna.pl/konrad-wyszowski-schopenhauer-obronca-pojecia-wolnej-woli>].

[4] A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, przeł. A. Stögbauer, Kraków 2017, s. 147.

[5] Tamże, s. 148. A także: tenże, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Kraków 2015, s. 30 i nast., gdzie Schopenhauer dopisuje jeszcze jedno piętro genealogii koncepcji Boga i woli z *Dociekań* w postaci walentynian, heretyków z II w. („działali od II do III w.... Herezja walentynian była jednym z

najbardziej rozpowszechnionych we wczesnych chrześcijaństwie nurtów heterodoksyjnych”; P. Szczur, *Walentyniańska interpretacja biblijnego opisu stworzenia człowieka [Rdz 1, 26-27] w przekazie Klemensa Aleksandryjskiego*, Vox Patrum 2017, T. 68, s. 62).

[6] Th. Frisch, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Editorischer Bericht. Hinweise auf die frühe Rezeption*, w: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe...*, s. 96 i nast.

[7] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2012, s. 154: „wolność praktyczna” to „niezależność woli od wszelkiego innego prawa z wyjątkiem jedynie moralnego”.

[8] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 47.

[9] Tamże, s. 43.

[10] Oprócz przedstawionego w artykule S. Wojtczak, *Co zrobić z bestią? Metafora jako narzędzie kategoryzacji niektórych ludzi na przykładzie ustawy z dnia 22 listopada 2013 r. o postępowaniu wobec osób z zaburzeniami psychicznymi stwarzających zagrożenie życia, zdrowia lub wolności seksualnej innych osób*, "Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna" 2016, T. 5, Nr 1. Wskazanie tego artykułu zawdzięczam Wojciechowi Grabonowi.

[11] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 74-6.

[12] Tamże, s. 95.

[13] V. Müller-Lüneschloss, *Carolines Grabstein im Kloster Maulbronn* (1809). *Editorischer Bericht*, w: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe...*, s. 186.

[14] Tamże, s. 186 i nast.

[15] Taz, *Vorrede (Philosophische Schriften Bd. 1). Editorischer Bericht. Zur Edition des Textes*, w: tamże, s. 3.

[16] Ch. Binkelman, *Vorrede (Philosophische Schriften Bd. 1). Editorischer Bericht. Zur Entstehungsgeschichte der Textes*, w: tamże, s. 9.

[17] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 80.

[18] Tamże, przypis 24, s. 134.

[19] "Kronos" 2018, Nr 2; autor okładki: Tomasz Bardamu.

[20] R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968, s. 134.

[21] Tamże, s. 139 i nast.

[22] Tamże, s. 139.

[23] Tamże, s. 143 i nast.

[24] W przekładzie polskim można znaleźć intrygujące, zwłaszcza w tym kontekście, zdanie: „historycznie rzecz biorąc, kult świętości jest równie pierwotny jak chrześcijaństwo i choć stanowi tylko podstawę i bazę wyższej formy, to jednak nie jest wtórny wobec jeszcze czegoś innego” (F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 125; wytłuszczenie moje). Tłumacz nie miał jeszcze dostępu do wydania krytycznego, którego redaktorzy, zgodnie z kontekstem, czynią to zdanie o wiele jaśniejszym, ale też mniej ciekawym, zmieniając „Heiligthum” („świętość”; w tłumaczeniu Barana „kult świętości”) na „Heidenthum” („pogaństwo”; F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, s. 176, a także: V. Müller-Lüneschloss, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). Editorischer Bericht. Zur Edition des Textes*, w: F.W.J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe...*, s. 41). Gdyby uznać jednak za poprawną wersję dawniejszą, „świętość” zamiast „pogaństwa”, można by twierdzić, że Schelling uznaje, że świętość („Heiligthum”) jest „podstawę i bazą” („Grund und Basis”)

chrześcijaństwa, a zatem, że chrześcijaństwo (w domyśle całkowicie dobre) wyrasta z nie w pełni jeszcze dobrego, zawierającego prowadzące niektórych ludzi do zła pierwiastki numinosum Otta, świętości *sensu largo* („das Heilige”).

[25] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 128.

[26] Tamże, s. 102.

[27] R. Otto, *Świętość...*, s. 52.

[28] Tamże, s. 132 i nast.

[29] F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania...*, s. 112 i nast.

[30] Tamże, s. 123 i nast.

[31] Tamże, s. 46 i nast.

[32] Por. tamże, s. 35.

[33] „Zwiespalt von Kopf und Herz”. Zob. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen...*, s. 121.

[34] Tenże, *Filozoficzne badania...*, s. 125.

[35] Tamże, s. 52 i nast.

[36] Tamże, s. 54.

[37] Tamże, s. 87.

[38] Tamże.

[39] Tamże, s. 44 i nast.