

MANFRED FRANK
Uniwersytet Tübingen

PROBLEM WIADOMO CI W FILOZOFII WCZESNEGO ROMANTYZMU

(W KRĘGU REINHOLDA, JACOBIEGO, HÖLDERLINA I NOVALISA)*

Na temat wczesnego romantyzmu niemieckiego—przynajmniej w zakresie tak zwanych dziejów ducha — ka dy wa y si formułowa swój własny s d. I jest tak zarówno wówczas, gdy upatruje si w nim szczytowy punkt kultury europejskiej, której siła i twórczo w najrozmaitszych dziedzinach przyrównywana bywa do twórczo ci staro ytnych Aten¹, jak i wtedy, gdy upatruje si w nim kwintesencj „specyficznie niemieckiej drogi” w dziejach nowo ytnych i datuje od nich wr cz pocz tek fatalnej historii rozci gaj cej si „od Schellinga po Hitlera”.

Naprawd natomiast, wczesny romantyzm, przynajmniej romantyzm filozoficzny, jest najbardziej zapoznanym okresem w archiwach dziejów ducha, i to niekoniernie jedynie tych „oficjalnych”. Filozofowie zawodowi raczej go omijali, gdy ywi nieprzezwy ci on nieufno do filozofów, którzy my l fragmentami i którzy poza tym zdobywaj tak e laury w dziedzinie literatury pi knej. Umiej tno wykładania skomplikowanych koncepcji w pewnym, tak e estetycznie atrakcyjnym j zyku, uwa aj za cech argumentacyjnej bezzasadno ci i wyra aj si o niej ze stosown antypati . Zawodowi germani ci natomiast maj wrodzony wstr t do poetów umiej cych tak e my le i to my le tak ambitnie, jak np. Hölderlin i jego kr g, czy Grupa Jenajska skupiona wokół Friedricha Schlegla. Jedynie rzadko byli oni te w stanie przyswoi sobie kompetencje merytoryczne niezbdne do tego, by oprócz oceny

* Tytuł oryginału niemieckiego: *Philosophische Grundlagen der Frühromantik*. Tekst ten stanowił podstaw wykładu nt. *Philosophical Foundations of Early Romanticism* wygłoszonego przez Profesora Franka na mi dzynarodowej konferencji nt. *Classical Conceptions of the Self in German Idealism* zorganizowanej w kwietniu 1994 roku przez University of Notre Dame i Humboldt Stiftung w Notre Dame (Indiana, USA). Manfred Frank, obecnie profesor filozofii w Universität Tübingen w Niemczech, jest autorem licznych prac o hermeneutyce, neostrukturalizmie, postmodernizmie i niemieckiej filozofii klasycznej (m. in. *Selbstbewußtseins-Theorien von Fichte bis Sartre* (1991); *Was ist Neostrukturalismus?* (1983); *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie* (1980). Dopowiedzenia w nawiasach graniastych pochodz od tłumacza — Z. Z.

¹ Tak pisze D. Henrich w swoim sprawozdaniu z prac kierowanego przeze *Forschungsprogramm zur Entstehung der klassischen deutschen Philosophie nach Kant in Jena 1789-1795*, opublikowanym w: *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, s. 217/B.

poezji Hölderlina i Hardenberga móc ocenić tak i ich pisma filozoficzne. Kto jednak nie obejmuje obu tych skrzydeł twórczości wczesnoromantycznej, ten nie jest w stanie objąć tej epoki jako całości.

Asymetria ta nie odpowiada przy tym tak i ocenie własnej twórczości przez Hölderlina i Novalisa. Znany jest list Hölderlina z 13 października 1798 roku, w którym doradza swemu bratu studiowanie filozofii, a nawet zaklina go wręcz, by ją studiował:

„nawet gdyby nie miał w ciebie cierpliwość, nie jest to potrzebne do kupienia lampy i oliwy, ani czasu w ciebie od północy do piania koguta”.

Rzadko tę pamięć sobie, a Hölderlin postanowił habilitować się na opromienionym wielkimi talentami filozoficznymi zboczach Jenajskiego Uniwersytetu, aby obok Fichtego i Schellinga wygłaszać tam swoje własne wykłady filozoficzne i w jeszcze 1801 roku z tego planu nie zrezygnował. Novalis natomiast w liście do Friedricha Schlegla z 8. lipca 1796 roku pisze, że jego zawód mieni się tak, jak jego narzeczona — Sophie.

„Filozofia jest duszą mojego życia i kluczem do mojej najgłębszej jaźni. Od czasu jej (Sophie) poznania jestem z tymi studiami całkowicie stopiony” (NS IV, 188, Z. 8-11).

Z drugiej strony, niedawno rozpoczęte obszernie badania na temat intelektualnej sytuacji w Uniwersytecie Jenajskim podczas owych przełomowych lat 1789-1795 rzuciły tak wiele światła na „konstelację”, z której ostatecznie wyłoniła się rozprawa *Urtheil und Seyen*, zawierająca zarys koncepcji Hölderlina, że badania tego okresu muszą być postawione na zupełnie nowych podstawach². Tym, co pozostaje jeszcze do zrobienia, jest przede wszystkim wyjaśnienie owych ukrytych kanałów, przez które najwcześniejsze prace filozoficzne Novalisa i Schlegla znajdowały drogę do owej konstelacji, przy czym *terminus ad quem* wyznacza tu rok 1796. Notatki Schlegla z jesieni 1796 roku ostatecznie pieczętują bowiem odwrót od filozofowania wychodzącego z jakiejś zasady fundamentalnej [*Grundsatz*]. Tym, co po tym nastąpiło, było pogłębienie, metodyczne przenikanie sformułowanych wtedy idei i ich cierpliwe opracowywanie.

Główna informacja na temat konstelacji duchowej występuje mi dopiero rokiem 1789 i 1792 polega na tym, że recepcja filozofii kantowskiej, w ramach której rozwijała się cała późniejsza tradycja filozoficzna, dokonywała się poprzez dwa dotychczas niezauważone i od ponad dwustu lat niepublikowane teksty-filtry: Hölderlina i Novalisa. Pierwszym jest drugie wydanie książki Jacobiego o Spinozie (w roku 1789), a drugim — zwrot [*Wende*] Reinholda w roku 1792.

I. Jacobi przyczynił się do modyfikacji rozumienia Kanta przede wszystkim przez wprowadzenie dwóch koncepcji, przy czym obie one się wyrażały nie tylko jedynie

² D. Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart 1992.

w drugim wydaniu jego rozprawki o Spinozie. W ten sposób, opierając się do dziś na pierwszym jej wydaniu recepcja Jacobiego nic o koncepcjach tych nie wiedziała³. Pierwsza z tych koncepcji — czy monistycznie rozumian substancja Spinozy pojmowana przez niego jako ogólne pojęcie oznaczające całą rzeczywistość, z nową koncepcją bytu, jak sformułował Kant. Byt, dokładnie tak samo jak substancja u Spinozy, jest tu czymś jednym [*Singular*], a więc nie czymś, co w każdym jednostkowym jestestwie byłoby czymś nowym i innym. Wszystkie jestestwa [*alles Seiende*] „stały” się raczej w pewnym sensie jednolitym bytem; moim na to nie powiódz, a wszelka koncepcja określonego jestestwa [*Dasein*] zakłada już zawsze rozumienie uprzednio ci [Vorgängigkeit] tego jednego bytu (Hölderlin w przedmowie do przedostatniego wydania *Hyperiona* mówi o „byciu w jedynym sensie tego słowa” [*Seyn, im einzigen Sinne des Worts*]). Jednak — tym razem inaczej niż substancja — byt jest nieuchwytny w pojęciach (nie jest żadnym ‘realnym’ predykatem), lecz jest przedmiotem pewnego wyśzeżenia, niezmysłowego do wiadczenia (*Gott sive Sein*) Jacobiego jest bowiem jestestwem nadnaturalnym). Byt jest tu po prostu tym samym, co „stanowione pojęcie” (*Setzung*), w czym udział miała już koncepcja Kanta głosząca, że należy odróżnić stanowienie absolutne od względnego. ‘Stanowienie absolutne’ oznacza pojęcie, którego przedmiot istnieje (jak w zdaniu ‘ja istnieje’, a koniec; tu ‘istnieje’ nie wyraża żadnej doświadczenia, lecz oznacza jedynie to, że pewne ‘ja’ istnieje i nie jest np. po prostu jakimś czystym wymysłem).

Stanowione ‘względnie’ natomiast jest coś wówczas, gdy stanowienie — jak w sędzie orzekającym — jest następnikiem po [*erfolgt*] Racjonalnym spójniku [*Verhältniswörtchen*] ‘jest*’. Wówczas coś nie jest stanowione absolutnie [*schlecht-hin*], lecz pewne wyrażenie-podmiot [*Subjekt-Ausdruck*] zostaje [jedynie] odniesione do pewnego wyrażenia-orzecznika [*Prädikat-Ausdruck*]. Relacje takie nazwał Kant ‘sądami’. Wyrażenie te wyrażają ‘co jako co’, przy czym pierwsze ‘co’ znajduje się tu na miejscu przedmiotu, a drugie — w miejscu pojęcia [orzecznika], przez które jest interpretowane. Już Kant, a to nie mniej stanowczo niż Hölderlin i Novalis, twierdził oczywiście, że spójnikowe ‘jest’ jest pewnego rodzaju pochodnym modusem ‘jest’ egzystencjalnego. A Jacobi, za którym poszli także Hölderlin i Novalis, dodał do tego jeszcze koncepcję jednego bytu twierząc, że istnienie i identyczność są w pewien sposób tym samym, a syntetyzując moc spójnika ‘jest’ w zdaniu orzekającym w pewien niejasny sposób wypływa z monolitycznej [*fugelose*] identyczności bytu. Winieniem te wspomnienie, że już dla Kanta egzystencjalnie [rozumiany] ‘byt’ — czyli stanowienie absolutne, jak nazywa się to jeszcze u Fichte — odsłania się jedynie spostrzeżeniu⁴. Spostrzeżenie należy do klasy przedsta-

³ Jest to o tyle bardziej komiczne, że numery stron cytatów Jacobiego u Schellinga, Novalisa i Friedricha Schlegla odnoszą się do wydania drugiego.

⁴ Dlatego Kant nazywa *cogito* ‘zdaniami empirycznym’ (*Krytyka czystego rozumu*, B 422. [dalej cyt. jako Ker], a więc tak, jak przed nim czynił to Leibniz twierząc, że percepcja jest wprawdzie do wiadomości bezpośrednim, ale jednak aposteriorycznym (*Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*; księga IV, r. IX). Jacobi (w: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. NeNeue Vermehrte Auflage*; Breslau 1789, s. 415n; dalej cyt. jako Spin. 2), odróżnia podstawę czysto [nur] logiczną, którą Spinoza pojmował jako substancję boską, od przyczynowości Boga, dzięki której może on

wie . Poniewa w koncepcji ‘bytu w jednym sensie tego słowa’ byt nie jest niczym uchwytym zmysłowo, wi c (w terminologii Hölderlina i Hardenberga) odpowiada j cym mu [sposobem jego uchwytowania] jest „naoczno intelektualna” [*intellektuale Anschauung*]. Jacobi posługiwał si tu słowem ‘czucie’ [*Gefühl*] — wyra eniem, które tak e zaczerpni te jest z semantycznego obszaru zmysłowo ci. Przejmuje to tak e Novalis (ale nie Hölderlin). Z tym ‘bytem’ zwi zana jest koncepcja, która obchodzi nas jeszcze bardziej ni ‘cogito’⁵. Dlatego zarówno dla Fichtego jak i dla Schellinga, zasad naczeln jest nie ‘cogito’, lecz ‘sum’.

Na kształtowanie si idej wczesnych romantyków silny wpływ wywarła tak e inna koncepcja Jacobiego zawarta w *VII Dodatku* nowego opracowania jego ksi ki o Spinozie. Jacobi wykazywał tam, e definicja wiedzy ‘jako ‘uzasadnionego mniemania’ [*begründete Meinung*] prowadzi do regresu w niesko czono . Jego wywód przebiegał w sposób nast puj cy: przedmiotem wiedzy [gewußt] s stany rzeczy [Sachverhalte], które formułowane s w (wyra eniach-) zdaniach (a wi c w Kantowskich ‘s dach’). Je li jaki stan rzeczy jest pewnym faktem (a wi c jest przedmiotem wiedzy, to, *per definitionem*, musi by uzasadniony. Wyra aj ce go zdanie musi wi c mie swoj podstaw w innym zdaniu, które z kolei samo tak e musi mie podstaw w innym zdaniu i tak w niesko czono . Je li tedy ka de nasze mniemanie byłoby uwarunkowane przez inne mniemanie, to wiedzy nie osi gn liby my nigdy. Dlatego te je eli obstajemy przy mocnej definicji ‘wiedzy’, to musimy poda przynajmniej jedno zdanie, które samo wa ne jest nie wzgl dnie [warunkowo], lecz bezwzgl dnie [bezwarkowo]. Bez-wzgl dnie znaczy: wa ne wła nie dlatego, e wa no ci swojej nie czepie z warunku — e nie uzasadnia go jakie inne zdanie⁶. Wiedz wyra on przez zdanie nie-uwarunkowane nazwał Jacobi ‘czuciem’ [*Gefühl*] lub ‘wiar ‘ [*Glaube*]. ‘Wiara’ oznacza bezpo rednie [ohne weiteres] rozumienie jako pewnego jakiego faktu zrozumiałego bez dodatkowego uzasadnienia.

W ko cu jednak Jacobi koncepcj „bytu” ka dorazowo-ju -współmy lanego z ka dym okre lonym Jestestwem” [*Dasein*]⁷ poł czył z koncepcj nieuwarunkowanego pocztku, który we wszelkim „przedstawieniu czego uwarunkowanego jest (ju zawsze współzało ony) i to tak, e „jego istnienie jest dla nas równie pewne, a nawet pewniejsze, ni pewno naszego własnego wzgl dnego [*bedingt*] istnienia⁸. W ten sposób — co na podstawie tego, co powiedzieli my wy ej, łatwo mo emy sobie wyobrazi — sprowadza si to wr cz do twierdzenia, e do wiadzenie [bytu] wzgl dnego [uwarunkowanego] mo liwe [*gegeben*] jest w ogóle tylko w ramach przedstawienia [bytu] bezwzgl dnego. Gdyby bowiem to, co wzgl dnie zawierało jak wiedz , to samo wymagałoby jakiej pewno ci jako por czycielki [*Beglaubi-*

czywi cie co w wiecie czyni . Tej jego przyczynowo ci nie jeste my w stanie pomy le , lecz musimy jej rzeczywi cie do wiadczy . „Nawet o naszym własnym bycie—powiada zupełnie w tej terminologii Jacobi—mamy jedynie pewne czucie, a bynajmniej nie poj cie” (Ibid., s. 420, przypis).

⁵ Spin. 2, XV: „(Ja) s dz , e nie powinno si po prostu ‘sum’ stawia ni ej ni ‘cogito’”.

⁶ „To prowadzi nas do poj cia pewnej bezpo redniej pewno ci, która nie tylko nie wymaga adnych podstaw, lecz wr cz wszystkie podstawy wyklucza” (Spin. 2, s. 215; por. zwł. s. 423, 3n).

⁷ Spin. 2, s. 61, 398 („bytu we wszelkim jestestwie”).

⁸ Tam e, s. 423n.

gerin], któr mo na by wyprowadzi jedynie z jakiej nieuwarunkowanej wiadomo ci. I to jest wła nie najpierwotniejszym zakładnikiem wszelkiej wiadomo ci. Co wi cej: dopiero to czyni mo liw wiadomo , jak o sobie samych (o naszym własnym jestestwie) mamy. „Podstawa my lenia— [to] SUM”, zanotował lapidarnie Novalis (NS II, 268, nr 559).

II. Koncepcj nieuwarunkowanego [absolutnego] pocz tku przejr ła nast pnie w znany sposób „Elementarphilosophie” Reinholda. Twierdzenie wa ne bez-wzgl -dnie (a wi c bez odniesienia do innego twierdzenia jako swojego warunku), nazwał ‘zasad fundamentaln ‘ [*Grundsatz*]. Z niej to — w sposób nawij cy do Kartezja skiej metody wnioskowania—winno si ‘dedukowa ‘ to, co oprócz niej mo e te ro ci pretensje do wa no ci [obiektywnej], czyli to, co moc swoj czerpa mo e z bazowej mocy wa no ci tej zasady fundamentalnej przez logiczn z niej dedukcj .

Wczesn wiosn 1792 roku Reinholda ogarn ły w tpliwo ci dotycz ce tej metody dedukowania [twierdze wzgl dnych] z bezwzgl dnie wa nej zasady fundamentalnej (która najpełniej została rozwini ta w *Wissenschaftslehre* Fichtego). Przyczyn tych w tpliwo ci wydaje si by asystent [Repetent] z Tübingen — Carl Immanuel Dietz. Dietz był jednak tylko jednym z wielu bardzo uzdolnionych uczniów Reinholda, którzy zgodnie starali si wykaza swojemu mistrzowi, e w programie jego dedukcji poprzedniki [*Antezedentien*] w rzeczywisto ci swe pełne uzasadnienie otrzymuj dopiero z ich nast pników [*Consequentien*], czyli e, innymi słowy, Reinhold [w swej dedukcji] musi opiera si na przesłankach [*Prämissen*], których na pocz tku nie jest w stanie uzasadni i mo e to uczyni dopiero pó niej. W ten sposób uzasadnienie, miast opiera si na samym pocz tku na ustanowionej zasadzie fundamentalnej [*Grundsatz*], dokonuje si tu dopiero w oparciu o pewn zasad naczeln [*Prinzip*], któr nazwa trzeba raczej ide finaln [*Finalidee*], ni zasad fundamentaln systemu filozoficznego. Jest to jednak tak e ‘idea’ w owym pierwotnym sensie Kanta (czyli traktowana jako pewna, pomocna w systematyzowaniu naszych wyników poznawczych, rozszerzona do obszaru tego, co nieuwarunkowane, kategoria relacjonalna).

Wa no idej jest jednak tylko hipotetyczna. Reguluj one przebieg naszej refleksji nad wiatem, ale nie konstytuuj adnych przedmiotów. Je li by wi c uzasadnienie ostateczne miało wynika z idej, to—mówi c paradoksalnie—nie wynikałoby z nich ostatecznie wła nie nigdy. I w ten sposób program dedukcji z zasady fundamentalnej przekształca si w pewnego rodzaju niesko czone przybli enie [*unendliche Approximation*] do ukazania z cał pewno ci zasady naczelnej [*Principium*], czyli wła nie idei (Reinholdowi chodzi tu dokładnie o ide ‘absolutnego podmiotu’, który we wszystkich kontekstach, o których traktuje ‘zasada wiadomo ci¹, jest jedyn zasad czynn i który we wszystkich konstelacjach wyst puj cych w ‘zasadzie wiadomo ci’ wchodzi w relacje sam z sob). Poniewa jednak Reinhold wszelk wiadomo ujmował jako przedstawienie przedstawionego przedmiotu, to i wiadomo , jak mamy o naszej własnej ja ni [*Selbst*], mógł okre la jedynie jako

relacji do przedmiotu [*Gegenstands-Bezug*]⁹. Dlatego funduj ca subiektywno była dla nieosiągalna dla przedstawienia idei, którą — podobnie jak Kant — określić musiał jako jedynie regulatywną. Czyniąc wiadomo sobie ideę regulatywną, rezygnuje z przyznania tej wiadomości zarówno [realnego] istnienia, jak i Kartezjańskiej oczywistości. I w ten sposób „*Ja absolute*”, miast stać się u Reinholda podstawą dedukcji, stało się — jak to określa Novalis — „pewnego rodzaju zasadą aproksymacji” (NS III, 296, Nr 314, A. 15n).

Podczas gdy Novalis w czasie, w którym takie koncepcje stopniowo kształtowały się wśród uczniów Reinholda, sam u Reinholda studiował i osobiście dobrze znał zarówno Niethammera, Benjamina Erharda, jak i barona von Herberta, a po swoim odejściu utrzymywał z nimi wszystkimi — poznał dotychczas tylko — korespondencją, Hölderlin zapoznał się z odejściem od filozofii [wyprowadzonej z jednej] zasady fundamentalnej [*Grundsatz-Philosophie*] w tej wersji, którą Niethammer nadał jej już w grudniu 1794 roku (w *Ankündigung* [zapowiedzi] swojego czasopisma „*Philosophische Journal*”), a w sposób bardziej wyraźny w artykule wstępnym tego czasopisma — dopiero w maju 1795 roku. Hölderlin nazywał Niethammera swoim nauczycielem” i „mentorem”. Nie mam żadnego powodu, by traktować to jedynie jako gest skromności¹⁰.

III. Niethammer wydaje się być rzeczywiście pierwszym, który sformułował podstawowy zarys alternatywy wobec programu Fichteńskiej filozofii [wyprowadzonej z] zasady fundamentalnej, czyli programu, w którym roztropni jeńscy studenci upatrywali po prostu (dokonywane na najwyższym poziomie) nawrót do dawno odrzuconej koncepcji filozofii fundamentalnej Reinholda. W jednym z niedawno odnalezionych i opublikowanych listów do von Herberta z 2. czerwca 1794 roku, Niethammer wyraża swoje „przekonanie o zasadności [przyjmowania] jakiejś najwyższej i jedynej zasady fundamentalnej filozofii”¹¹. Przekonanie to — jak powiedziałem — było od przełomu lat 1791 i 1792 podzielane zgodnie przez studentów Reinholda; między innymi zarówno przez samego Niethammera, jak i Novalisa-von Hardenberga oraz jego przyjaciół: Benjamina Erharda i von Herberta. Erhard w liście do Niethammera z dnia 19. maja 1794 roku pisał:

„z jednej strony, w kwestii jednej zasady naczelną [*Prinzip*] ma Herbert rację. Filozofia wychodzi z jednej zasady fundamentalnej [*Grundsatz*] i roszcza o sobie pretensję do wywiedzenia w niej wszystkiego, jest zawsze jak sofistyczny sztuczek; jedynie filozofia, która się do najwyższej zasady wznosi i wszystko

⁹ Na ten temat wnikliwie pisał G. E. Schulze w swoim *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. Opracowane przez A. Lieberta (- nowe wydanie rzadkich dzieł filozoficznych, opublikowane przez Kantgesellschaft, Bd. 1), Berlin 1991, s. 86n., 90 przyp., 186-222 i 350 (według paginacji oryginału z roku 1792).

¹⁰ Por.: D. Henrich: *Der Grund im Bewußtsein*, s. 39n i 113n.

¹¹ Przedruk w: j. w., s. 832.

inne ukazuje w doskonałej z ni harmonii, a nie z niej dedukuje, jest filozofii prawdziw¹².

W ten sposób po raz pierwszy w dziejach idealizmu odwołano się do owej metody nieskończonego wznoszenia się, którą po raz pierwszy naszkicował Reinhold w artykule wstępnym do drugiego tomu swoich *Beiträge* i która swe najbardziej oszałamiające echo znalazła na przełomie lat 1800/1801 w jenańskiej koncepcji filozofii Friedricha Schlegla, pośród słuchaczy którego miał znajdować się sam Hegel.

Podstawowy argument artykułu wstępnego Niethammera: Von den Ansprüchen des gemeinen Verstandes an die Philosophie¹³ głosi, że intuicyjne przekonania zdroworozdkowe muszą być sceptycznie traktowane jedynie dopóty, dopóki rozum filozoficzny będzie mógł rzeczywiście ich wyważyć i dedefinitywnie wykazać, że odrzucić. Do tego jednak rozum, wskutek braku niewzruszonego fundamentu, nie jest wcale zdolny. Fundament taki bowiem albo byłby dany intuicyjnie (i wymagałyby uzasadnienia), albo byłby przez pewne uzasadnienie wykazany i wówczas uzasadnienie to, jako uzasadnienie samo wymagające uzasadnienia, popadałoby (według Jacobiego) w nieskończony regres. Dlatego nieodrzucone dotychczas intuicje zdroworozdkowe winny być prowizorycznie i z motywów pragmatycznych uważane za słuszne, czyli za posiadające dostateczne racje [*bewährt*]¹⁴. Dalej Niethammer (już w następnym sceptycznym *Aenesidemusa*) podważa możliwość transcendentalnego ugruntowania faktu do wiadczenia¹⁵. Rozum filozoficzny może podważać zdroworozdkowe mniemanie oparte na intuicji dopiero wtedy i w ten sposób, że wskaże podstawę uzasadnienia, która jest od tej intuicji wyśza. I czyni on to — w klasycznej wersji dedukcji transcendentalnej — wykazując istnienie apriorycznych praw naszego ducha, których konsekwencjami są wypływające z nich przekonania przyjmowane przez nas w zniewalający sposób. Niethammer stara się wykazać, że w tej metodzie refutacji występuje następujące błędne koło: wprawdzie fakt występowania do wiadczenia wykazuje się w wiadomości; potem, w drodze wniosku redukcyjnego wyprowadza się z nich zasady naczelną jako poprzedniki, które następnie mają znów te do wiadczenia potwierdzać i uzasadniać. Tymczasem, nie tylko z następnika nie można w sposób niezawodny wnioskować o poprzedniku, ale i między zdaniem, z którego jedno jest przypadkowym zdaniem empirycznym, a drugie apriorycznym apodyktycznym, nie musi być żadnego związku koniecznego. Niethammer kwestionuje tu więc nie mniej niż wiecześnie tylko samą możliwość [formułowania] argumentów transcendentalnych¹⁶.

¹² Loco cit., s. 11n.

¹³ „Philosophisches Journal”, 1 (Maj 1795), s. 1-45.

¹⁴ „Sukces” decyduje, powiada Niethammer (Ibid., s. 45).

¹⁵ Ibid., s. 22n.

¹⁶ Zwolennicy argumentów transcendentalnych bronią się zwykle przed pomówieniem ich o sceptycyzm, powołując się na kartezjańskie oczywiste przesłanki, w których dane jest to, co jest pewne *a priori*. Niethammer znał, oczywiście, tę strategię i nawet o tyle lepiej, że w tym przełomowym okresie sam był uczniem Reinholda i z bliska mógł widzieć to, jak jego nauczyciel myślał w kwestii tego przez niego samego używanego argumentu. Odtąd Niethammer referuje odsyłanie do tego co nieprzekraczalne, tzn. do tego, czego żaden dowód udowodni nie jest w stanie i co tak jest adnego

Musimy sobie zda spraw z tego, e na temat tego przekonania (przyjaznego sceptycyzmowi), panowała w ród onegdajszych uczniów Reinholda powszechna zgodność, wyrażona nie podkreślaną na zewnątrz (zwłaszcza wobec Fichtego). Tylko to wyjątkowo, e we wszystkich badaniach dotyczących wczesnego romantyzmu całkowicie dotychczas nie pozostawała sprawa jednomyślności, a zwłaszcza przy okazji krytyki, z jaką wszyscy oni — i to zarówno Sinclair, Zwilling, Hölderlin, Herbart, Feuerbach, Novalis, jak i Friedrich Schlegel — już w wiosnę 1795 i jesienią 1796 roku mogli zareagować na *Wissenschaftslehre* Fichtego (i reprezentowany przez niego typ filozofii opartej na ostatecznej zasadzie). Trzeba sobie więc wyobrazić sytuację w Jenie po odejściu Reinholda i powołaniu na jego miejsce Fichtego. Uczniowie Reinholda byli nastawieni na to, e od jego następcy usłyszą nowe argumenty przeciwko niemu, a filozofowaniu w oparciu o najwyższe fundamentalne zasady. Tymczasem Fichte wstąpił na katedrę w Jenie ze wiadomością o spełnieniu określonej misji, mianowicie konieczności nauczania reinholdystów rozumienia i uwiadomienia im, czym jest filozofia oparta na zasadzie fundamentalnej. Dlatego wystąpienie Fichtego — przy całym respekcie dla jego znacznie wyższej siły intelektualnej — zostało odebrane jako pewnego rodzaju anachronizm w stosunku do stanu ówczesnych, podstawowych i powszechnych, metafizycznych przekonań.

Nie bój się teraz rozważać tego, w jaki sposób Hölderlin i jego krąg odebrali ten sceptycyzm w odniesieniu do filozofii opartej na zasadzie fundamentalnej i rozwinęli go w formę pewnego rodzaju metafizycznej spekulacji, ponieważ ten rozdział wczesnego idealizmu został tymczasem dobrze udokumentowany i gruntownie wyjątkowo. Prawie zupełnie nadal niewyjaśniona pozostaje droga myślowa Friedricha von Hardenberga zwanego Novalisem. Od roku 1960 na opublikowanie czeka krytyczna edycja jego wczesnych szkiców filozoficznych, które (niestosownie) nazwane są studiami o Fichcie [*Fichte-Studien*]. Zostało wykazane, e Novalis pisanie ich rozpoczął najpóźniej we wrześniu 1795 roku, zatem nieco później niż Hölderlin (NS II, 37n.). A to, co zostało wykazane w odniesieniu do niego, musi te zasadniczo odnosić się i do Novalisa. Ponieważ jego rękopis przedstawia rozwinięcie tych kwestii już na pierwszych stronach, nie zaś dopiero na końcu, w wyniku złożonych prób samodzielnego ich zinterpretowania, to praca myślowa, na której się ono opiera, przypadać musi na miesiące wcześniejsze. Nieliczne próby wniesienia światła do tych trudnych notatek nie zostały ci dotychczas w pełni jasnym skutkiem nieznanym ci kontekstu dyskusji, której zarysowałam nie naszkicowałam. Novalis

dowodu nie wymaga, czyli, e w języku Jacobiego, do tego, co 'nie-uwarunkowane', do pewno ci w języku sceptyków. Pyta bowiem: dlaczego to uczucie pewno ci w przypadku wiadomości o sobie ma być czym innym i lepszym, niż w przypadku uczucia pewno ci, za pomocą których popularyzacja broni swoich przekonań? Do tego sceptycyzmu wymierzonego przeciw wychodzeniu od jakiegoś podmiotu rozumianego po kartezjańsku, dobrze pasuje sformułowanie (w tekście zapowiadającym ukazanie się „Philosophisches Journal”): „głoszę, e „trzeba wyjść od krytyki podmiotu” (Ankündigung, Z. 45n.). Jeśli nie powiesz mi się o oparciu tych rzekomo apriorycznych praw ludzkiego podmiotu na czym innym niż na jakimś uczuciu, to i one same bój się musiały te być uważane za [prawa] nie posiadające uzasadnienia ostatecznego” (Ibid.). I od tego miejsca można już antycypować konkluzję Niethammera, mianowicie twierdzenie, „e rozszerzenia popularyzowanego rozumienia należy uważać za najwyższe kryterium wszelkiej prawdziwości i pewno ci naszej wiedzy” (Ibid., s. 32, w oryginale pogrubionym drukiem).

tymczasem zasługuje na szczególną uwagę: jego szkice, pod względem wnikliwości i sprawności argumentowania, przewyższają bowiem wypracowania Hölderlina i Sinclaire. A ponadto idą one znacznie dalej w formułowaniu pozytywnej koncepcji alternatywnej wobec nieudanej koncepcji filozofii wychodzącej z zasady fundamentalnej.

Novalis dobrze znał drugie wydanie książki Jacobiego o Spinozie (w jednym z wpisów do swego dziennika Niethammer cytuje rozprawę o wolności z jego przedmowy do tej pracy); (NS IV, 85). Novalis sam studiował w Jenie u Reinholda i od tego czasu był zaprzyjacielem Niethammerem, który starał się pozyskać go do współpracy z wydawanym przez siebie „Philosophische Journal” (por. informację J. J. Döderlina w loc. cit. II, s. 32). Niethammer, który mniej więcej w tym samym czasie, z którego pochodzi rękopis *Urtheil und Seyn*, zapoznał Novalisa z Hölderlinem (loc. cit., s. 588), musiał więc wiedzieć, że Novalis pracował wówczas nad własnymi koncepcjami wymierzonymi przeciw filozofii wyprowadzonej z jednej zasady fundamentalnej i zwierzył mu się, że formułuje je na takim poziomie, który może na niego działać rozprawami Schellinga i Fichtego. Ponadto z zarzutami wymierzonymi przeciw filozofii fundamentalnej mógł się tak samo Novalis zapoznać od swego onegdajszego gubernatora i późniejszego mentora Carla Christiana Erharda Schmidta, który z powodu tych poglądów został później brutalnie zaatakowany przez Fichtego. Schmid był pierwotnie, wraz z Niethammerem, współzałożycielem czasopisma „Philosophische Journal”, którego redagowanie później mu przekazał, chociaż nadal często w nim pisywał jako autor i podzielał jego antyidealistyczny sceptycyzm. I wreszcie, był Novalis z pismami Fichtego — a nawet z konspektami do *Wissenschaftslehre*, które Fichte rozdawał do swoich wykładów w roku 1795/1796 — zaznajomiony bardziej intymnie niż większość jego współczesnych (jego ojciec przeżył przecie od barona von Miltitza stypendium, dzięki któremu Fichte był w ogóle w stanie rozpocząć swoją filozoficzną karierę). Dlatego dom Hardenbergów był dla Fichtego doskonałą rekomendacją.

IV. Powstaje teraz pytanie: w jakiej relacji pozostają *Fichte-Studien* (z okresu 1795/1796) do metafizycznych rozważań kręgu Höldernina? ¹⁷ Według mojej interpretacji, rękopis ten zawiera trzy tezy: 1. Novalis rozwiązuje w nim problem tego, w jaki sposób coś *per definitionem* nie wiadomego (prabyt) może być czy się jest wiadomo; 2. Stara się pokazać, w jaki sposób koncepcję transrefleksyjnej jedności bytu można uzgodnić z wewnętrznym zróżnicowaniem [Binnenartikulation] absolutu (na uczucie i refleksję, materię i formę, ja syntetyczne i ja analityczne, przeciwieństwo i przedmiot, stan i przedmiot, istotę i własność, i jak tam jeszcze Novalis przeciwieństwo to systematyzuje (ten punkt ze względu na brak miejsca muszę pozostawić tu niedowiedzianym); oraz 3. Ustanawia dobrze wyeksplikowane powiązanie między koncepcją transcendentności bytu wobec wiadomości i koncepcją filozofii jako nieskończonej niedokończonej aproksymacji. Ta ostatnia koncepcja, z jednej strony, integruje najważniejszą konsekwencję przełomu dokonanego

¹⁷ O tym, że Novalis swoje studia rozumie jako czystą metafizykę, rozstrzyga przede wszystkim notatka nr 14, w której rozważa pytanie o istotę filozofii. Retrospektywnie Novalis mówi o naszej dedukcji filozofii” (Z. 21); por. także notatkę nr 9, s. 108: *Erfordernisse einer allgemeingültigen Philosophie*.

około 1792 roku przez krąg [uczniów] Reinholda, przełomu krytycznego wobec filozofii wyprowadzonej z jednej zasady fundamentalnej, a z drugiej, przygotowuje rozwiązanie tego problemu na poziomie estetycznym głosząc, że to, co filozofia zamierza osiągnąć jedynie w czasie nieskończonym, a więc nie osiągnie nigdy, naczynność estetyczna [ästetische Anschauung] jest w stanie uchwycić (oczywiście jako coś nierozwiązywalnego) w mgnieniu oka.

„Jeśli cechy określonego problemu jest nierozwiązywalno [Unauflöslichkeit], to rozwiążemy go ujawniając samą tę nierozwiązywalność (jako taką)” (NS III, 376, nr 612). A tego, jak powiedzieliśmy, dokonuje sztuka, jako ‘przedstawienie tego, co nieprzedstawialne’ (III, 685, nr 671).

V. Moje trzy tezy na temat podstawowych argumentów *Fichte-Studien* wymagają pewnego rodzaju uwertury. Pytanie o to, w jaki sposób nieprzedstawialny byt może być mimo to uchwytowany przez wiadomość, poprzedzone jest przez pewną refleksję na temat stosunku między byciem i wiadomością.

Podobnie jak rozważania Hölderlina i Sinclaire’a, można tu uwzględnić także i pierwsze samodzielne próby rozważań Novalisa na temat istoty i formy sensu. Przedmiotem pytania jest tu stosunek słowa „jest” w funkcji łącznika do znaczenia ‘być’ jako identyczności, bytu egzystencji. Według poglądu wyrażonego przez *Savoyardischer Vikar*, a także przez Kanta (i w ogóle przez współczesnych logicznych), „jest” w funkcji łącznika występuje w charakterze pewnego rodzaju pośredniego wskaźnika identyczności [Identitäts-Anzeige]. Pewne wyrażenie należy do jednej klasy semantycznej (zwykle jest to wyrażenie występujące w charakterze przedstawienia-podmiotu), zostaje natomiast — aczkolwiek jest to jedynie to samo — czy ciowe, bydlę — z pewnym wyrażeniem należącym do innej klasy semantycznej (zwykle występującym w charakterze przedstawienia-orzecznika). Słowo ‘być’ znacząco zasadniczo ‘być identycznym’. Po to więc, by to identycznie wyrazić w formie sensu, musimy — jak się dziwi Novalis — poza niego wykroczyć. „Opuszczamy to, co identyczne [das Identische]... aby je [móc] przedstawić” (II, 104, nr 1). Przedstawianie to wytwarza pewnego rodzaju „zдание pozorne” [Scheinsatz]; inaczej mówi się: byt tej pierwotnej identyczności przekształca się, czy raczej zniekształca się [entstellt sich] w akcie syntezy, który przekazuje wprawdzie wiadomości (właśnie w formie sensu) tę uprzednią identyczność, ale zarazem ukrywa także fakt, że jest ona identyczna, czyli identyczność absolutnie właśnie. Kiedy jakiś akt sądzienia odsłania zarazem pewien rodzaj identyczności, to czyni to jedynie „pozornie”, bowiem syntezy klas przedstawień, z którymi mamy do czynienia w sądzie, przypisujemy stanom rzeczy jedynie względnie — czy ciowe¹⁸ identyczności. Byt identyczności absolutnej znajduje wyraz jedynie w formach, które jemu samemu jako takiemu nie tylko nie przysługują, ale są wręcz przeciwnie,

¹⁸ Novalis w ogólnie stoi na stanowisku, że bydlę powstaje wówczas, gdzie jest brana za całość (por. przede wszystkim nr 234, 178n., zwłaszcza 180): „pozór jest bowiem wszędzie połowem — jest jedynie połowem pewnej całości” (Z. 25n.). „Pozór powstaje więc z podniesienia części do [rangu] całości” (Z. 25n. i passim).

czyli jako „nie-byt, nie-identycznie, cecha” (loc. cit), a wi c jako formy substytu-
tywne, ale bñ dne w stosunku do tego, co jest w nich my lane.

Novalis, tak jak Hölderlin i Sinclair, z jednej strony, uto samia wiadomo ze
wiadomo ci tetyczn („Wszystko, co jest poznawane, jest *stanowione [gesetzt]*”
(241, Z. 33); z drugiej natomiast uwa a, e jej przedmiot jest wiedz zawart w s dzie.
A „wiedza” z kolei wywodzi si od „Was” [co] (105, Z. 23), a wi c intencjonalne
odniesienie do przedmiotu jest dla niej istotne. Przyrównuj c teraz to okre lenie do
okre lenia, w my l którego przedstawienie *tre ci* w s dzie wytwarza zdanie pozorne,
a wi c e warunki pojawiania-si -[bytu]-w- wiadomo ci byt ten zniekształca
[verstellen], łatwiej b dzie nam zrozumie pojawiaj c si tu ponownie definicj
„ wiadomo ci” sformułowan przez Novalisa: „ wiadomo jest pewnym bytem
poza bytem w bycie” [*Bewußtsein ist ein Sein außer dem Sein im Sein*] (106, Z. 4)¹⁹.

Wyra enie „poza bytem” oznacza, e wiadomo „nie jest wła ciwym bytem”
(Z. 6). Jest, by tak rzec, czym istniej cym mniej [minder seiend] ni jej przedmiot
— byt Grecy mówili o μ OV, czyli o czym, co nie jest niczym (gdz wówczas
byłoby pewnym OVkov), lecz co w pewien inny okre lony sposób jednak oczywi cie
jest, mianowicie—jest odniesione do [zalne od; *relativ*] bytu, który [sam] jednak
w pewien inny okre lony sposób *nie jest*, mianowicie nie jest niezale ny od bytu
[samego]. [Sam] byt jednak—jako egzystencja bezwzgl dna, czy „prabyt” [*Ursein*]
Jacobiego (142, Z. 13) — warunkowi temu nie podlega. Dlatego te nie jest
wiadomym ani poznany (jest „bez wiadomo ci” — Z. 6/7 — w sferze niez-
nanego”; 144, Z. 29). Byt istniałby nawet wtedy, gdyby nie było ani wiadomo ci,
ani wiedzy, ani adnego s du o nim (albo: o tym); (por. 106, Z. 20-23). wiadomo
natomiast istnieje tylko jako intencjonalno — jako z istoty odniesienie-do-bytu
[*Bezogensein-aufs-Sein*]. Ka de odniesienie odró nia i w odró nieniu ugruntowana
jest okre lono tego, co odró nione: „Ka da rzecz poznawalna jest [tylko]
w przeciwstawieniu” (171, Z. 14). Przez odniesienie do wiadomo ci tak e i byt
zostaje okre lony; ale wła nie przez to jakby wycofuje si staj c si „tylko bytem,
czy chaosem” [*nur Seyn — oder Chaos*] (w kontek cie Z. 26) czyni c miejsce
pewnemu refleksowi, który mo e by wówczas uchwycony przez „uczucie”. Novalis
opisuje to wycofywanie mówi c, e wła ciwy duch absolutum znajduje si „poza”
[*da heraus*] granic refleksji (114, Z. 9). Niekiedy powiada si tak e, e „pradziała-
nie” [*Urhandlung*], które ‘dane’ zostało uczuciu, znika ponad spojrzeniem refleksji
(115, Z. 30n.; por. 273, Z. 31n.).

Kluczowe w tym kontek cie poj cie ‘uczucie’ przejmuje Novalis od Jacobiego
i naturalnie tak e od Rousseau. U Jacobiego ‘uczucie’ oznacza pewn bezpo redni
znajomo . Musi ona by bezpo rednia, poniewa w innym razie nie byliby my
w stanie do wiadcza tego, co bez-warunkowe, które musimy traktowa jako brak
jakiegokolwiek relacji. Zarazem jednak nadal obowi zuje teza Kanta o bycie glosz ca,
e byt (w sensie rzeczywisto ci) spostrzegany jest jedynie przez wra enia (*Krytyka*
czystego rozumu B 272n.). A savoyardowski wikary Rousseau, maj c ju na uwadze

¹⁹ Odpowiada temu definicja ‘ja’ jako ek-stazy [*Ex-tasis*] „Znajduje ono *siebie*, poza *sob* ” (150, nr
98, Z. 29n). To ekstazytczne znajdowanie samego siebie interpretuje Novalis jako wra enie (a je z kolei
— ladem Fichtego —jako „Znajdowanie-wczuwanie we wn trze rzeczywisto ci” [*Ein-Innenfindung in*
der Wirklichkeit] (Z. 30n.).

pewn teori wiadomo ci siebie (czy, znacze w j zyku francuskim to samo, słowo ‘sumienie’), powiada: „Dla nas, istnieje — to czu” {[Exister, pour nous, c'est sentir]²⁰. Czucie, oczywiście, jest pewnym sposobem doznawania wrażeń²¹. Jacobi i Novalis przejmują też i odnoszą do [aktu] uchwytowania „prabytu”. Epistemiczny status uczucia oznacza ‘nie-stanowienie’ [*Nicht-Setzen*] (125, Z. 1), b d ‘niewiedza’ [*Nicht-Wissen*] (1105, Z. 11-3; wrażeń nie-intencjonalne), podczas gdy wiadomo refleksyjna *ustanawia [setzt]* (i wie) to, czego jest wiadomo ci (Odróżnienie to ma swój dokładny analogon u Sinclaira w odróżnieniu ‘Athesis’ od ustanawiającej [swój przedmiot] wiadomo ci). Skoro wszelka wiedza jest ustanowieniem, to staje się jasne, że uczucie (b d, mówi ci dokładniej, „duch”, który się w nim przejawia), nie mogłoby być adn wiedzą. Novalis przypisuje mu — idąc nadal torem terminologicznych ustaleń Jacobiego — epistemiczny modus wiary” (105, Z. 11-13; 107, Z. 1-4). Wraz z tym uznane zostaje założenie, które nie redukuje się do wiedzy, bez której filozofia nie mogłaby przecież zrobić ani kroku.

VI. W ten sposób dotarliśmy do punktu, w oparciu o który możemy na b d udowodnić *moją pierwszą tezę*. Jeśli zasadnym jest twierdzenie, że najwyższy „byt” przekracza możliwości naszych władz poznawczych, to natychmiast musi powstać pytanie o to, w jaki sposób może wówczas powstać wiadomo o nim? Jest to pytanie, któremu Novalis — inspirowany zawsze podstawowymi myślami krytycyzmu Kanta i Fichtego — poświęcił szereg rozważań, które — zarówno pod względem ich oryginalności jak i dzieł ich oddziaływania — mogą nazwać genialnymi. Zapoczątkowują one całkowicie samodzielny tok idealistycznej spekulacji. U jego końca nie ma idealizmu absolutnego *a la* Hegel. Idealizm ontologiczny zostaje bowiem przewycięszone przez pewnego rodzaju realizm interpretowany teoriopoznawczo. Można tu nawet mówić o pewnego rodzaju powrocie do Kanta zanim idealizm absolutny nastąpił swe skrzydła. W tym miejscu, oczywiście, mogą jedynie naszkicować podstawy koncepcji Novalisa.

Tym, co zainspirowało jego eksperyment myślowy, była analiza znaczenia słowa ‘refleksja’²². ‘Refleksja’ oznacza odzwierciedlanie, a strony wszystkiego, co odzwierciedlane, są odwrócone. Jeśli trzymam jakiś przedmiot przed lustrem, to jego lewa strona odzwierciedla się jako prawa, a prawa jako lewa. (Ramienia ono obraz z

²⁰ *Oeuvres complètes*. Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Bibliothèque de la Pléiade), Bd. IV, Paris 1969, s. 600). Por. cały kontekst, w którym przebiegają wyznaczenia sumienia i uczucia.

²¹ Kiedy Novalis mówi mi o ‘uczuciu a refleksji’ zastępuje ‘przeciwieństwem i przedmiotem’, wypowiada się w tym sensie, że: „Przedstawienie przedmiotu dostarcza refleksja — przedstawienie przedmiotu dostarcza wrażeń” (NS II, 206, nr 290, Z. 30n.). Przy czym ‘uczucie’ jest tu jeszcze zupełnie kojarzone z ‘wrażeń’, a później — z interpretowaniem w aspekcie czasowym — ‘pamięci’ (Por. tak e 225n., nr 328).

²² Spoglądanie na wywołane zresztą późniejsze i zdumiewające dokładne echo w tak zwanym erlangenim wykładzie inauguracyjnym Schellinga pt. *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (SW, I/9, s. 209-246, zwłaszcza s. 234), ze stycznia 1821 roku, w którym mówi: „to nie moja wiedza się kształtuje, lecz jest kształtowana; jej kształt jest jedynie refleksem (odwróconym, stąd refleksja!) kształtu znajdującego się w wieczystej wolności”. To samo wierzyć w wieku wczesnym pisał Novalis.

bytem Obraz jest zawsze odwrotną stroną bytu. To, co u danej osoby jest po stronie prawej, w obrazie znajduje się po lewej” (142, Z. 15-17; por. 153, nr 107, Z. 1-2); „jest ona prawą stroną oglądanego obrazu; obraz jest po lewej, a oryginał — po prawej”. Również i promień światła zbliżając się do szkła, zdaje się od niego oddalać i zmierza w przeciwnym do niego kierunku. Ten w ogóle dla skończonego wiata wiadomo ci [*Bewußtseins-Welt*] charakterystyczny porządek nazywa Novalis „porządkiem odwróconym” [*ordo inversus*] (127, Z. 20; 128, Z. 30n.; 131, Z. 3; 133, Z. 26; 136, Z. 6); „sofistykacja” (Bd. III, 65, Z. Bn.). Wskutek tego wiadomo „nie jest tym, co przedstawia i nie przedstawia tego, co jest” (226, nr 330, Z. 13n.).

A czy z refleksji, pyta Novalis, który znamy jako nasz wiadomo samych siebie, jest inaczej? W przeciwieństwie do zapewne Fichtego, nawet naocznie intelektualna polega faktycznie na powrocie wiadomo ci do siebie [*Auf-sich-Zurückgehen des Bewußtseins*]. W ten sposób dwoisto naocznie ci i pojmowania wydaje się przedstawiać to, co samo w sobie (bądź, jak mówi Novalis, „w swej podstawie”), jest czymś jednym z drugiej strony, według Novalisa, *istnieje* co takiego, jak intelektualna naocznie i zgadza się nawet z tym, co stanowi ona najwyższą osią galeń dla nas wiadomo. Później jednak zdaje się wycofywać z tej koncepcji identycznie ci i przesuwając ku przedstawionej tu [koncepcji] relacji między naocznie ci i pojmowaniem, gdzie identycznie przestaje być immanentną treścią tej wiadomo ci. W intelektualnej (lub, jak mówi Novalis za Hölderlinem ‘*intellektuelle*’) naocznie ci mamy raczej uczucie kierowania się ku absolutowi *jako czemuś chybionemu*.

To kierowanie się ku absolutowi, lub lepiej: ta tajemnica za absolutem, stanowi właśnie nie rdzennie intelektualnej naocznie ci. Tę, ku czemu się w niej kierujemy, trzeba oddzielić od tego, co faktycznie potrafimy wykazać. Intuicja ta dotyczy bowiem do przedstawienia tego, co jest jednym [das Eine] całkowicie bez różnicowania na biegun podmiotu i biegun przedmiotu, ale przedstawić to może tylko jako wzajemne odzwierciedlanie się dwóch odbici, czyli jako refleksji właśnie. W ten sposób wytwarza ona charakterystyczne napięcie: kiedy bowiem kieruje się ku absolutowi, jako ku czemuś [w niej] chybionemu, czyni go swoim punktem wyjścia i zarazem intencjonalnym przedmiotem, ku któremu kieruje się ruch niedobrowolnej refleksji. Novalis charakteryzuje ten ruch jako „pozorne posuwanie się od tego, co ograniczone, ku temu, co nieograniczone” (loc. cit. 114, Z. 25n.; 115, Z. 27n., a także 117, Z. 22n.), a więc od Ja (jako określenia intuicji intelektualnej) ku temu, co w tym Ja jest czymś więcej, niż ono samo, czyli ku temu, co jest naprawdę jednym, co stanowi chybiony [w niej] pre-refleksyjny. Novalis mówi ‘pozorne’, ponieważ pozór, ku któremu zmierzamy posuwając się w akcie naocznie ci intelektualnej od tego, co ograniczone, ku temu, co nieograniczone, powstaje w wyniku odwrócenia kierunku [*Richtung-Verkehrung*] właściwego wszystkim odzwierciedlanym w refleksji relacjom (zwierciadlany obraz refleksji oddaje pierwotne relacje w sposób odwrócony — w „ordine inverso” (128, Z. 30). Jednakże sama refleksja posiada rodki umoliwiającej jej przekształcenie tego fałszywego pozoru w prawdę, mianowicie przez podwojenie refleksji, czyli zwrócenie refleksji na sam siebie. Refleksja poddana refleksji [*eine reflektierte Reflexion*] odwraca odwrócone [uprzednio] relacje i w ten sposób przywraca porządek, jaki występował między nimi przed pierwszym

odzwierciedleniem. To, co miało pozór d enia od tego, co ograniczone ku temu, co nieograniczone teraz, w wietle podwojonej refleksji odsłania si jako „pozorny ruch od tego, co nieograniczone ku temu, co ograniczone” (117, Z. 22n.).

Istota tego, co sam Novalis twierdzi w *Deduktion der Philosophie* (117, Z. 21), polega wi c na zamiarze wykazania, e (i pod jakimi warunkami) uprawnieni jeste my do mówienia o absolicie, któremu jednocze nie odmawiamy mo liwo ci bycia przedstawianym w naoczno ci intelektualnej. Przedmiotem pierwszej refleksji nie jest bynajmniej sam absolut (byłaby to bowiem jaka bezsensowna, transcendentna spekulacja), lecz jego brak. Dlatego Novalis nazywa to, co ukazuje si w miejscu chybionego przedmiotu tej pierwszej refleksji „czym ” [*das Was*] (116, Z. 27n.), a pó niej równie „materii ” [*Stoff*] (1722, Z. 22n.; 174, Z. 14). Refleksja ma wi c wprawdzie swój przedmiot, ale nie ten, ku któremu zmierzała — absolut. Miejsce nieprzedmiotowego bytu zaj ł teraz przedmiotowy pozór. Kiedy tylko uczucie b d ce organem do wiadczenia tego wycofywania si [bytu] znów samo zaczyna by „rozwa ane” (a wi c zostaje refleksyjnie uprzedmiotowione), nieuchronnie zanika te jego „duch” (114, Z. 7).

„[Uczucie] rozwa a mo na tylko w refleksji. Jego duch (czyli to, co si w nim wła ciwie objawia) jest spoza niego. Z wytworu (naoczno ci intelektualnej) mo na jednak — na podstawie schematu refleksji—wyprowadza wnioski o wytwórcy” (loc. cit. Z 8-10).

Novalisowska próba rozwi zania tego problemu sama jest niezwykle gł boko uwikłana w kontekst współczesnych mu koncepcji wiadomo ci siebie jako refleksji. Mówi c znów innymi słowy, jego pytanie brzmi: jak mo na mówi o absolicie, kiedy w samym rozumieniu tego wyra enia zawiera si wiadomo niemo liwo ci podniesienia go do rangi poznania? Poznawanie jest operacj kognitywn , która, według przekona wczesnych romantyków, dokonywana jest w [szeregu] relacjach. W przypadku poznawania samego siebie ma to form refleksji. W relacji refleksji dwa ró ne od siebie jestestwa zostaj odniesione do pewnej jedno ci. Sama ta jedno zostaje jednak zniekształcona po to, aby móc j przedstawi , b d te , mówi c ci le, pozostaje wr cz na zewn trz tego przedstawienia. Z drugiej strony, Novalis nie wierzy (i w tliwo t dzieli z Hölderlinem, a zwłaszcza z Sinclairem) w mo liwo obej cia warunków obowij cych wiadomo przedmiotów (nawet wtedy, gdy wyra enie ‘czucie’ oznacza b dzie wiadomo nie-refleksyjn , której ‘duch’ wymyka si , gdy skieruje si na refleksj). Dlatego jedynie refleksja sama (przez skierowanie si na siebie sam) jest w stanie naprawi szkody powstałe w wyniku uprzedmiotowienia bytu. Refleksja refleksji ko czy si jednak na samounicestwieniu rodków poznawczych tamuj cych nam dost p do „prabytu” (142, Z. 13). „Ja nie istniej , notuje Novalis, o tyle, o ile siebie ustanawiam, lecz o tyle, o ile siebie znosz ” (198, Z. 4n.). Negacja refleksji otwiera wi c drog [*Gang*] ku bytowi i w ten sposób przekre lone zostaje marzenie podmiotu o suwerennym konstytuowaniu samego siebie [*Selbsttueberschaft*]. Jawi si on sobie jako ontologicznie [*seinem Sein nach*] absolutnie „zale ny” (por. 259, nr 508; 528n., nr 21), aczkolwiek odpowiedzialny za sposób, w jaki byt ten osi ga poziom zjawiska. Sposób ten jest w gestii wolno ci podmiotu.

VII. Dwum pozostałym tezom — z braku miejsca — mog po wi ci tylko bardzo niewiele czasu. Teza druga oznacza, e Novalis — inaczej ni autor *Urtheil und Seyn* — koncepcji „prabytu” nie przeciwstawia ostro koncepcji wewn trznego zró nicowania [*Binnen-Artikuliertheit*] wiadomo ci. To wewn trzne zró nicowanie wiadomo ci, według Novalisa, jest nast pstwem jej nieredukowalnej refleksyjno ci. Musimy tedy odró nia to, co jest w refleksji odzwierciedlane [*das Reflektierte*] od tego, co tej refleksji dokonuje [*das Reflektierende*]. Je eli nie chcemy przez to zdradzi stanowiska monizmu filozoficznego, to musimy powstawanie tego zró nicowania bytu w samej refleksji wyja ni i uczyni zrozumiałym jeszcze w ramach struktury samego absolutu. W przeciwnym bowiem razie ró nica ta wypadałaby poza sfer absolutu. Oznaczałoby to jednak wówczas, e absolut nie jest poj ciem obejmuj cym cało rzeczywisto ci, lecz istnieje obok jakiego innego (niezależnego ode) absolutu, a to stanowiłoby *contradictio in adiecto* w odniesieniu do bytu, w którego nazwie zawarte jest ju to, e jest on tym, *quod est omnibus relationibus absolutum*.

Artykulacja tego wewn trznego zró nicowania jest wynikiem rozwini cia przeciwie stwa uczucia i refleksji. Terminologicznymi nast pcami tej pary poj s (w kolejno ci): ‘materia’ [*Stoff*] i ‘forma’, ‘ja syntetyczne’ i ‘ja analityczne’, ‘przeciwie stwo’ i ‘przedmiot’ (albo: ‘stan’ i ‘przedmiot’) oraz ‘istota’ i ‘własno ’. Jest zawsze tak, e wyrażenie znajdujące się w danym modelu w miejscu podmiotu traci pod wpływem orzecznika swój identyczność i staje się korelatem jakiej relacji. W ten sposób, na podstawie analizy „znaczeń etymologii” pojęcia egzystencja (199, Z. 27n.), Novalis na wyszym poziomie ponownie odzyskuje swój początkową definicję wiadomo ci jako „bytu poza bytem w bycie” [*Sein außer dem Sein im Sein*]. Egzystujemy [*ek-sisieren*], kiedy znajdujemy się poza naszym bytem, gdy przekształcamy go w ten sposób w pozór i odnosimy się do niego jako do bytu utraconego. wiadomo „nie jest tym, co przedstawia i nie przedstawia tego, czym jest” (226, nr 330). Stąd niedaleko już do Hegłowskiego określenia czasu jako określenia bytu, który o ile jest, nie jest, i nie jest, o ile jest (§ 256 *Enzyklopädie*). Utracony byt przedstawiany jest następnie według schematu przeszłości, a (jeszcze-)nie-byt w schemacie przyszłości. Ja [*das Selbst*] rozdarła mi dzy nimi oboma traci swój ciś identyczność, która przekształca się w cię głowę dziejów ycia.

VIII. Kiedy jednak powiecie: je li czysty byt uchwytujemy zawsze tylko w jakim z jego predykatów, to jak możemy być pewni, e byt jest w ogóle pojęciem zawierającym jak treść? Novalis odpowiada na to z wyrażeniem jasności, i czego czystego (jako takiego) w ogóle nie ma (NS, II, 177, Z. 10/11).

„(Czystym byłoby) co, co ani samo do niczego nie jest odniesione, ani też nie może być przedmiotem jakiegokolwiek odniesienia (...). Pojęcie czysty jest więc pojęciem pustym (...) wszystko, co czyste jest tedy złudzeniem naszej wyobraźni—jest pewną konieczną fikcją” (NS, II, 179, Z. 17n.; por. 247, nr 454, Z. 3n.).

Fikcja ta jest konieczna dlatego, e bez niej nie rozumielibyśmy (wyrażonego przez spójnik ‘jest’) połączenia członów [zdania w jeden]s d. Fikcją jest ona

natomiast dlatego, że [samego] 'bytu', do którego nie mamy odniesienia, nie może emy przedstawi nigdy inaczej, niż za pośrednictwem 'jest' w orzeczniku. Dlatego sam pozostaje niepoznaczony, pozostaje on — jako „całość poznanych przez nas własności ci” — (Z. 11n.; 247n., nr 457) pewnym ideałem, rzeczą myślową [*Gedankending*], do której poznanie nasze może się w nieskończoność zbliżyć, ale której treści ci nigdy jednak nie będzie w stanie wyczerpać (248n.; nr 462n.).

Ta kwestia wprowadza nas w obszar mojej trzeciej tezy. Głosi ona oczywiście, że Novalis — inaczej niż Hölderlin — ustanawia wyraźne pojęcie miary i koncepcji transcendentnego ci bytu wobec wiedzy i koncepcji filozofii jako nieskończonego i niemożliwego do wypełnienia zadania²³. Rozumowanie Hardenberga zostało tu niewątpliwie zainspirowane przez teorię popędu i pragnienia, z którą się tymczasem zapoznał przez lekturę trzeciej części *Wissenschaftslehre* (z roku 1795; por. 269, Z. 7-9, gdzie pisze o „ciekawych miejscach i uwagach poczynionych w trakcie lektury *Wissenschaftslehre*”). W artykule zawierającym twierdzenia bardziej radykalne niż twierdzenia Fichtego, jego rozumowania wychodzą jednak zupełnie poza ramy filozofii przyznając jej wiadomościom status instancji stanowiącej ostateczną podstawę systemu wiedzy. Jego formuła filozofii jako „tęsknoty za tym, co nieskończone”²⁴, staje się dla oznak niemożliwości jej wypełnienia.

Dzieje się to w kontekście pojmowania filozofii jako poszukiwania podstawy fundamentalnej. Wnioskuje się z tego, że te poszukiwania podstawy są z konieczności nieskończone, ponieważ absolutna podstawa nie może być wiadomościom ci dana. Albowiem:

Jeżeli podstawa ta nie jest dana, jeżeli pojęcie to zawiera w sobie niemożliwość — to ten popęd do filozofowania (*sic*) jest czynności nieskończony, a więc trwający bez końca; istnieje bowiem wówczas wieczna potrzeba [dotarcia do] absolutnej podstawy, która może być zaspokojona tylko relatywnie, a więc nie może zaginąć nigdy” (269, nr 566, Z. 2S-24)²⁵.

Kiedy się już przekonamy, powiada dalej Novalis, o niemożliwości ci zrealizowania tych poszukiwań (lub lepiej: o nierealizowalności tego, czego szukamy), to „dobrowolnie zrezygnujemy z absolutu” (269n.). Dzięki temu

„powstaje w nas wolna aktywność — jedyny możliwy absolut, który może być nam dany i który tylko przez nasz niedołęstwo do osiągnięcia i poznania absolutu znajdujemy. Ten dany nam absolut może być poznany tylko negatywnie, mianowicie

²³ Kluczowe miejsca znajdują się na stronach 250n. (nr 465n.), ale są one przygotowane przez teorię popędu i pragnienia, która po raz pierwszy wyłoniła się w notatce nr 32 (*Vom empirischen Ich*) i odtąd, jak pewnego rodzaju myśli przewodnia, przewija się przez dzieje tej pary przeciwieństw. Rozważania te oparte są niewątpliwie na lekturze trzeciej części *Wissenschaftslehre* Fichtego, ale radykalizują jego koncepcję „pragnienia” tak, że w adekwatny sposób nie mogą być już uzgodnione z koncepcją ufundowania ostatecznego wprowadzonego z jakiejś oczywistej zasady naczelnej.

²⁴ Tak ujmują to F. Schlegel, np. w KA XII, 7n.; XVIII, 418, nr 1168; por. 420, nr 1200.

²⁵ Por.: Loco cit., nr 5655, Z. 18-22: „Czasy te wydają się być złotym wiekiem, ale nie doprowadzą nas do końca rzeczy. Celem człowieka nie jest złoty wiek; winien on istnieć wiecznie oraz stać się i pozostać piśmiennym ułożonym indywiduum. Taka jest tendencja jego natury”.

nowicie wówczas, gdy działamy i dochodzimy do wniosku, że tego, czego szukamy, nie możemy znaleźć w żadnym działaniu” (270, Z. 1-6).

„Ja oznacza ów mający być (jedynie) negatywnie poznany absolut, który ostaje się po wszelkiej abstrakcji; jest ono tym, co może być poznane tylko przez działanie i co urzeczywistnia się poprzez wieczny brak. W ten sposób wieczność urzeczywistnia się poprzez czas, mimo iż czas przeczy wieczności” (Z. 28-31).

Novalis mówi o tym niemożliwym do spełnienia „poszukiwaniu tego, co jest jednym/zasadniczym” (Z. 7n.), tak e jako o „pewnym absolutnym postulacie” (Z. 8) podobnym do „kwadratury koła”, „perpetuum mobile”, czy „kamienia miedzi” (Z. 9). A z naszej niemożliwości ostatecznego uzasadnienia prawdziwości naszych przekonań wyciąga wniosek, że prawdziwość należy zastąpić prawdopodobieństwem. Prawdopodobnym natomiast jest to, co jest „maksymalnie dobrze powiązane”, a więc co wykonane jest możliwie jak najbardziej spójnie bez posilkowania się jakim ostatecznym uzasadnieniem spójności naszych zawodnych założeń na temat wiata. Koherencja naszych przekonań musi więc zastąpić brak oczywistego archimedesowego punktu wyjścia.

Ktoś niepozawalny, a jedynie możliwy do postulowania postaw chciałby jako tak uczyni przedmiotem wiadomości, zaprzyłby się, powiada Novalis, w lepiu uliczki. „Wszelkie poszukiwanie pierwszego (pojęcia gatunkowego jako ogólnego pojęcia dla całej rzeczywistości) jest bezsensu; jest ono bowiem *ideą regulatywną*” (254, Z. 11n.). To, e fikcją nazywa się „konieczność” (179, Z. 21n.), nie czyni jej jeszcze bynajmniej czymś rzeczywistym. „Poszukujemy więc czegoś absurdalnego” [Unding], 255, Z. 14.

IX. Chodziło mi tu o to, by wniosek Hardenberga głosić, że filozofia **nie** osi ga swego ideału, skonfrontowała z jego tekstami; dotychczas bowiem badacze zaliczali go bez zastrzeżeń do grona idealistycznych absolutystów. Tymczasem, idąc śladem swego dawnego gubernera Carla Christiana Schmidta, dąży on do rekantianizacji filozofii, przeciwstawiając się Fichteowskiemu-Schellingowskiemu składowi do wiedzy absolutnej, o której Schmid i Niethammer mówili niekiedy jako o „transcendentalelizmie”, ponieważ odważył się nie wykraczać poza granice poznawalności. Nieosiagalność ideału dla wysiłków myślenia implikuje, naturalnie, i twierdzenia, do sformułowania których filozofia dochodzi, nigdy nie powinny być nazwane twierdzeniami ostatecznie uzasadnionymi. To bowiem, co może na uzasadnienie oparciu o (Kantowskie) idee, jest uzasadnione właśnie nie tylko hipotetycznie. I w ten sposób wczesne dzieło Novalisa stanowi organiczną część konstelacji powstałej wokół *Philosophische Journal*; konstelacji afektywnie zwróconej przeciw filozofowaniu wywodzonemu z najwyższej fundamentalnej zasady.

Wczesny romantyzm był bardziej sceptyczny i bardziej nowoczesny, niż jego reputacja. Reputacja ta opierała się bowiem na daleko posuniętym tej nieznanemu ci stanowi rzeczy zawartego w tekstach różdżkowych i nie wytrzymuje z nimi konfrontacji. Przebiegająca „konstelacja” nawiązuje do Jacobiego i Reinholda II wczesnoromantycznych filozofii, zrozumieliśmy dwie rzeczy, które materialistyczno-

-pozytywistyczna filozofia XIX wieku raczej przytłumiła, niż zapomniała i które pod koniec naszego stulecia tylko z trudem można znów odzyskać. Są to: 1. Twierdzenie, że wiadomo sobie musi być opisywana zupełnie inaczej niż wiadomo przedmiotów; nie może więc zostać zredukowana do wiadomości przedmiotowej (nawet takiej, której wyuczamy się i praktykujemy w komunikacji intersubiektywnej). Twierdzenie drugie jest stwierdzeniem naszej skromności: 2. Jeżeli wiadomo sobie zajmuje faktycznie nieredukowalne miejsce w inwentarzu filozofii — w przeciwnym bowiem razie nie byłoby my w stanie uzasadnić twierdzenia o wyższości człowieka godności — to nie jest ona przecież jednaką zasadą nadrzędną, a już bynajmniej nie zasadą, z której można by wywodzić prawdy wieczne. Nasza ja w jednym tym samym ruchu do wiadomości raczej, niż przez refleksyjne zwrócenie się ku sobie samej nie jest w stanie sama siebie zrozumieć i zarazem by znaleźć od jakiegoś 'niemożliwego do pominięcia bytu', który nie jest niżej sam. Kant czasem rozważał problem: czy intelligibilny substrat „myślenia natury” nie mógłby być pominięty jako 'materia' (*Krytyka czystego rozumu*, B 417n., przypis), lub bynajmniej jako ugruntowany w jakiejś zasadzie nadrzędnej, która byłaby przyczyną zarówno „materii”, jak i „podmiotu myślenia” (tamże, A 358). Novalis za rzecz uduchowioną uważał twierdzenie, że nasz duch nie jest samowystarczalny, lecz ma korzenie w (poza wiadomym) bycie, na którym moc jego się załamuje. Fakt, że nie wyprowadził z tego żadnych redukcjonistycznych konsekwencji w kwestii traktowania wiadomości o sobie, czyni właśnie jego stanowisko tak niezwykle aktualnym.

Z oryginału niemieckiego przełożył:
Zbigniew Zwoliński