



Przewyciężenie dualizmu pojęcia *Natur* w pismach teoretycznych Friedricha Hölderlina z lat 1794–1795

Adam Matysiak

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Abstrakt: Celem artykułu jest umiejscowienie filozoficznej refleksji Friedricha Hölderlina względem istotnego w klasycznej filozofii niemieckiej problemu relacji między obiektywną przyrodą/naturą a subiektywną wolnością. W pierwszej części wskazuję na zależność refleksji teoretycznej Hölderlina od ówczesnej sytuacji w filozofii niemieckiej. W drugiej zaś podejmuję się rekonstrukcji problemu dualizmu między przyrodą/naturą a wolnością w *Krytykach* Kanta, wczesnej teorii wiedzy Fichtego oraz wczesnych pismach Schellinga. Przedstawiam przy tym związane z propozycjami dwóch ostatnich myślicieli ograniczenia, które w swojej refleksji próbuje przekroczyć Hölderlin. Trzecia część tekstu zawiera szczegółową analizę trzech wczesnych tekstów filozofa, napisanych w latach 1794–1795, na których podstawie wskazuję na rozwój myśli ich autora od problematyki filozofii praktycznej ku ontologii przyrody/natury. Powiązanie ze sobą tych dwóch porządków w monistyczną koncepcję filozofii dostępnej estetycznemu oglądowi intelektualnemu jest oryginalnym wkładem Hölderlina w klasyczną filozofię niemiecką, rozwijającą się potem pod jego silnym wpływem.

Słowa kluczowe: Hölderlin, przyroda, wolność, filozofia transcendentalna, ontologia, Kant, Fichte, Schelling

Overcoming the Dualism of the Concept of *Natur* in Friedrich Hölderlin's Theoretical Writings of 1794–1795

Abstract: The aim of this article is to place the philosophical thought of Friedrich Hölderlin in relation to an essential problem of classical German philosophy – namely that of the relation between objective nature and subjective freedom. In the first part of the article, I note the reliance of Hölderlin philosophical thought on the context of the German philosophical situation contemporary to him. In the second part, I attempt to reconstruct the problem of dualism between nature and freedom in Kant's *Critiques*, Fichte's early theory of knowledge and Schelling's early writings. Subsequently, I present the limitations connected to the latter two thinkers proposed solutions to the problem, which Hölderlin attempts to overcome in his own thought. The third part consists of a detailed analysis of three early texts by the philosopher, written in the years 1794–1795, on the basis of which I point at the development of their author's thought from the problematic of practical philosophy towards an ontology of nature. Relating those two orders within a monistic concept of philosophy, which is accessible only through aesthetic intellectual intuition is Hölderlin's original input into classical German philosophy, profoundly influencing its later development.

Key words: Hölderlin, nature, freedom, transcendental philosophy, ontology, Kant, Fichte, Schelling

Jesteśmy jednak od dawna zgodni ze sobą w tym, że wszystkie błędzące czynności ludzkie powracają w ocean przyrody, tak jak z niego wyszły.

F. Hölderlin, *List do brata z 4 czerwca 1799 r.*¹

Dlatego zesłał im

Ducha, i oto zatrzęsł się dom...

F. Hölderlin, *Patmos*²

1. Wprowadzenie

Myśl Friedricha Hölderlina rozwija się na przecięciach: w „tradycji Kanta i Greków”, ale również zapowiadając filozofię Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga i Georga Wilhelma Friedricha Hegla; u źródeł filozoficznej konstelacji idealizmu niemieckiego, lecz także na czele gwałtownego rozwoju niemieckiej poezji czasów Goethego czy Schillera. Na przełomie XVIII i XIX wieku tworzy się na nich formacja intelektualna zwana „wczesnym romantyzmem”. O ile jednak w wypadku takich twórców jak Novalis, bracia August Wilhelm oraz Friedrich Schleglowie czy Friedrich Immanuel Niethammer możliwe jest wskazanie określonego kręgu intelektualnego, w którym się obracali³, o tyle Hölderlin rozwija się w znacznej mierze autonomicznie względem wczesnoromantycznych sporów⁴. Należy on wprawdzie, wraz ze wspomnianymi już Schellingiem i Heglem, do słynnej trójki przyjaciół z Kolegium w Tybindze, charakter ich wzajemnej wymiany myśli pozostaje jednak zawikłany, z momentami zarówno intelektualnej jedności, jak i niezrozumienia⁵.

Wszystko to sprawia, że Hölderlin w czasach, w których tworzył, zajmuje miejsce niezwykle istotne, a zarazem trudne do precyzyjnego określenia. W ni-

¹ F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, t. 6, cz. 1: *Briefe. Text*, Stuttgart 1954, s. 329. Dalej wydanie zbiorowe dzieł Hölderlina będzie cytowane jako StA z podaniem numeru tomu/części tomu.

² F. Hölderlin, *Poezje wybrane*, tłum. M. Jastrun, Warszawa 1964, s. 102.

³ Zob. M. Frank, „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997, s. 30 i n.

⁴ Zob. B. Frischmann, *Hölderlin und die Frühromantik*, w: *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, wyd. 2, przejrzone i poszerzone, Stuttgart–Weimar 2020, s. 121–129.

⁵ Zob. F.C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge–London 2002, s. 375–376, 478–479; D. Henrich, *Hegel and Hölderlin*, tłum. T. Carman, w: tegoż, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford 1997, s. 119–140.

niejszej pracy chciałbym się zająć jego wczesnymi „pismami teoretycznymi”⁶ – wydobyć z nich i opisać **Hölderlina jako filozofa**. W powszechnej recepcji jego myśli nie jest to przedsięwzięcie nowe – począwszy od artykułu Dietera Henricha *Hölderlin über Urteil und Sein* z 1965 roku⁷, nieustannie wzrastało zainteresowanie jej filozoficznym aspektem⁸. Takie ukierunkowanie owej myśli prowadzi jednak do przedłożenia teoretycznej refleksji ponad poetycką twórczość w konsekwencji rozdzielenia elementów, które dla autora *Hyperiona* nieustannie się wzajemnie przenikały. Jeśli decyduję się na ograniczenie omówienia refleksji Hölderlina do jego *explicite* filozoficznych pism, czynię tak ze względu na dominującą w dotychczasowej recepcji w Polsce tendencję do ujmowania go przede wszystkim jako poety czy teoretyka literatury lub omawiania filozoficznego dziedzictwa Hölderlina tylko na podstawie jego najbardziej znanego fragmentu: *Urteil und Sein*⁹. Dlatego też ukazanie Hölderlina jako filozofa w odpowiednim dla tego kontekście wydaje się w obliczu tej recepcji potrzebne, by można było podjąć w jej ramach dyskusję nad wieloaspektowością twórczości poety-filozofa.

W przedstawieniu filozofii wskazanego myśliciela skupię się na pojęciu, które tworzy nić przewodnią prowadzącą przez jego wczesną twórczość, mianowicie

⁶ Określenie to czerpię ze zbioru pism filozoficznych, estetycznych oraz poetologicznych Hölderlina, wydanych pod redakcją Johanna Kreuzera; zob. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, wyd. 2, nowo opracowane i uzupełnione, Hamburg 2020.

⁷ D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus*, „Hölderlin-Jahrbuch” 1965–1966, s. 73–96. W dalszym wywodzie cytuję za przedrukiem artykułu wraz z późniejszymi uzupełnieniami znajdującym się w: tenże, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Stuttgart 1991, s. 47–80.

⁸ Oprócz wskazanych już prac Henricha oraz Beisera warto wyróżnić również prace Manfreda Franka, próbującego umiejscowić Hölderlina w kręgu filozofii wczesnego romantyzmu niemieckiego (zob. tenże, „Unendliche Annäherung“, dz. cyt., s. 715 i n.), oraz Violetty L. Waibel, która poświęciła książkę analizie relacji między Hölderlinem a Johannem Gottliebem Fichtem (zob. taż, *Hölderlin und Fichte 1794–1800*, Paderborn 2000). Obszerną bibliografię prac poświęconych twórczości Hölderlina można natomiast znaleźć w *Hölderlin-Handbuch (Bibliographie)*, w: *Hölderlin-Handbuch*, dz. cyt., s. 576–594.

⁹ Wyjątkiem jest komentarz Ewy Walerich-Szymani do sporządzonego przez nią przekładu wyboru wczesnych pism Hölderlina, w którym omawia ona pokrótce wszystkie przełożone przez siebie fragmenty; zob. taż, *Komentarz do przekładu wybranych wczesnych pism teoretycznych Friedricha Hölderlina*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2015, t. 10, fasc. 1, s. 125–130; por. F. Hölderlin, *Wczesne pisma teoretyczne*, tłum. E. Walerich-Szymani, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2015, t. 10, fasc. 1, s. 131–138. Odgrywa on jednak przede wszystkim rolę wprowadzenia do lektury przekładu, streszczając raczej niż problematyzując przedstawiane przez Hölderlina poglądy filozoficzne.

na pojęciu **przyrody/natury** (*Natur*)¹⁰. Postaram się wskazać, jak niezgoda na Kantowskie oraz Fichteańskie sformułowania problemu miejsca przyrody w systemie filozofii krytycznej prowadzi do powstania pierwszych pism teoretycznych autora *Hyperiona*, pochodzących z jego pobytu w Jenie. Kulminują one we fragmencie *Seyn, Urtheil...* (*Byt, sąd...*), na podstawie którego zaprezentuję postawę Hölderlina wobec owego problemu, oryginalną w porównaniu ze współczesnymi mu myślicielami.

2. Zarys kontekstu – wystąpienie Hölderlina przeciwko filozofii Fichtego

Stanowisko wypracowane przez Hölderlina podczas jego pobytu w Jenie w latach 1794–1795 ma charakter krytycznej odpowiedzi na podstawowe elementy filozofii Fichtego. Dla samego Hölderlina przeprowadzana w owym czasie krytyka poglądów zawartych w *Teorii wiedzy* kontynuuje pozycję zajmowaną przezeń już w momencie pojawienia się na jenajskim uniwersytecie. Jak argumentuje Violetta L. Waibel, Hölderlin jeszcze przed uczestnictwem w wykładach Fichtego, na których omawiane były zagadnienia składające się na drugą – praktyczną – część *Podstaw całkowitej teorii wiedzy*, krytykował pierwszą – teoretyczną – część owego dzieła, przyrównując poglądy w nich zawarte do filozofii Spinozy¹¹. Pobyt w Jenie oraz zapoznanie się z drugą częścią *Podstaw...* w ramach wykładów zmieniają

¹⁰ Niemieckie słowo *Natur* zawiera w sobie wieloznaczność, która stanie się wyraźnie widoczna w dalszym wywodzie niniejszej pracy. Może ono oznaczać zarówno „przyrodę”, zewnętrzną wobec człowieka, jak i „naturę” w znaczeniu wewnętrznej „natury ludzkiej”. U Hölderlina oba te sensory przeplatają się ze sobą. Ponadto trudno przystać na tłumaczenie pojęcia *Natur* stale jako „przyrody” albo „natury”, co wynika z terminów użytych w przywoływanych dziełach oraz utrwalonych już terminów złożonych (na przykład „filozofia przyrody”, „prawo naturalne”). W związku z tym zdecydowałem się tłumaczyć *Natur* jako „przyroda” tam, gdzie bliższy wydaje się sens „zewnętrzny”, przedmiotowy, natomiast jako „natura” tam, gdzie istotniejszy zdaje się sens „wewnętrzny”, podmiotowy.

¹¹ V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 27–29. Jest to widoczne również w liście Hölderlina do Hegla z 26 stycznia 1794 roku: „Początkowo podejrzewałem go [Fichtego] o dogmatyzm; [...] – jego absolutne Ja (substancja Spinozy) zawiera wszelką realność, jest wszystkim, a poza nim nie ma nic, a więc nie istnieje dla tego absolutnego Ja żaden obiekt, gdyż w przeciwnym razie nie istniałaby w nim żadna realność [...]”. Tak spisywałem swe myśli jeszcze w Waltershausen, kiedyś czytał jego pierwsze zeszyty, bezpośrednio po lekturze Spinozy” – F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. A. Milska, W. Markowska, Warszawa 1982, s. 88.

jego ogląd dotyczący charakteru fichteńskiego absolutnego Ja – nie zmienia się jednak krytyczne wobec niego nastawienie. Spoglądając na jego najsłynniejszy teoretyczny fragment – *Byt, sąd...*, pochodzący z kwietnia bądź maja 1795 roku – można dostrzec radykalną krytykę niewystarczalności Ja jako zasady naczelnej:

Jeśli mówię: Ja jestem Ja, to podmiot (Ja) i przedmiot (Ja) nie są zjednoczone tak, że niemożliwe staje się podjęcie jakiegokolwiek rozdzielenia nieprowadzącego do okaleczenia istoty tego, co ma zostać rozdzielone; przeciwnie, Ja jest możliwe jedynie poprzez owo rozdzielenie Ja od Ja¹².

Zrównanie fichteńskiego Ja z okaleczoną przez rozdzielenie istotą – choć dla Hölderlina jest rozwinięciem wcześniej żywionych poglądów – jawi się jako mocny sprzeciw względem powszechnego wówczas stosunku wobec teorii wiedzy. W 1795 roku w Jenie filozofia Fichtego wyznacza horyzont intelektualny młodych myślicieli przejętych krytyczną filozofią Kanta oraz próbami ujęcia jej w system. Przedstawienie przez autora *Teorii wiedzy* koncepcji ugruntowania systemu filozofii transcendentalnej – traktowanej podówczas przez coraz szersze grono myślicieli jako podstawa wszelkiej możliwej filozofii mogącej rościć sobie prawo do miana nauki – w wykraczającym poza samo siebie, aktywnym Ja jako zasadzie naczelnej dla wielu zdaje się rozwiązaniem problemów, w które wkleła się filozofia Kantowska.

Najbardziej znanym chyba przykładem mogą być losy filozofii młodego Schellinga, który w 1794 roku przedstawia *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* [O możliwości ogólnej formy filozofii] – tekst zasadniczo broniący koncepcji Fichtego przed jej krytykami, któremu przyświecała teza, że istotnie jedyną możliwością ugruntowania systemu filozofii transcendentalnej może być samoustanawiające się Ja¹³. Rozprawka ta zostaje przyjęta ciepło przez jej adresata, którego niezmiennym celem jest ukazanie, jak jego powstająca jesz-

¹² F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, tłum. M. Koronkiewicz, oprac. M. Falkowski, Warszawa 2023, s. 8. Niniejsza praca powstała przed ukazaniem się wskazanego polskiego przekładu pism teoretycznych, w związku z czym posługuję się w niej fragmentami własnych tłumaczeń omawianych tekstów. Zostały one sporządzone na podstawie tego samego wydania, na którym oparty jest przekład Małgorzaty Koronkiewicz (zob. tamże, s. XIX). Zdecydowałem się nie zastępować obecnych tłumaczeń tymi pochodzącymi z polskiego wydania ze względu na nieznaczne różnice między nimi. Obok odnośników do wydania niemieckiego podaję zatem również strony wydania polskiego, na których znajdują się przywoływane fragmenty, co powinno ułatwić porównanie.

¹³ Zob. F.C. Beiser, *German Idealism*, dz. cyt., s. 469.

cze teoria wiedzy wyraża istotę tego, czym jest i może się stać Kantowska filozofia krytyczna. Bycie myślicielem krytycznym, w opozycji do myśliciela dogmatycznego, w kręgu tych, którzy Fichtemu uwierzą, staje się warunkiem bycia rzeczywiście współczesnym filozofem. Kantowskim krytycyzmem zaś w jego czystej i w pełni usystematyzowanej formie miałyby być *Teoria wiedzy* właśnie¹⁴.

W takiej to przestrzeni intelektualnej Hölderlin, od 1794 roku zaangażowany słuchacz wykładów Fichtego¹⁵, w ramach dwóch cytowanych już tekstów: osobistej notatki oraz listu do Hegla (niestety jedynie częściowo zachowanego)¹⁶ podejmuje problem ograniczeń Fichteńskiego projektu. Ten uwikłany jest bowiem w nieunikniony sposób w rozdzielającą strukturę sądu immanentnego Ja. Tym natomiast, co w owym szkicu Hölderlin proponuje jako rzeczywiste ugruntowanie filozofii, miałyby być przeciwstawiony sądowi byt. Odzwierciedla to dość klarownie struktura samego wywodu *Bytu, sądu...*, przedstawiającego owe dwa pojęcia jedno po drugim. Jeżeli jednak „sąd” jest tu terminem odnoszącym się do absolutnego Ja Fichteńskiej filozofii, należałoby się zastanowić, czym w takim razie miałyby być „byt”. Odpowiedź Hölderlina jest lapidarna: „byt – wyraża powiązanie podmiotu i przedmiotu”, będąc nadto czymś odmiennym od tożsamości mającej cechować formułę „Ja jestem Ja” z *Teorii wiedzy*¹⁷. Aby zrozumieć, jaką rolę odgrywa byt w koncepcji Hölderlina, staje się potrzebne zwrócenie się ku kręgom problemowym motywującym jego twórczość.

3. Krytyczny dualizm Kanta i Fichtego

Sposób, w jaki Hölderlin podejmuje się krytyki Fichtego, jest zależny od przyjęcia przez autora *Hyperiona* określonej perspektywy na filozofię Kanta. Polega ona na przeniesieniu punktu ciężkości Kantowskiej krytyki czystego rozumu z analityki transcendentalnej na dialektykę transcendentalną¹⁸. Dokonanie tego przeniesienia

¹⁴ Zob. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, w: tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, tłum. M.J. Siemek, t. 1, Warszawa 2013, s. 120–121. Przełom filozofii Fichtego szerzej ukazuje Marek J. Siemek; zob. tenże, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017, s. 103 i n.

¹⁵ F. Hölderlin, *List do Neuffera z listopada 1794 r.*, StA 6/1, s. 139.

¹⁶ Zob. F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 87–89.

¹⁷ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 8.

¹⁸ Zob. V.L. Waibel, „With Respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea.” *Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel, w: Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, red. D. Breazeale, T. Rockmore, Amsterdam–New York 2010, s. 303.

jest z kolei motywowane próbą położenia nacisku na *Krytykę władzy sądenia* wraz z zawartymi w niej koncepcjami estetycznej władzy sądenia, teleologii oraz organizmu. Przedstawiając to zagadnienie pokrótce, należy podkreślić, iż zasadniczym problemem, jaki będzie przed sobą stawiać pokolenie filozofów, w którego awangardzie znajduje się refleksja teoretyczna Hölderlina, jest próba umieszczenia zrewidowanej koncepcji przyrody w perspektywie filozofii transcendentnej¹⁹.

Kantowska koncepcja przyrody wskazuje na to, że myśliciel dostrzegł istotny problem: miejsca, które owo pojęcie miałyby zajmować w ramach jego krytycznej filozofii. W pierwszej *Krytyce* przedstawia on jedność przyrody jako formalną konstrukcję teoretyczną, mającą podstawę w subiektywnej apercpcji²⁰. Takie ugruntowanie przyrody na płaszczyźnie **fenomenalnej** okazuje się jednak rozwiązaniem połowicznym. Zasadniczym problemem okazuje się to, że podmiotowa podstawa przedmiotowej przyrody, choć zachowuje sens w zakresie rozumu teoretycznego, wchodzi w konflikt ze stanowiskiem Kanta w momencie, w którym podejmuje się on przejścia do rozumu praktycznego. Przede wszystkim chodzi tu o następującą kwestię: noumenalna podstawa podmiotu ma stanowić o jego wolności, co – na mocy trzeciej antynomii – pociąga za sobą konieczność przeciwstawienia noumenalnego podmiotu konieczności **noumenalnej** przyrody (przynajmniej pod postacią postulat)²¹.

Aby uzgodnić ze sobą funkcjonowanie porządków rozumu teoretycznego i praktycznego, filozof wprowadza koncepcję prymatu rozumu praktycznego²². Choć w porządku moralnego działania funkcjonują prawa, których nie sposób

¹⁹ Henrich, relacjonując zmiany w recepcji filozofii Hölderlina, zwraca uwagę, że w reakcji na próbę Ernsta Cassirera, by uniezależnić refleksję filozoficzną autora *Hyperiona* od koncepcji jemu współczesnych, pojawia się – u Wilhelma Böhma oraz Kurta Hildebrandta – pogląd, jakoby Hölderlin jako myśliciel był tym, kto dokonuje zwrotu „od idealizmu Fichtego na powrót do filozofii przyrody” (D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, dz. cyt., s. 53; jeśli nie wskazano inaczej, tłum. A.M.). Henrich podkreśla ograniczenia związane z tą pozycją, dotyczące tego, że Hölderlin nie może być uznany **przede wszystkim** za teoretyka, jego refleksja zaś zachodzi wśród złożonych powiązań twórczości poetyckiej oraz filozoficznej.

²⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1986, s. 219–220, 231–234 (A 114, 125–128); zob. także w wydaniu B: tamże, t. 1, s. 268–269 (B 159–160).

²¹ Tamże, t. 2, s. 185–194, 281–301 (B 473–479, 566–586). I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 9–10. Gwoli związłego omówienia trzeciej antynomii zob. V.L. Waibel, „*With Respect to the Antinomies...*”, dz. cyt., s. 307–310.

²² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 194–197; zob. J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej filozofii niemieckiej*, Wrocław 2007, s. 28 i n.

poznać na podstawie doświadczenia, dają one pewną „szerszą ramę interpretacyjną, w której mieści się również teoretyczna aktywność człowieka”²³. Oznacza to, że skoro ludzie jako wolne istoty moralne poznają przyrodę (uprawiają naukę), to porządek praktyczno-moralny ma wobec teoretyczno-poznawczego charakter pierwotny²⁴. Z tej perspektywy Kant skłonny jest twierdzić, że prawo moralne „ma dostarczyć światu zmysłów jako zmysłowej naturze (co się tyczy istot rozumnych) formę świata intelektu, tj. nadzmysłowej natury, nie czyniąc jednak uszczerbku mechanizmowi świata zmysłów”²⁵. Umożliwia to ujednoczenie praktycznej i teoretycznej aktywności podmiotu wedle formuły: „wszelkie zainteresowanie jest w ostateczności praktyczne”²⁶. Przyroda w rozumieniu Kanta okazuje się mieć jednak dwojaki charakter niezależnie od tego, że pojmując ją oraz działający w niej podmiot jest jednolity. Tym samym odróżnia się ona od tegoż podmiotu tak, jak zróżnicowana jest w sobie samej. Dana w doświadczeniu treść przyrodniczych zjawisk jest podporządkowana kategoriom, znajdując się tym samym na poziomie fenomenalnym. Zarazem formalna przyrodnicza konieczność, której przeciwstawia się w sposób wolny rozum praktyczny, okazuje się czymś niemożliwym do określenia przez kategorie i noumenalnym²⁷.

W *Krytyce władzy sądenia* królewiecki myśliciel próbuje sformułować koncepcję możliwej mediacji pomiędzy przyrodą jako noumenalnym „zewnątrzem” oraz podmiotem transcendentalnym, będącym noumenalnym „wnętrzem”. Ową pośredniczącą rolę ma odgrywać sąd estetyczny²⁸. Odniesiony wyłącznie do doznającego podmiotu odróżnia się od określającego przedmiot doświadczenia sądu logicznego²⁹; zarazem ze względu na swój bezinteresowny charakter nie jest określony przez moralne zainteresowanie tym, co dobre³⁰. Znajdując się niejako

²³ Tamże, s. 46.

²⁴ Tamże, s. 39–41.

²⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 73. W *Krytyce władzy sądenia* Kant określa noumenalną przyrodę „nadzmysłowym substratem (zarówno w nas, jak i poza nami)” – tenże, *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa 1986, s. 53–54.

²⁶ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 197.

²⁷ Powiązanie między rozumem praktycznym a noumenalnym charakterem przyrody wyraża się chyba najwyraźniej w *Religii w obrębie czystego rozumu*, dokładnie zaś w przedstawionej w tej rozprawie koncepcji „radykalnego zła ludzkiej natury”, które ze swojej strony okazuje się warunkiem możliwości jego rozumowego przekroczenia; zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 61 i n.

²⁸ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 55.

²⁹ Tamże, s. 61–62 (§ 1).

³⁰ Tamże, s. 67–70 (§ 4).

między teoretycznym poznaniem mechanizmu przyrody a praktycznym poznaniem prawa moralnego, sąd estetyczny miałby się stać podstawą pojednania rozumnego noumenu oraz zmysłowego fenomenu w harmonii „swobodnej gry” władz poznawczych³¹. Pojednanie to – rezultat podmiotowego sądu estetycznego – nie może jednak uzyskać przedmiotowej ważności, która włączałaby w stosunek między rozumem a zmysłowością również noumenalny charakter przyrody jako „zewnętrzna” warunkującego treść zjawiskowych doświadczeń podmiotu. W efekcie okazuje się, że „wartość estetyczna ma charakter tylko subiektywny” i „nie może mieć żadnej ważności przedmiotowej”³² w tym sensie, że owa estetyczna wartość nie może być co do treści zawarta w żadnym obiektywnym pobudzeniu, lecz jedynie w stanie podmiotu doświadczającego tego, co piękne³³. Innymi słowy, podmiot transcendentálny jest warunkiem możliwości syntezy przyrody na poziomie fenomenalnym – ujmując ją estetycznie, czyli w doświadczeniu. Wynika stąd, że aby możliwe było powiązanie przyrody fenomenalnej z noumenalną w **harmonii** gry władz poznawczych³⁴ (nie przyznając zarazem temu powiązaniu charakteru przyczynowego, co stałoby w sprzeczności z założeniami *Krytyki czystego rozumu*), podmiot transcendentálny jako podmiot rozumu praktycznego musiałby być jednocześnie warunkiem możliwości noumenalnej przyrody. Kant nie jest jednak w stanie przypisać podmiotowi transcendentálnemu takiej konstytutywnej funkcji, wikłając się tym samym w nieprzekraczalny dlań **dualizm** pojęcia przyrody³⁵.

Kantowska koncepcja tego, co estetyczne, nie może zatem – na mocy rozstrzygnięć dokonanych przez samego filozofa – wykroczyć poza subiektywny podmiot i uzyskać przedmiotową ważność w świecie zewnętrznym. Problem ten podejmuje wśród pokantowskich filozofów Fichte – jemu też Hölderlin zawdzięcza „bardzo interesujący [...] pogląd [...] na koncepcję antynomii”³⁶. Dla autora

³¹ Tamże, s. 85–87 (§ 9), 342–343 (§ 67).

³² M.J. Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, Warszawa 2017, s. 125–127.

³³ „Trwamy przy kontemplacji piękna, gdyż kontemplacja ta sama się potęguje i reprodukuje” – I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 94 (§ 12); por. tamże, s. 100–105 (§ 15).

³⁴ Harmonia odpowiada subiektywnej celowości (zob. tamże, s. 208 [§ 39]). W takiej perspektywie wydaje się, że organiczny charakter przyrody oznacza przeniesienie harmonii władz poznawczych na przyrodę, rozumianą tu w sensie noumenalnym; zob. V.L. Waibel, „*With Respect to the Antinomies...*”, dz. cyt., s. 303–306.

³⁵ Zob. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*”, dz. cyt., s. 48–63.

³⁶ „Bardzo interesujący jest pogląd Fichtego na koncepcję antynomii, ale wołę Ci o tym napisać innym razem” – F. Hölderlin, *List do Hegla z 26 stycznia 1795 r.*, w: tegoż, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 89.

Teorii wiedzy problem obiektywnej ważności rozwiązywany jest przez przedstawienie koncepcji podmiotu ustanawiającego zarówno siebie samego, jak i świat zewnętrzny, do którego się on odnosi. Kantowski dualizm miałby więc zostać rozwikłany poprzez **monizm Ja**, ustanawiającego siebie samo jako własny cel³⁷. Tego rodzaju konstytucja opiera się z kolei na założeniu wzajemnego oddziaływania między formalnym podmiotem (Ja) a treściowym przedmiotem (Nie-Ja) w ramach nadrzędnej struktury podmiotu transcendentального³⁸. Takie oddziaływanie miałyby rozwiązywać „w duchu” Kanta problem przedmiotowej obiektywności doświadczenia estetycznego, które zyskiwałoby w nim ontologiczną ważność jako urzeczywistniająca się w akcie podmiotu wiedza³⁹.

Fichteańskie rozwiązanie problemu dualizmu ujawnia jednak problematyczność w momencie, w którym zostaje ono zradykalizowane przez Schellinga. W rozprawie *Vom Ich als Princip der Philosophie* [O Ja jako pryncypium filozofii] podejmuje się on wskazania konsekwencji płynących z koncepcji ontologicznie konstytutywnego transcendentального Ja⁴⁰. Pomimo deklaracji samego Schellinga, że owo Ja jako absolut jest czymś immanentnym podmiotowi, nie zaś transcendentną substancją na podobieństwo substancji Spinozy, okazuje się ono raczej punktem, w którym podmiotowość i przedmiotowość są względem siebie czymś obojętnym, ostatecznie wzajemnie nieodniesionym i nieokreślonym. To właśnie **konstytutywny** charakter, który absolutne Ja miałyby mieć względem treści przyrody, prowadzi do wykroczenia jego pojęcia poza rozróżnienie na to, co subiektywne, i to, co obiektywne⁴¹. Rzeczywiste zatarcie różnicy między podmiotem a przedmiotem ujawnia się w rozprawie Schellinga ze względu na przypię-

³⁷ Precyzyjnie tego rodzaju celowość zawartą w stosunku „Ja jako oglądu” do „Ja jako idei” w ramach filozofii praktycznej Fichte formułuje dopiero w 1797 roku (zob. tenże, *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy*, tłum. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria wiedzy*, dz. cyt., s. 567). Wydaje się jednak, że przekroczenie kantowskiego dualizmu miałyby się dokonywać w tym rozumieniu już w ramach zamierzonego monizmu teorii wiedzy z 1794 roku, choć – z przyczyn, które w dalszym wywodzie staną się widoczne – Fichte nie jest w stanie sformułować tego w owy sposób.

³⁸ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 133–134.

³⁹ Zob. M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu...*, dz. cyt., s. 180–196.

⁴⁰ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, w: tegoż, *Ausgewählte Schriften*, t. 1, oprac. M. Frank, Frankfurt am Main 1985, s. 39–134; por. tenże, *Sämtliche Werke*, dz. 1, t. 1: *Sämtliche Werke 1792–1797*, oprac. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856, s. 149–244. Wydanie zbiorowe dzieł Schellinga będzie dalej cytowane jako SW z podaniem numeru działu/numeru tomu.

⁴¹ Zob. M. Frank, „Unendliche Annäherung”, dz. cyt., s. 715–716.

sanie aktywności Ja funkcji spójnej z monistycznym programem pierwszej części *Teorii wiedzy*.

Dostrzegłszy ten problem, sam Fichte w drugiej części *Podstaw całkowitej teorii wiedzy* nadaje owej aktywności Ja charakter **regulatywny**, krytykując przedwczesne jego zdaniem i nieliczące się z całością konstrukcji systemu rozwiązanie Schellinga⁴². Należałoby tu zauważyć, że charakter wyprowadzonej w *Vom Ich als Princip der Philosophie* koncepcji Ja absolutnego zbieżny jest z tym, co dostrzegali oraz krytykował Hölderlin, opierając się na pierwszej części *Podstaw...*⁴³. W związku z tym interpretuje on późniejsze dążenie Schellinga do przekroczenia zajętej przez siebie w 1794 roku pozycji w słowach: „dzięki swoim nowym przekonaniom obrał on lepszą drogę, zanim zdołał dojść do celu gorszą”⁴⁴.

Choć rozwiązanie przedstawione przez Schellinga wydaje się z tej perspektywy nazbyt jednostronne, również regulatywne potraktowanie koncepcji samostanawiającego się Ja okazuje się ostatecznie sprzeczne z dążeniem twórcy *Teorii wiedzy* do przewycięzenia kantowskiego dualizmu. Fichte uznaje wyłącznie postulatywny charakter wskazanego przez siebie pojednania, przywracając tym samym problem dualizmu na poziom wzajemnego oddziaływania Ja i Nie-Ja, zarówno w doświadczeniu, jak i w natrafiającym na opór popędzie Ja praktycznego⁴⁵. Przyjmując ważność syntezy ustanawiania jedynie w wypadku działania podmiotu, autor *Teorii wiedzy* zmuszony jest do przyjęcia – podobnie jak Kant – instancji warunkującej pierwotny opór wobec wykraczającego poza siebie podmiotu: *Anstoß* (‘zakłócający impuls’), zasadniczo przywracający problem rzeczy samej w sobie⁴⁶. Kwestia dualizmu, ujawniającego się w szczególności w przypadku pojęcia przyrody, pozostaje zatem nierozwiązana.

⁴² Zob. F.C. Beiser, *German Idealism*, dz. cyt., s. 472–475. Na regulatywny charakter teoretycznej części teorii wiedzy wskazuje Fichte już w pierwszej części *Podstaw całkowitej teorii wiedzy* (s. 123). Spinozizm, w słowniku ówczesnej filozofii niemieckiej równoznaczny z dogmatyzmem oraz ateizmem, stanie się przedmiotem oskarżenia skierowanego przeciwko Schellingowi. Do jego krytyki włącza się – choć bez konkretnego wskazania na autora *Vom Ich als Princip der Philosophie* – również sam Fichte w przypisie do trzeciej części swojego tekstu (tenże, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 271–272).

⁴³ Zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 29–32.

⁴⁴ F. Hölderlin, *List do Niethammera z 24 lutego 1796 r.*, w: tegoż, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁵ V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 32; por. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 289–298.

⁴⁶ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 270–277; zob. F.C. Beiser, *German Idealism*, dz. cyt., s. 271–272 oraz M.J. Siemek, *Teoria wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*,

4. Hölderlin i jego wczesne ujęcia problemu dualizmu

Przedstawienie zagadnienia dualizmu w wypadku filozofii Kanta, Fichtego oraz wczesnego Schellinga przybliży kontekst zainteresowania, jakie Hölderlin żywił wobec problemów wiążących się z Kantowską dialektyką transcendentalną. To właśnie brzemienna w konsekwencjach antynomia wolności i konieczności w relacji między podmiotem a przyrodą zostaje przezeń wskazana jako zasadniczy problem filozofii myśliciela z Królewca, na co Hölderlin wyraźnie wskazuje we wzmiankowanym już liście do Hegla:

Pojęcie Opatrzności traktujesz całkiem paralelnie z teleologią Kanta. Wydaje mi się, że właściwie cały duch jego systemu to sposób, w jaki on jednoczy mechanizm Natury (a więc i losu) z jej celowością, sposób właściwie ten sam, w jaki wygładza wszelkie antynomie. Bardzo interesujący jest pogląd Fichtego na koncepcję antynomii, ale wołę Ci o tym napisać innym razem⁴⁷.

Na fragment ten zwróciła uwagę Waibel, argumentując za zorientowaniem się wczesnych prac Hölderlina (zarówno teoretycznych, jak i poetyckich) na problem antynomii⁴⁸. Dotychczasowy wywód tej pracy nie szedł jednak ściśle w tym kierunku, uwidoczniając raczej, że pytanie umożliwiające podjęcie rozważań z *Bytu, sądu...* dotyczy raczej dualistycznego pojęcia przyrody (natury), w którym wyraża się nieprzekroczony dualizm podmiotowo-przedmiotowy Kanta i Fichtego. Aby wyjaśnić tę różnicę, należy zwrócić się ku dwóm fragmentom

w: J.G. Fichte, *Teoria wiedzy*, dz. cyt., s. L–LIV (przedruk w: M.J. Siemek, *Fichte w kontekście*, Warszawa 2017, s. 143–147). Przedstawiwszy w ten sposób ograniczenia pozycji teorii wiedzy względem problemu dualizmu pojęcia przyrody, warto wspomnieć o „tle”, motywującym zarówno wystąpienie Fichtego, jak i dalszą wypowiedź przeciw niemu w postaci filozofii Karla Leonharda Reinholda, z której wywodzi się, jak określa to Manfred Frank, „orientacja realistyczna” (zob. tenże, *Unendliche Annäherung*, dz. cyt., s. 152–661). Ta zaś, ponad problematycznymi ostatecznie systematycznymi próbami Reinholda, ukierunkowuje swoje rozważania na temat „zasad naczelnych” właśnie na realistyczną dziedzinę źródła przedstawienia rozumu teoretycznego, którą Fichte stara się w dwuznaczny sposób zredukować (tamże, s. 149–151). Pod tym względem starania – również te podejmowane przez Hölderlina, jak stanie się niebawem widoczne – by w tym aspekcie przekroczyć pozycję teorii wiedzy, motywowane są wzajemnym oddziaływaniem wpływów obydwu postaw w obrębie pokantowskiej filozofii (zob. tamże, s. 720).

⁴⁷ F. Hölderlin, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 88–89. W polskim przykładzie zamiast słowa „teleologia” można znaleźć termin „ideologia”, co jest lapsusem tłumaczkii. Przekład korzystuję wedle StA 6/1, s. 154

⁴⁸ V.L. Waibel, *“With Respect to the Antinomies...”*, dz. cyt., s. 301–302, 320.

teoretycznym: *Istnieje stan natury...*⁴⁹ oraz *O pojęciu kary*⁵⁰. List do Hegla ze stycznia 1795 roku został spisany pomiędzy nimi, najpóźniej równoległe z powstaniem drugiego z nich⁵¹.

4.1. *Istnieje stan natury...* Umiejscowienie problemu dualizmu w relacji między prawem wolności a naturą ludzką

We fragmencie *Istnieje stan natury...* możliwość „prawa wolności” ma podstawę w tym, że podmiot odrywa się od swojego naturalnego uwarunkowania⁵². Innymi słowy, moralna wolność ugruntowana jest w przekroczeniu „stanu natury wyobraźni” na drodze ku autonomii wolnego podmiotu. Waibel argumentuje przekonująco, że już w tym momencie Kantowskie pojęcie antynomii odczytywane jest wedle „interesującego poglądu Fichtego”: wyłonienie się wolnego podmiotu powiązane jest z przekroczeniem oscylacji wyobraźni między Ja a Nie-Ja⁵³. W tym miejscu pojawia się zatem omawiane tu rozróżnienie, zasadniczo przebiegające wedle linii pomiędzy rozumem teoretycznym (oscylującym w wyobraźni i przez to odniesionym do przyrody albo – inaczej mówiąc – przez nią **określanym**) oraz rozumem praktycznym (dokonującym zniesienia określenia przez przyrodę poprzez własną spontaniczność i wolność aktywności albo – inaczej mówiąc – **określającym** przyrodę)⁵⁴. Już w tym fragmencie widoczne jest głębokie rozpoznanie pojawiającego się u Kanta dualizmu między „przypadkowym” stanem natury wyobraźni⁵⁵ a ustanawianymi ponad nim wolnymi prawami moralnymi. Zarazem dotyczy ono tego miejsca, w którym – jak wcześniej wskazywałem – dualizm ten wyraża się najostreż: w pochodzącym z *Religii w obrębie*

⁴⁹ F. Hölderlin, *Es gibt einen Naturzustand...*, w: tegoż, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3–4; por. tenże, *Istnieje pewien naturalny stan wyobraźni...*, w: tegoż, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3–4.

⁵⁰ F. Hölderlin, *Über den Begriff der Straffe*, w: tegoż, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 5–6; por. tenże, *O pojęciu kary*, w: tegoż, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 5–7.

⁵¹ Fragment *Istnieje stan natury...* datowany jest na jesień 1794 roku, natomiast *O pojęciu kary* – na styczeń bądź luty 1795; zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 146–147, przyp. 31.

⁵² F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3. Zob. V.L. Waibel, „*With Respect to the Antinomies...*”, dz. cyt., s. 320–322.

⁵³ V.L. Waibel, „*With Respect to the Antinomies...*”, dz. cyt., s. 315–316.

⁵⁴ J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 262–267.

⁵⁵ „W owej anarchii przedstawień, gdzie wyobraźnia zostaje ujęta teoretycznie, jedność różnorodności [*Mannigfaltigen*], porządek postrzeżeń [*Wahrnehmungen*] były co prawda możliwe, lecz przypadkowe. [...] Ale ten stan natury jako taki zależy również od naturalnych przyczyn. Jest to tylko [kwestia] szczęścia, być tak nastrojonym” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3.

samego rozumu przeciwstawieniu złej natury ludzkiej oraz cnoty możliwej dzięki wolności⁵⁶.

Przedstawienie tego konfliktu nie jest jednak – jak w przypadku Kanta – jednostronnie antynaturalistyczne. „Empiryczna władza pożądania – analogiczna do tego, co nazywa się naturą”, dla autora *Religii w obrębie samego rozumu* zła, dla Hölderlina okazuje się mieć również drugi aspekt: „zdają się [w niej] ze sobą bratać konieczne z wolnością, określone z nieokreślonym, zmysłowe ze świętym, naturalna niewinność, chciałoby się rzec: moralność instynktu, a odpowiednio doń nastrojona fantazja [*ihm gleichgestimmte Phantasie*] jest niebiańska”⁵⁷.

Kantowska sprzeczność między naturą a moralnością przekształca się więc w aporię: istnieją dwie, warunkujące się wzajemnie, strony moralnego działania⁵⁸. Z jednej strony jest rozum praktyczny, z drugiej zaś – moralność instynktu wraz z „odpowiednio nastrojoną fantazją”. Nie są one jednak równoważne. Moralność instynktu i fantazja są podstawą możliwości działania rozumu praktycznego, co też Hölderlin określa mianem „prawa wolności”⁵⁹. Podstawa czy źródło podmiotowej wolności są zatem przesunięte z pozycji czysto podmiotowej w powiązanie podmiotu oraz natury/przyrody⁶⁰.

Taka interpretacja wynika z podejmowanej przez Hölderlina próby przeniesienia problematyki *Krytyki władzy sądzienia* w perspektywę filozofii praktycznej; jeśli ta ostatnia ma uniknąć „przymusu arbitralnych prawideł”, musi się wydawać wolną, „jak gdyby był[a] on[a] wytworem samej tylko przyrody”⁶¹. Kant ma tu na myśli dzieło sztuki. Autor analizowanego fragmentu stara się więc potraktować występujące w trzeciej krytyce zagadnienia dotyczące estetyki jako podstawę rozstrzygnięć dotyczących filozofii krytycznej w ogóle. Na zbieżność między przytaczanymi fragmentami wskazuje ponadto struktura wyводу: podobnie jak w *Krytyce władzy sądzienia* celowość dzieła sztuki jako wytworu natu-

⁵⁶ Zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 150–151.

⁵⁷ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3.

⁵⁸ Zob. J. Kreuzer, *Einleitung*, w: F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. XIII–XIV.

⁵⁹ „Gdyby nie istniało prawo wolności, przez które władza pożądania staje wespół z fantazją, nie byłoby nigdy trwałego stanu porównywalnego z tym, który właśnie został wskazany, a przynajmniej nie zależałoby od nas, [by] go podtrzymywać” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3–4.

⁶⁰ Zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 153.

⁶¹ „[N]iemniej jednak celowość w jego formie musi wydawać się tak wolną od wszelkiego przymusu arbitralnych (*willkürlicher*) prawideł, jak gdyby było ono wytworem samej tylko przyrody” – I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, dz. cyt., s. 229 (§ 45).

ry wprowadzona jest jedynie „jak gdyby”, w związku z czym „musi się wydawać” (*scheinen müsse*) wolną, tak w *Istnieje stan natury...* w „stronie empirycznej władzy pożądania” bratanie się konieczności z wolnością etc. jest czymś, co się tylko „zdaje” (*scheint*).

Na jaw wychodzi zatem, że rozumna wolność jest uwarunkowana instynktem, oznaczającym „odpowiednie nastrojenie” między podmiotem a przyrodą. Nie jest to jednak satysfakcjonujące rozstrzygnięcie, od razu bowiem wikła ono moralność podmiotu w przypadkowość przyrody: „Jest tylko kwestią szczęścia być tak nastrojonym”⁶². Tu ujawnia się aporia tego rozwiązania: jeżeli rozum praktyczny ma znaleźć podstawę w ontologicznych przesłankach całości filozofii krytycznej, wówczas instynkt moralny okazuje się przypadkiem w przyrodzie – czymś nieujmowalnym, niezrozumiałym⁶³. W tym miejscu Hölderlin nie jest w stanie sformułować odpowiedzi na ten problem.

4.2. O pojęciu kary. Pryncypium jako podstawa prawa oraz sprzeciw jako pojęcie graniczne

W kolejnym fragmencie, *O pojęciu kary*, pytanie o możliwą drogę wyjścia z dualizmu wciąż pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi. Niemożliwe jest wskazanie na jednoznaczną dominację praktycznego wątku w Hölderlinowskim wywodzie, wiąże się on bowiem nierozdzielnie z zagadnieniami dotyczącymi, jak określa to sam autor, **pryncypiów** (*Principien*)⁶⁴. Hölderlin stara się w owym frag-

⁶² F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3.

⁶³ Ponieważ wspomiana przez Hölderlina fantazja wydaje się wynikać z naturalnego ustrukturyzowania wyobraźni (zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 151), stwierdzenie, że jest ona sprowadzalna do fichteńskiej oscylacji, okazuje się niejednoznaczne. Wyobraźnia na gruncie refleksji Hölderlina staje się podstawą podmiotu w jego powiązaniu z naturą, sama jednak pozostaje nieokreślona, a przynajmniej stawia się otwarte pytanie: „Czym jest wyobraźnia jako podstawa?”. Postawienie przez Hölderlina problemu przejścia między estetycznym wytwarzaniem a podmiotem transcendentalem (zarówno w sensie teoretycznym, jak i praktycznym) zbliża się do problematyki wyobraźni przedstawionej przez Martina Heideggera w odniesieniu do filozofii Kanta (zob. M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 142 i n.). Świadczy za tym również, wskazywany przez Weibel, **antropologiczny** charakter Hölderlinowskiej krytyki Kanta, wyrażający się w próbie powiązania ze sobą rozumu oraz przyrody (zob. też, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 153–154).

⁶⁴ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 5; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 5. Należałoby tu zwrócić uwagę, że w omawianych tu oraz w dalszym wywodzie fragmentach, gdy Hölderlin opisuje nieuwarunkowaną podstawę licznych warunków, nie stosuje terminu *Grundsatz* („zasada naczelna”), lecz *Princip*. Pod tym względem pozostaje on spójny raczej z Kantem niż

mencie wykazać, że myślenie wykluczające pryncypia jako nieuwarunkowaną, ostatecznie niemożliwą do dyskursywnego uzasadnienia podstawę, finalnie okazuje się „wpadać w błędne koło” w wypadku próby ujęcia problemu kary. Prawo pozbawione swojego pryncypium, czy też – wyrażając to w terminologii bliższej Kantowi – prawo pozbawione swojej **idei**, sprowadza się jedynie do poziomu fenomenalnego. „Wrogowie pryncypiów”, rezygnując z idei prawa wykraczającej poza obręb teorii, są w stanie przedstawić jedynie teoretyczne uzasadnienie pojęcia kary – mianowicie: „kara jest **cierpieniem** prawowitego sprzeciwu [*rechtmäßigen Widerstands*] oraz następstw złych zachowań. Jednakże złe zachowania to te, po których następuje kara. Zaś kara następuje tam, gdzie mają miejsce złe zachowania”⁶⁵. Ta formuła w końcu zostaje zdemaskowana jako tautologia pozbawiona treści – skoro bowiem samo fenomenalne pojęcie prawa nie znajduje w sobie treści odróżniającej „prawowity sprzeciw” od „złego zachowania”, to treść ta okazuje się czymś zewnętrznym – **przypadkowym mechanizmem**⁶⁶.

Tym samym w rozumowaniu Hölderlina znów ujawnia się zagadnienie przyrody: dla „wrogów pryncypiów” pozostaje ona mechanizmem, przypadkiem czy samowolą – co w jego wywodzie oznacza to samo. Konieczność pryncypium wynika więc z potrzeby tego, by opisać karzące prawo **nie jako prawo naturalne**. Pod tym względem można dostrzec powiązanie z fragmentem *Istnieje stan natury...*, gdzie rozum określany przez oscylację wyobraźni znajduje się w stanie bezprawia⁶⁷. Hölderlin nie poprzestaje jednak na przedstawieniu tego problemu, lecz próbuje wskazać również możliwy sposób jego rozwiązania: ma nim być różnica między podstawą poznania (*Erkenntnisgrunde; ratio cognoscendi*) a podstawą realną (*Realgrunde; ratio essendi*)⁶⁸. Druga połowa fragmentu próbuje dookreślić miejsce, w którym różnica ta pojawia się w pojęciu kary, czego jednak Hölderlin

z Fichtem czy Reinholdem: „idee transcendentalne służą tylko do wstępowania w szeregu warunków aż ku temu, co nieuwarunkowane, tzn. do [pryncypiów] (*Prinzipien*)” – I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., t. 2, s. 46 [B 394], przekład nieznacznie zmieniony.

⁶⁵ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 5; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 5.

⁶⁶ „[K]ara jest tylko karą, a gdy mechanizm, przypadek czy samowola [*Willkür*], jak kto woli, zadaje mi coś nieprzyjemnego, to wiem, że zachowałem się źle, nie mam co więcej pytać [o to], co się zdarzyło: zdarzyło się słusznie [*von Rechts*] dlatego, że się zdarzyło” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 5; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 5.

⁶⁷ „Przez ten stan natury wyobraźni, przez to bezprawie mam na myśli [bezprawie] moralne, przez to prawo – prawo wolności” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 3; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 3.

⁶⁸ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 6; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 6.

nie jest w stanie ostatecznie uczynić. Należy jednak przyrzeć się bliżej podstawie, na której wprowadzane jest to rozróżnienie.

Samo rozróżnienie zaczerpnięte jest z *Krytyki praktycznego rozumu*:

Ażeby nie dopatrywano się niekonsekwencji w tym, że teraz nazywam wolność warunkiem prawa moralnego, a w dalszym ciągu rozprawy utrzymuję, że prawo moralne jest warunkiem, pod którym dopiero możemy stać się świadomi wolności, pragnę tylko przypomnieć, że wolność jest wprawdzie *ratio essendi* prawa moralnego, ale prawo moralne jest *ratio cognoscendi* wolności. Gdybyśmy bowiem wprawdzie nie pomyśleli sobie prawa moralnego w naszym rozumie, nigdy nie uważalibyśmy siebie za uprawnionych do przyjęcia czegoś takiego jak wolność (aczkolwiek nie ma w niej wewnętrznej sprzeczności). Gdyby zaś nie było wolności, to wcale nie dałoby się w nas napotkać prawo moralne⁶⁹.

Wywód Hölderlina umiejscawia tę uwagę Kanta w perspektywie wskazanego już rozróżnienia na pryncypia oraz prawa – wolność jako warunek możliwości napotkania w nas prawa moralnego jest pryncypium, podczas gdy prawo moralne ma być warunkiem możliwości poznania wolności jako pryncypium. Pod tym względem filozof z Królewca próbuje konstruować rekurencyjny wywód, w którym to, co zostaje założone jako podstawa w wypadku poznania teoretycznego, okazuje się możliwe do wywiedzenia z tego, jak ustrukturyzowane jest prawo moralne. Autor *Hyperiona* zwraca jednak uwagę, że skoro prawo miałoby mieć swoją podstawę realną w wolności, to musi być ona dla niego **pojęciem granicznym**. Ukazuje on to za pomocą pojęcia oporu/sprzeciwu (*Widerstand*)⁷⁰:

Jest to niczym mniej niż identycznym, gdy jednym razem mówię: rozpoznaję prawo w jego sprzeciwie, a innym razem: rozpoznaję prawo ze względu na sprzeciw wobec niego. Koniecznie [wpadają] w powyższe koło ci, dla których sprzeciw prawa jest tego prawa podstawą realną⁷¹.

Należy podkreślić, że wprowadzane przez siebie założenie o identyczności „prawa w jego sprzeciwie” oraz „sprzeciwu wobec prawa” Hölderlin traktuje jako (błędne) koło wrogów pryncypiów. Okazuje się bowiem, że prowadzi ono

⁶⁹ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 5, przyp. Kanta.

⁷⁰ Termin ten najpewniej został zaczerpnięty z filozofii Fichtego; zob. tenże, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 229–230.

⁷¹ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 6; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 6.

do podporządkowania podstawy realnej podstawie poznania⁷²: jeżeli dostęp poznawczy ograniczony jest jedynie do prawa w jego sprzecznie wobec działania podmiotu, wówczas wszelki sprzeciw wobec poznawalnego prawa zostaje przedstawiony jako przeciwny wolności (można dopowiedzieć: jako naturalny). Oznaczałoby to jednak, że samo pojęcie prawa zmienia się w tautologię: „Kara jest to, co następuje po złu. A złe jest [to], po czym następuje kara”⁷³. Tautologia ta skrywa przy tym dwa rodzaje działalności: sprzeciw (opór wobec prawa) oraz karę (opór prawa wobec sprzeciwu). Tautologiczne pojęcie prawa określa sprzeciw jako zły, a w konsekwencji naturalny, ponieważ to w karzącym prawie ma znajdować wyraz wolność. Hölderlin dostrzega jednak sprzeczność w tym, że to właśnie powstrzymywanie aktywności podmiotu miałoby być wyrazem wolności. Nie jest natomiast w stanie rozwinąć dalej owej sprzeczności:

Wydaje się jednak, że niezbyt pomogło to w rozróżnieniu między podstawą poznania a podstawą realną. Kiedy sprzeciw prawa wobec mojej woli jest karą i ja również poznaję prawo dopiero w karze, wówczas pytam się: czy mogę poznać prawo w karze? A następnie: czy mogę zostać ukarany za wykroczenie wobec prawa, którego nie znałem?⁷⁴

Trudność jest tu następująca: kara, aktywność prawa, jest dopiero aktywnością wolną, a zatem podstawą realną, umożliwiającą poznanie wolności. W ten sposób jednak – wbrew temu, co Kant byłby skłonny twierdzić o prawie moralnym – nie znajduje się ono wcale „we mnie”⁷⁵, lecz w samym prawie. Tautologiczne pojęcie prawa zaś uniemożliwia powiązanie ze sobą woli sprzeciwiającego się podmiotu oraz woli prawa. Innymi słowy, jednocześnie obiektywne oraz wolne prawo nie jest **moim** prawem, nie jest rozpoznawalne we mnie, lecz jedynie w oporze, jaki mi stawia. Tworzy to poważny problem – prawo przestaje być bowiem rozpoznawalne **poza granicami kary**, gdyż to ona okazuje się owym pojęciem granicznym funkcjonowania prawa obiektywnego – jego wolą. Tym

⁷² W owym kierunku podąża również interpretacja Franka, który za termin *Widerstand* podstawia *Faktum* („fakt”) w jego Kantowskim rozumieniu (M. Frank, „*Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 720). Podkreśla on w ten sposób ontologiczne znaczenie tego zagadnienia, względem którego umiejscowiona zostaje problematyka etyczna. Dzięki temu fragment ten ściślej wiąże się z rozważaniami podejmowanymi przez Hölderlina w *Bycie, sądzie...*, choć kosztem utraty ambiwalencji między ich podmiotowym a przedmiotowym charakterem na rzecz tego drugiego.

⁷³ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 6; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 6.

⁷⁴ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 6; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 6.

⁷⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 256.

samym sprzeczne staje się pojęcie obowiązku poza karą – obowiązek domagałby się wszak rozpoznania wolności jako podstawy prawa moralnego **we mnie**. W konsekwencji Kantowski projekt etyczny, opierający się na możliwej do zobowiązania się wolnej woli okazuje się przedsięwzięciem niemożliwym – formalne pojęcie prawa moralnego okazuje się **regresem w prawo naturalne**.

W owym kontekście fragment *O pojęciu kary* należałoby odczytywać jako krytykę zakładanej przez filozofa z Królewca bezpośredniości prawa moralnego w powiązaniu ze „świadomością mojego istnienia”. Oznacza to, że tym, czego Hölderlin poszukuje, jest charakter **zapośredniczenia** świadomości moralnej przez prawo. Natomiast fałszywa bezpośredniość owego prawa odpowiadałaby jego naturalizacji.

Fragment jednak się urywa. Hölderlin nie jest ostatecznie zdolny do rozwiązania centralnego w owych rozważaniach problemu – tego, jak wolny sprzeciw wobec prawa może być tego prawa podstawą realną. W tym momencie zaś jest już widoczne, jak kantowski dualizm przyczynia się do uwikłania rozumu praktycznego w zasadnicze sprzeczności. Nazwałem ową sprzeczność regresem formalnego prawa moralnego w prawo naturalne ze względu na to, że w jego ramach ujawnia się odwrócenie w ramach podwójnego pojęcia przyrody. Jeżeli prawo miałoby nie uznawać sprzeciwu wobec niego jako aktu wolności (a tym samym aktu rozumnego), wówczas podmiot jednostkowy, człowiek, jako istota bez prawa, okazuje się naturalnym mechanizmem. Dopiero w prawie o podstawie innej niż on sam odkrywa on własną rozumność i wolność. Podmiot nie jest już w prawie „u siebie”, lecz w swojej woli nieustannie wykracza poza zamknięty w sobie porządek prawa naturalnego. Tego rodzaju **rozstrojenie** zdaje się dla Hölderlina czymś niemożliwym do przyjęcia, skoro zakłada on istnienie w nim „odpowiednio nastrojonego” instynktu moralnego. Aby uniknąć konsekwencji formalnego pojęcia prawa, potrzebne staje się zrozumienie tego, co wiąże w sobie termin „pryncypium”, oraz – co dla postawionego w *O pojęciu kary* problemu okazuje się kluczowe – jakie jest źródło owego rozstrojenia.

4.3. *Byt, sąd...* Ontologiczne rozstrojenie jako konsekwencja krytyki filozofii praktycznej Kanta

Gdyby rozumieć omawiane fragmenty jedynie jako wypowiedzi z zakresu pokantowskiej filozofii praktycznej, różnica między ich przedmiotem a przedmiotem rozważanym w *Bycie, sądzie...* staje się wyraźnie widoczna. Jednakże konstrukcja

owych tekstów skłania nas raczej do wniosku, że Hölderlin operuje w nich pojęciami o podwójnym znaczeniu: z jednej strony etycznymi, z drugiej zaś – **ontologicznymi**, które określają miejsca tych pierwszych w ramach jego filozoficznego projektu. Ostatecznie bowiem zagadnienia zarówno „odpowiednio nastrojonej fantazji”, jak i pryncypiów prawa poza granicami kary okazują się wskazywać na problematyczność samych teoretycznych ram, w których próbują operować zarówno Kant, jak i Fichte. Dualizm pojęcia przyrody prowadzi do tego, że wspomniane zagadnienia stają się problematyczne. Właśnie ze względu na zawartą w nich konieczność uzgodnienia ze sobą teoretycznego oraz praktycznego ujmowania trafiają one na pytanie o to, co może w ogóle stać się przedmiotem teoretycznej refleksji. *Byt, sąd...* jest zaś próbą udzielenia na owo pytanie odpowiedzi przez przedstawienie ontologicznego ujęcia wspomnianego już rozstrojenia.

Wzmiankowałem wcześniej, że fragment ten zwrócony jest przede wszystkim przeciwko filozofii Fichtego⁷⁶. Hölderlin stara się wskazać na to, że w podstawowych kategoriach umożliwiających twórcy *Teorii wiedzy* zawarte są ograniczenia uniemożliwiające adekwatne zrozumienie tego, na czym miałyby polegać zjednoczenie podmiotu z przedmiotem. Dla autora *Hyperiona* projekt Fichtego już w punkcie wyjścia dokonuje pomiędzy tymi dwoma stronami podziału, co też zawarte jest w podmiotowo-orzecznikowej strukturze sądu. Ten ostatni jest dla Hölderlina, quasi-etymologicznie, **pra=podziałem**, „źródłowym rozdzieleniem [*ursprüngliche Trennung*]”⁷⁷. To powód, ze względu na który Fichte nie jest w stanie wskazać w ramach swojej filozofii rzeczywistego zjednoczenia między podmiotem i przedmiotem. Podejmując się próby uzasadnienia **praktycznej** jedności podmiotu i przedmiotu, posługuje się on bowiem **teoretycznym** pojęciem sądu. Jak pisze Hölderlin:

W pojęciu podziału zawiera się już pojęcie przeciwstawnego odniesienia przedmiotu i podmiotu względem siebie nawzajem oraz konieczne założenie

⁷⁶ Zob. D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, dz. cyt., s. 57–58.

⁷⁷ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 9. Rozumienie sądu (*Urtheil*) jako pra=podziału (*Ur=Theil*) Hölderlin najpewniej zaczerpnął z wykładów Fichtego. Owo quasi-etymologiczne odczytanie terminu *Urtheil* przedstawił on, komentując w semestrze zimowym 1794/1795 aforyzmy „szkolnego” filozofa Ernsta Platnera. Stwierdza tam: „Urtheilen, ursprünglich teilen; u[nd] es ist wahr, es liegt ein ursprüngl[iches] Theilen ihm zu Grunde...” – J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 2: *Nachgelassene Schriften*, cz. 4: *Nachgelassene Schriften zu Platners „Philosophischen Aphorismen“ 1794–1812*; oprac. H. Gliwitzky, R. Lauth, Stuttgart 1977, s. 182; zob. M. Frank, „Unendliche Annäherung”, dz. cyt., s. 699–700.

[*Voraussetzung*] pewnej całości, której częściami są przedmiot i podmiot. „Ja jestem Ja” jest odpowiednim przykładem owego pojęcia sądzenia [*Urtheilung*] jako sądzenia **teoretycznego**, albowiem w sądzeniu praktycznym ustanawia się ono naprzeciw **Nie-Ja**, nie zaś **siebie samego**⁷⁸.

Zdaniem Fichtego w sformułowaniu „Ja jestem Ja” zawarta jest refleksja podmiotu względem samego siebie, która umożliwia nieskończone ustanawianie Ja przez samo siebie⁷⁹. Dla Hölderlina jednak autor *Teorii wiedzy* nie dokonuje w tym miejscu wypływającego ze szczegółowych rozstrzygnięć jego filozofii rozróżnienia między **praktycznym dążeniem a teoretyczną rzeczywistością**⁸⁰. Gdyby tak było, powodowałyby to nawrót do sprzeczności odkrytej przez Hölderlina w *O pojęciu kary*: sprzeciw/opór jako pojęcie graniczne, „nieokreślona, nieograniczona, nieskończona granica”, zostałyby sprowadzone do teoretycznej refleksji nad prawem – refleksji, która poza owo prawo już wykroczyć nie może. W ten sposób dochodziłoby do całkowitego zawarcia się podmiotu w samym sobie, które nie przekraczałoby jego różnicy względem przedmiotu (przyrody), lecz radykalnie tę różnicę utrzymywało, dopuszczając dążenie do określenia jedynie w granicach rzeczywistego prawa.

Tymczasem autor *Hyperiona* pisze o „koniecznym założeniu [*Voraussetzung*] pewnej całości, której częściami są przedmiot i podmiot”. Użycie terminu *Voraussetzung* (dosłownie: ‘wystawianie naprzeciw’) umieszcza ową całość w ramach praktycznego dążenia⁸¹. W wyróżnieniu całości **odrębnej** od „przeciwstawnego

⁷⁸ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7, wyr. Hölderlina; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 9.

⁷⁹ Zob. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 151.

⁸⁰ Hölderlin nazywa Fichteańską ideę **dążenia** [*des Strebens*] „niewątpliwie godną zastanowienia” (tenże, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 88). U Fichtego ujmowane jest ono następująco (w tłumaczeniu Siemka jako „dążność”): „owa do niego [do Nie-Ja] odnosząca się aktywność Ja nie jest wcale określanie (ku rzeczywistej równości), lecz jest jedynie jakąś **tendencją**, jakąś **dążnością** do określenia – dążnością, która pomimo to jest całkowicie prawomocna, gdyż ustanowiona jest przez absolutne ustanawianie Ja” – tamże, s. 287, wyr. Fichtego.

⁸¹ „[P]oszukuję idei nieskończonego postępu filozofii, pragnę wskazać, że nieustępliwy postulat [*Forderung*], jaki musi wysunąć każdy system, mianowicie połączenie podmiotu z przedmiotem w [czymś] absolutnym [*in einem absoluten*] – Ja albo jak się chce to zwać – jest wprawdzie do przyjęcia [w sensie] estetycznym [*ästhetisch*], w oglądzie intelektualnym, teoretycznie jednak możliwy jedynie przez nieskończone zbliżanie, jak zbliżanie kwadratu do koła, przeto by urzeczywistnić system myślenia, tak samo konieczna byłaby nieśmiertelność, jak niezbędna jest ona dla systemu działania [*des Handelns*]” – F. Hölderlin, *List do Schillera z 4 września 1795 r.*, StA 6/1, s. 181. Fragment cytuję we własnym tłumaczeniu z niemieckiego oryginału,

odniesienia przedmiotu i podmiotu”, będącej zarazem owego odniesienia podstawą, Hölderlin podąża za uwagami Schellinga z *Vom Ich als Princip der Philosophie*, który ze swojej strony odnosi się do § 76 oraz § 77 Kantowskiej *Krytyki władzy sądzenia*⁸². Przedstawiona w nich koncepcja jest zbieżna z omawianym ustępem *Bytu, sądu...*:

Rozum, podobnie jak w teoretycznym rozważaniu przyrody, przyjąć musi ideę nieuwarunkowanej (*unbedingte*) konieczności prapodstawy, zakłada też w rozważaniu praktycznym swą własną (w stosunku do przyrody) nieuwarunkowaną (*unbedingte*) przyczynowość, tj. wolność, jako że jest świadomy swego nakazu moralnego. Wobec tego zaś, że obiektywna konieczność czynów jako obowiązku zostaje tu przeciwstawiona konieczności, która przysługiwałaby czynom tym jako zdarzeniom, gdyby ich podstawa tkwiła w przyrodzie, a nie w wolności (tj. w przyczynowości rozumu), i ponieważ czyn moralnie bezwzględnie konieczny uważany jest fizycznie za zupełnie przypadkowy (tzn. że coś, co konieczne, powinno by się dziać, często jednak się nie dzieje), przeto jasne jest, że wypływa to tylko z subiektywnej właściwości naszej władzy praktycznej, iż prawa moralne muszą być przedstawione jako nakazy (a zgodnie z nimi czyny jako obowiązki) i że rozum wyraża tę konieczność nie przez jakiś byt (zdarzenie), lecz przez coś, co być powinno⁸³.

Z owego wskazania na „subiektywną właściwość naszej władzy praktycznej” jako źródło ustanawiania przez rozum „obiektywnej konieczności czynów” Hölderlin wyprowadza dwa poziomy rozważania relacji podmiot–przedmiot. W wypadku rozważania teoretycznego refleksja podmiotu względem swojego przedmiotu ma charakter **rzeczywisty**, a w konsekwencji zapośredniczony. W tym

wspierając się na polskim przekładzie (zob. tenże, *Pod brzemieniem mego losu*, dz. cyt., s. 96). W tym ostatnim przekład tego istotnego dla zrozumienia myśli Hölderlina listu został bowiem znacząco zniekształcony przez tłumaczkę, uniemożliwiając właściwe zrozumienie poszukiwanej przez filozofa idei. Pod względem omówienia owej koncepcji w porównaniu z analogicznymi projektami wywodzącymi się z kręgu Reinholda zob. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 717–718 – autor powołuje się na ten sam list do Schillera, datując go jednak na 3 września 1795 roku.

⁸² F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, s. 132 (SW I/1, 242); zob. V.L. Waibel, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 227. Na liczne pokrewieństwa między omawianym fragmentem Hölderlina a *Vom Ich als Princip der Philosophie* Schellinga zwraca uwagę również M. Frank, „*Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 715–716.

⁸³ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, dz. cyt., s. 380–381 (§ 76).

względzie również wszelki **możliwy** przedmiot okazuje się dla tego filozofa uzależniony od poprzedzającej go podmiotowej rzeczywistości – dokonuje się tu zatem kolejne zapośredniczenie⁸⁴. Tym niemniej w bezpośrednim charakterze możliwości jako podstawy dążenia ujawnia się odmienny poziom rozważania – mianowicie praktyczny: dążenie podmiotu do ukonstytuowania własnej natury w świecie. To, na co zwraca uwagę Hölderlin, to **konieczny** charakter posiadania przez owo dążenie swojej – jak określa to Kant – „prapodstawy”. Owa konieczna podstawa ma natomiast charakter „przedmiotu rozumu” w przeciwieństwie do możliwego „przedmiotu rozsądku”, co oznacza, że nie ma ona charakteru pojęciowego⁸⁵. Chodzi więc o coś, co jest teoretycznie niepojmowalne, a mimo to okazuje się konieczne dla wszelkiej możliwej aktywności⁸⁶. Nie oznacza to jednak, że odpowiadałoby to „sądzeniu praktycznemu”, o którym Hölderlin pisze w cytowanym wcześniej ustępie, w którym sądzenie „ustanawia się naprzeciw **Nie-Ja**”. Takie rozwiązanie zdaje się przedstawiać Kant – a za nim Fichte – nadając owej konieczności charakter regulatywny⁸⁷. Tymczasem w *Bycie, sądzie...* podejmowana jest próba wyjścia poza samo sądzenie, a w związku z tym także próba zmiany perspektywy, z której analizowane jest zagadnienie jedności podmiotu z przedmiotem.

Ową odmienną perspektywą jest dla Hölderlina **całkowity byt**. W odniesieniu do niej formułowana jest następnie krytyka sądu oraz refleksja dotycząca modalności. Wskazuje na to struktura tego fragmentu: stwierdzenie, że byt „wyraża powiązanie podmiotu i przedmiotu”, poprzedza wszelki dalszy wywód⁸⁸, przez

⁸⁴ „Rzeczywistość i możliwość są odróżnione, niczym pośrednia i bezpośrednia świadomość. Gdy myślę przedmiot [*Gegenstand*] jako możliwy, to powtarzam jedynie uprzednią [*vorhergegangene*] świadomość, dzięki której jest on rzeczywisty. Nie ma dla nas żadnej dającej się pomyśleć możliwości, która nie była rzeczywistością” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7–8; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 9. O rzeczywistości, możliwości oraz konieczności zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 376–380 (§ 76). Owo podwójne zapośredniczenie dokonujące się na poziomie teoretycznej refleksji należałoby także rozumieć jako podstawę tego, co w omówieniu fragmentu *O pojęciu kary* określiłem mianem naturalizacji prawa moralnego.

⁸⁵ „Dlatego pojęcie możliwości nie odnosi się wcale do przedmiotów rozumu – ponieważ nigdy nie przedstawiają się one świadomości jako to, czym być powinny – lecz [odnosi się do nich] jedynie pojęcie konieczności. Pojęcie możliwości odnosi się do przedmiotów rozsądku, [pojęcie] rzeczywistości – do przedmiotów postrzeżenia i oglądu” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 8; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 9.

⁸⁶ Zob. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 287.

⁸⁷ Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 380 (§ 76).

⁸⁸ W pierwszym wydaniu owego fragmentu części poświęcone sądowi oraz modalności poprzedzały tę poświęconą bytowi. Jednakże już Henrich zwrócił uwagę, że najbardziej prawdopodobnie

co cały fragment powinien być odczytywany raczej jako próba **umiejscowienia** tego, co byt wyraża. To byt jest bowiem wspomnianą konieczną podstawą wszelkiej rzeczywistości wyrażającej się w sądzie. Autor *Hyperiona*, krytykując pojęcie sądu, podkreśla niewystarczający, teoretyczny jedynie charakter formuły „Ja jestem Ja”. W przeciwieństwie do Fichtego, który akcentował w owym sformułowaniu **Ja**, przez co „jestem” był skłonny zmienić na znak równości⁸⁹, jego student konstatuje, że właśnie owo „jestem” staje się konieczną podstawą wszelkiej tożsamości Ja. Oznacza to, że powiązanie wyrażone w bycie zarazem **poprzedza** oraz **zostaje zastąpione** przez egzystencję aktywnego podmiotu – aktywne zaś dążenie podmiotu, ustawione naprzeciw Nie-Ja, powraca do identyczności z sobą jedynie przez „okaleczenie istoty tego, co ma zostać rozdzielone”⁹⁰.

Jeżeli Hölderlin pisze o owym bycie, że „nie należy mylić go z tożsamością [*Identität*]”⁹¹, akcentuje tym samym rozbieżność między porządkami syntezy podmiotu a przedsyntetycznym powiązaniem o charakterze ontologicznej podstawy. Tożsamość jest już pojęciem, a zatem rezultatem rozdzielającego sądu – tymczasem byt pojęciem nie jest, wykracza poza porządek dyskursywny przy najmniej w tym sensie, że nie daje się wyrazić w ramach refleksji Ja i jest raczej **warunkiem możliwości samowiedzy**⁹².

dobne jest logiczne pierwszeństwo tej ostatniej (zob. tenże, *Hölderlin über Urteil und Sein*, dz. cyt., s. 63). Od tego czasu kolejność byt – sąd – modalność jest powszechnie przyjmowana (zob. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 722).

⁸⁹ Zob. J.G. Fichte, *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, dz. cyt., s. 87.

⁹⁰ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 8. Frank wskazuje, że źródło owej koncepcji bytu znajduje się – zarówno dla Hölderlina, jak i dla Schellinga – w pismach Friedricha Heinricha Jacobiego (zob. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 696–699). Hölderlin niewątpliwie był zaznajomiony z myślą Jacobiego przynajmniej w aspekcie interpretacji filozofii Spinozy dokonanej przez tego ostatniego w *O nauce Spinozy w listach do Pana Mojżesza Mendelssohna*, zachowały się bowiem jego notatki z lektury owego dzieła (zob. F. Hölderlin, *Zu Jacobis Briefe über die Lehre des Spinoza*, StA 4, s. 207–210; zob. też D. Henrich, *Über Hölderlins Philosophische Anfänge*, w: tegoż, *Konstellationen*, dz. cyt. s. 152–163).

⁹¹ F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 8.

⁹² „Jak jednak jest możliwa samowiedza? Poprzez to właśnie, że przeciwstawiam się samemu sobie, rozdzielałam się od siebie samego, ale nie zważając na to rozdzielenie, rozpoznaję siebie jako to samo w przeciwstawieniu. Ale jak dalece jako to samo? Ja mogę, ja muszę o to zapytać; bowiem pod innym względem jest ono [to samo] sobie przeciwstawione. Zatem tożsamość nie jest zjednoczeniem przedmiotu i podmiotu, które dokonałoby się absolutnie, zatem tożsamość nie jest równa absolutnemu bytowi” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 8.

Tym samym filozof odrzuca drogę, wedle której próbuje interpretować byt Schelling, to znaczy jako absolutne Ja. Już w przywoływanym liście do Schillera, powstałym po napisaniu *Bytu, sądu...*, Hölderlin mówi o „połączeni[u] podmiotu z przedmiotem w [czymś] absolutnym [*in einem absoluten*] – Ja albo jak się chce to zwać”, który „jest wprawdzie do przyjęcia [w sensie] estetycznym [*ästhetisch*], w oglądzie intelektualnym, teoretycznie jednak możliwy jedynie przez nieskończone zbliżanie”⁹³. Nazwanie absolutnego bytu „Ja” okazuje się całkowicie obojętne dla jego rzeczywistego charakteru – co prawda zawiera się w nim również Fichteańska czy Schellingiańska koncepcja absolutnego Ja, lecz się ona w nim nie wyczerpuje. Byt ten jest dostępny opisowi nie za pomocą kategorii Kantowskiej logiki transcendentnej, lecz jedynie „estetycznie”, co dla Hölderlina odpowiada koncepcji oglądu intelektualnego (zarówno w *Bycie, sądzie...*, jak i w liście do Schillera)⁹⁴.

Byt jednak wiąże w sobie zarówno estetyczny ogląd intelektualny, jak i dążenie do określenia – oba dają podstawę teoretycznego ujmowania absolutnego bytu⁹⁵. Tym samym ujmowanie to zostaje sprowadzone do „nieskończonego zbliżania [*unendliche Annäherung*]”⁹⁶. Zakłada to sama logika tego ujmowania: dążenie do

⁹³ F. Hölderlin, *List do Schillera z 4 września 1795 r.*, StA 6/1, s. 181.

⁹⁴ „[N]igdzie poza tym nie może być mowy o **całkowitym bycie**, jak ma to miejsce w oglądzie intelektualnym [*intellectualen Anschauung*]” – F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 7; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 8, wyr. Hölderlina. Waibel zwraca uwagę, że koncepcja oglądu intelektualnego przedstawiona w przywoływanych fragmentach jest odmienna względem Fichteańskiej – rozwijanej przez twórcę teorii wiedzy dopiero od 1797 roku (taż, *Hölderlin und Fichte...*, dz. cyt., s. 92). Frank sugeruje z kolei, że zmiana pisowni z *intellectuelle Anschauung* – w jakiej to formie sformułowanie to pojawia się u Kanta oraz Fichtego – na *intellectuale Anschauung* może sugerować powiązanie tego terminu ze wspomnianym już kręgiem uczniów Reinholda, którzy wraz z Schellingiem stosują analogiczną pisownię (tenże, *Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 704).

⁹⁵ Zob. F.C. Beiser, *German Idealism*, dz. cyt., s. 391–393.

⁹⁶ W tej ogólnej formule Frank ujmuje swoją wizję filozofii wczesnego romantyzmu niemieckiego, traktowanego przezeń jako *Grundsatzskepsis* (‘sceptycyzm wobec zasady naczelnej’). U Hölderlina tendencja ta jest widoczna zwłaszcza w krótkim fragmencie zatytułowanym *Hermoklates do Kefalosa*, pochodzącym najprawdopodobniej z 1795 roku (zob. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 9; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 10). Zostaje tam zanegowana możliwość tego, by „ideał wiedzy mógłby zjawić się ukazany [*dargestellt erscheinen*] w pewnym określonym czasie i w pewnym systemie”, co zostaje nazwane „scjentyistycznym kwiatyzmem” (zob. M. Frank, *Unendliche Annäherung*“, dz. cyt., s. 719). Zarazem jednak formuła filozofii jako nieskończonego zbliżania się do podstawy, operująca Fichteańskimi kategoriami aktywności Ja, pojawia się również w sformułowaniu Novalisa: „Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, wenn dieser Begriff eine Unmöglichkeit enthielte – so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätigkeit – und da-

zniesienia podziału okazuje się uwarunkowane przez zasadę tożsamości; ta z kolei jest dla Hölderlina syntezą podmiotu o egzystencjalnej podstawie oddzielonej względem wszelkiego przedmiotu. Egzystencja podmiotu jest pierwotnie **praktyczną aktywnością**, po której następuje **teoretyczna refleksja** o zapośredniczonym charakterze. Autora *Hyperiona* interesuje zatem ontologia aktywności, która dostępna jest praktycznie, a zarazem wyznacza granicę myśleniu pojęciowemu. Podmiot nie znajduje się w centrum owej ontologii, okazuje się podporządkowany warunkom możliwości swojego dążenia ku poprzedzającemu go bytowi.

5. Podsumowanie

Należałoby w związku z tym zadać pytanie o możliwość ujęcia bytu w ramach owej ontologii. O ile bowiem jego systematyczno-pojęciowe przedstawienie zostaje przez Hölderlina wykluczone (przynajmniej w granicach pojęć oraz projektów systemu filozofii, w ramach których operuje), o tyle pewne aspekty owej ontologii zdają się możliwe do rozstrzygnięcia.

Po pierwsze, przez odniesienie powiązania bytu do estetycznego oglądu intelektualnego możliwe staje się odesłanie przedstawionej w *Bycie, sędzie...* koncepcji do pojęcia przyrody, co pozostawałoby spójne z tym, jak zostało ono ukazane w analizie wcześniejszych tekstów autora. Przyroda jednak nie powinna być rozumiana jedynie jako Nie-Ja, lecz właśnie jako ontologiczna podstawa egzystencji podmiotu. W tym sensie dążenie podmiotu do określenia można interpretować jako próbę ustanowienia siebie samego w jedności z przyrodą. Ponieważ jest to zagadnienie estetyczne, Hölderlin próbuje nadać mu sformułowanie w swojej twórczości literackiej: dążenie do zjednoczenia wolności oraz przyrody staje się

rum ohne Ende, weil ein ewiges Bedürfnis nach einem absoluten Grunde vorhanden wäre, das doch nur relativ gestillt werden könnte – und darum nie aufhören würde [Wszelkie filozofowanie musi się zatem kończyć na absolutnej podstawie. Gdyby nie była ona dana, gdyby to pojęcie zawierało w sobie niemożliwość, wówczas dążenie do filozofowania byłoby nieskończoną aktywnością – dlatego też bez końca, jako że obecna byłaby wieczna potrzeba absolutnej podstawy, którą przecież można by zatrzymać jedynie względnie – i dlatego też nigdy by nie zaprzestało]” – Novalis [F. von Hardenberg], *Schriften*, t. 2: *Das philosophische Werk*, cz. 1, oprac. R. Samuel, Stuttgart 1960, s. 269. Abstrahując od różnic w pojęciowym kontekście obu przywoływanych wypowiedzi, wyrażona w nich myśl wydaje się zbieżna.

głównym wątkiem powieści *Hyperion*, powstającej w latach 1794–1799, a zatem równoległe z omawianymi pismami teoretycznymi⁹⁷.

Tak rozumiana przyroda wykraczałaby poza bierny przedmiot, okazując się twórczą aktywnością – odpowiednio aktywność podmiotu okazywałaby się realizowaniem własnej aktywności w twórczości. Wzajemne oddziaływanie pomiędzy owymi dwoma kategoriami opracowywane jest przez Hölderlina w późniejszych pismach teoretycznych pod mianem **mitologii**⁹⁸. Już we wczesnych pracach z lat 1794–1795 ujawnia się jednak zasadnicza myśl leżąca u podstaw tej późniejszej koncepcji: przyroda jako byt **wyraża się** w dążeniu rozstrojonego podmiotu, by powrócić do harmonii. W owym sensie należałoby mówić o dążeniu do pojednania między przyrodą a świadomością, która w wypadku projektu Hegła doprowadzi do wykształcenia **filozofii ducha**⁹⁹.

Po drugie, określenie czasowego charakteru koncepcji bytu u Hölderlina okazuje się złożonym problemem, w ramach którego ścierają się ze sobą dwie postawy wobec interpretacji jego filozoficznego stanowiska. Uznanie bytu za nieosiągalną granicę dla myślenia rozumianego jako aktywność prowadzi do zaakcentowania przez Manfreda Franka *Grundsatzskepsis*, czyli **antyfundamentalistycznego charakteru myśli** rozpluwających się w ramach nieustannego podmiotowego-przedmiotowego **niepokoju**, dla którego dążenie nie może ostatecznie ulec urzeczywistnieniu w postaci dyskursywnej, a jedynie w postaci artystycznej twórczości, teoretyzowanej zaledwie w ramach ograniczonych interpretacji¹⁰⁰. Przyjęcie swoistego prymatu owego niepokoju miałoby otwierać

⁹⁷ Zob. F.G. Nauen, *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, The Hague 1971, s. 55–59; F.C. Beiser, *German Idealism*, dz. cyt., s. 393–394.

⁹⁸ W pismach teoretycznych pojęcie mitologii pojawia się we frankfurckim *Fragmentie listów filozoficznych* z lat 1796–1798 (F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, dz. cyt., s. 10–15; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, dz. cyt., s. 11–17). Innym fragmentem z owego okresu, w którym rozwijana jest ta koncepcja, jest – datowany na lata 1796–1797 – *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*, w: G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 275–277. Intelktualne autorstwo tego spisane ręką Hegła fragmentu jest niepewne. Tym niemniej zawarte w nim koncepcje powstawały niewątpliwie na styku idei żywionych podówczas przez Hegła, Schellinga oraz Hölderlina.

⁹⁹ Na owo powiązanie między pojęciem przyrody u Hölderlina a napięciem przyrody oraz ducha w jenajskim okresie rozwoju filozofii Hegła wskazuje Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800–1804*, Hamburg 2016, s. 44–45.

¹⁰⁰ F.C. Beiser, *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge–London 2003, s. 58–59, 65.

myśl Hölderlina (wraz z myślą całej konstelacji wczesnoromantycznej) na nową, ontologiczną koncepcję **czasu** oraz **przyszłości**¹⁰¹.

Wydaje się jednak, że powiązanie między bytem a podmiotowością – co zdaje się tym bardziej uwypuklone przez odniesienie bytu do pojęcia przyrody – można również interpretować (jak czyni to Frederick C. Beiser) w ujęciu platońskim¹⁰². Oznaczałoby to odesłanie oglądu intelektualnego do nieustannego aktualizowania się koniecznej, a zarazem niezmiennie potencjalnej przyrody w perspektywie twórczej aktywności podmiotu – podmiot poprzez sztukę przypominałby sobie (w postaci zbliżonej do **anamnezy**) utracone w swojej genezie powiązanie z przyrodą. Owo przypomnianie nie miałoby jednak charakteru prostego powrotu tego, co przeminęło, lecz powrotu będącego jednocześnie **kształtowaniem**¹⁰³. Wydaje się, że taka perspektywa odnosiłaby do specyficznej koncepcji uduchowienia przyrody, w ramach której znajdujący się poza twórczym centrum podmiot realizuje siebie samego pod postacią przyrody: wyrażając równocześnie siebie w przyrodzie oraz przyrodę w sobie. To twórcze odtwarzanie odnosiłoby się znów do koncepcji filozofii ducha, w której jednak duch miałby charakter raczej naturalnej **potencji** samej harmonijnej rzeczywistości, aniżeli byłby wyłącznym wytworem podmiotu. „Platoński” czas Hölderlina byłby zatem czasem uzależnionym od dynamiki naturalnych potencji.

Na razie refleksja nad problemem czasowości bytu pozostaje zagadnieniem otwartym na dalsze analizy, podejmujące też późniejsze pisma teoretyczne Hölderlina wraz z odpowiednimi dla nich kontekstami (takimi jak historiozofia

¹⁰¹ Zob. M. Frank, „Unendliche Annäherung“, dz. cyt., s. 27–28.

¹⁰² Zob. F.C. Beiser, *The Romantic Imperative*, dz. cyt., s. 59–72. Beiser nie analizuje szczegółowo platońskich inspiracji Hölderlina, wspomina o nim jednak w odniesieniu do owej tendencji (co do tej kwestii zob. tenże, *German Idealism*, dz. cyt., s. 398–399). Wydaje się jednak, że – podobnie jak u Schellinga – inspiracja koncepcją egzystencjalnego bytu Jacobiego mogła umożliwić wprowadzenie platońskiej ontologii w perspektywę jego teoretycznych fragmentów. Schelling w *Vom Ich als Princip der Philosophie* pisze bowiem o Jacobim jako o „duchowym krewnym [*Geistesverwandte*]” Platona: „Ich wünschte mir **Platons** Sprache oder die seines Geistesverwandtes **Jacobis**, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeden bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können [Zyczyłbym sobie języka Platona albo jego duchowego krewnego Jacobiego, aby móc odróżnić absolutny, niezmienny byt od każdej uwarunkowanej, zmiennej egzystencji]” – tenże, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, dz. cyt., s. 106 (SW I/1, 216), wyr. Schellinga.

¹⁰³ Dwuznaczny charakter pojęcia przemijania u Hölderlina widoczny jest szczególnie we fragmencie *Zmierzchająca ojczyzna...*, pochodzącym z przełomu lat 1799/1800; zob. tenże, *Theoretische Schriften*, s. 33–38; por. tenże, *Pisma teoretyczne*, s. 49–54.

Schillera czy wspomniane pojęcie mitologii). W ramach niniejszej pracy wskazuję na nią jedynie w celu wyszczególnienia interesującej konsekwencji mogącej wypłynąć z dokładnego opracowania ontologicznej podstawy wypracowywanej przez autora *Hyperiona* w omówionych tu oraz późniejszych fragmentach jego pism. Wskazane w tej pracy problemy oraz zagadnienia mają zatem na celu ukazanie **potrzeby powstania** takiego opracowania.

Bibliografia

- Beiser F.C., *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Harvard University Press, Cambridge–London 2002.
- Beiser F.C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge–London 2003.
- Fichte J.G., *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy*, tłum. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, PWN, Warszawa 2013, s. 500–569.
- Fichte J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, t. 2: *Nachgelassene Schriften*, cz. 4: *Nachgelassene Schriften zu Platners „Philosophischen Aphorismen“ 1794–1812*, oprac. H. Gliwitzky, R. Lauth, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1977.
- Fichte J.G., *Podstawy całkowitej teorii wiedzy*, tłum. M.J. Siemek, w: tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, PWN, Warszawa 2013, s. 75–365.
- Frank M., „Unendliche Annäherung“. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.
- Frischmann B., *Hölderlin und die Frühromantik*, w: *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, wyd. 2, przejrzone i poszerzone, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2020, s. 121–129.
- Hegel G.W.F., *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego*, w: tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 275–277.
- Heidegger M., *Kant a problem metafizyki*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1989.
- Henrich D., *Hegel and Hölderlin*, tłum. T. Carman, w: tegoż, *The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin*, Stanford University Press, Stanford 1997, s. 119–140.

- Henrich D., *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus*, w: tegoż, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 47–80.
- Henrich D., *Über Hölderlins Philosophische Anfänge*, w: tegoż, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991, s. 135–170.
- Hölderlin F., *Pisma teoretyczne*, tłum. M. Koronkiewicz, oprac. M. Falkowski, PWN, Warszawa 2023.
- Hölderlin F., *Pod brzemieniem mego losu. Listy – Hyperion*, tłum. A. Miłska, W. Markowska, Czytelnik, Warszawa 1982.
- Hölderlin F., *Poezje wybrane*, tłum. M. Jastrun, PIW, Warszawa 1964.
- Hölderlin F., *Sämtliche Werke*, t. 4: *Der Tod des Empedokles – Aufsätze*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961.
- Hölderlin F., *Sämtliche Werke*, t. 6, cz. 1: *Briefe. Text*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1954.
- Hölderlin F., *Theoretische Schriften*, red. J. Kreuzer, wyd. 2, nowo opracowane i uzupełnione, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020.
- Hölderlin F., *Wczesne pisma teoretyczne*, tłum. E. Walerich-Szymani, „Philosophica Wratislaviensia” 2015, t. 10, fasc. 1, s. 131–138.
- Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, red. J. Kreuzer, wyd. 2, przejrzane i poszerzone, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2020.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1–2, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1986.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.
- Kimmerle H., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels „System der Philosophie“ in den Jahren 1800–1804*, Felix Meiner, Hamburg 2016.
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej filozofii niemieckiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007.
- Kreuzer J., *Einleitung*, w: F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, red. J. Kreuzer, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020, s. VII–LVII.

- Nauen F.G., *Revolution, Idealism and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the Crisis of Early German Idealism*, Martinus Nijhof, The Hague 1971.
- Novalis [Hardenberg F. von], *Schriften*, t. 2: *Das philosophische Werk*, cz. 1, oprac. R. Samuel, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960.
- Schelling F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, w: tegoż, *Ausgewählte Schriften*, t. 1, oprac. M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, s. 39–134.
- Schelling F.W.J., *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, w: tegoż, *Sämtliche Werke*, dz. 1, t. 1: *Sämtliche Werke 1792–1797*, oprac. K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart 1856, s. 149–244.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Siemek M.J., *Teoria wiedzy jako system filozofii transcendentalnej*, w: tegoż, *Fichte w kontekście*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017, s. 103–147.
- Siemek M.J., *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Waibel V.L., *Hölderlin und Fichte 1794–1800*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2000.
- Waibel V.L., “*With Respect to the Antinomies, Fichte has a Remarkable Idea.*” *Three Answers to Kant and Fichte – Hardenberg, Hölderlin, Hegel*, w: *Fichte, German Idealism and Early Romanticism*, red. D. Breazeale, T. Rockmore, Rodopi, Amsterdam–New York 2010, s. 301–326.
- Walerich-Szymani E., *Komentarz do przekładu wybranych wczesnych pism teoretycznych Friedricha Hölderlina*, „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” 2015, t. 10, fasc. 1, s. 125–130.