

RYSZARD PANASIUK

U POCZĄTKU DROGI KLASYCZNEJ FILOZOFII NIEMIECKIEJ

Barbara Markiewicz: *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia.* Warszawa, Wyd. COM SNP, 1988, 273 s.

Historyków filozofii zawsze będzie ciekawić początek, formowanie się jakiejś idei, pomysłu, tym bardziej gdy z czasem pomysł ten rozwinię się w potężny, oddziałujący na życie duchowe epoki system. Dlatego pilnie śledzą juvenilia, niewydane szkice i notatki, a nawet wypracowania szkolne i dzienniki młodzieńczych lektur późniejszych wielkich twórców.

Ta metoda postępowania, jak każda inna zresztą, ma swoje ograniczenia i pułapki. Jałowy często biografizm łączyć się tu może z nie zawsze uświadamianą intencją wpisywania rezultatów późniejszych dociekań w treść tekstów najwcześniejszych. Skrajnym tego przykładem niech będzie spotykane u niektórych autorów intelektualnej biografii Marksa, doszukiwanie się załączków materializmu historycznego w jego wypracowaniu maturalnym: *Rozmyślenia młodzieńca o wyborze zawodu.* Postawa przeciwstawna, polegająca na lekceważeniu i odrzucaniu twórczości młodzieńczej jako *niedojrzałej*, a więc nie zawierającej ustaleń definitywnych, pojawić się może u dogmatycznych wyznawców poglądów danego twórcy. Jego drogę do sformułowań uznawanych za *ważne* widzą oni jako jedynie proces wyzwiania się z fałszywych przekonań, w walce z którymi ujawnia się ostatecznie prawda.

Błędów tych nie popełnia Barbara Markiewicz, autorka pracy, do lektury której chciałbym zachęcić czytelnika. Jest to studium poświęcone początkowej fazie kształtowania się idealizmu niemieckiego, inaczej mówiąc, bardzo wczesnej twórczości tak znanych postaci, jak H ö l d e r l i n i Hegel, a także już zdecydowanie mniej znanych — I. v. S i n c - l a i r a i J. Zwillinga. Idzie o to, że wspomniani wyżej, jako młodzieńcy świeżo wypromowani i wstępujący w życie, utworzyli w ostatnich latach XVIII wieku pewien rodzaj duchowej wspólnoty czy może raczej dyskusyjnego kółka przyjaciół, aby razem zastanawiać się nad palącymi problemami swego czasu, by przez wysiłek intelektualny odnaleźć swoje miejsce w świecie niepokoju i zamętu, a także rozbudzonych nadziei zrodzonych przez Wielką Rewolucję po drugiej stronie Renu. Jako

rezultat tych poszukiwań i prób dotarło do nas kilka pobieżnie zapisanych kart notatek, szkiców i wierszy — tekstów niełatwo dających się rozumieć i interpretować. Najważniejsze dokumenty aktywności intelektualnej wspomnianego kółka przyjaciół nazywających siebie Związkiem Duchów (*Bund der Geister*) autorka zamieszcza w swoim tłumaczeniu w aneksie, co daje czytelnikowi możliwość konfrontacji jej wywodów z zawartością źródeł.

Jest godne uwagi, że najważniejszy dokument powstały w tym środowisku jest nieustalonego dotąd autorstwa. Jest to fragment zapisany ręką Hegla, zapewne końcowa partia dłuższego tekstu, na zachowanej karcie zaczynający się od słów... *eine Ethik*. Długo uważany za zaginiony, w wyniku perypetii wojennych trafił do depozytów Biblioteki Jagiellońskiej i tam został na nowo odnaleziony. Pierwotny znalazca tego rękopisu, Franz Rosenzweig przypisał go — nie mając dostatecznych podstaw ku temu — Schellingowi. Wywołało to spór wśród badaczy; niektórzy z nich przypisywali tekst Hölderlinowi, dopuszczano też możliwość autorstwa kogoś trzeciego, bliżej nie znanego. Ostatnio jeden ze znanych badaczy myśli Hegla, Otto Pöggeler argumentuje na rzecz tego ostatniego.

Autorka zasadniczo nie podejmuje szerszej dyskusji na temat tej, nie dającej się, przy dzisiejszym stanie badań, rozwikłać kwestii¹. Jej zdaniem, niezależnie od tego, kto jest autorem wspomnianego fragmentu nie tylko należy on definitywnie do kręgu *Bund der Geister*, ale także stanowi najważniejszy dokument przemyśleń filozoficznych.

Problematykę centralną przemyśleń twórców z kręgu *Bund der Geister*, zdaniem autorki, stanowi podjęta przez nich próba ujęcia bytu ludzkiego jako istnienia w czasie. Jej zdaniem świadomość historyczności ludzkiej egzystencji pojawia się w dziejach myśli europejskiej stosunkowo późno, bo dopiero właściwie pod koniec XVIII wieku. Pełna świadomość natury czasowego zdeterminowania sposobu ludzkiego istnienia jest dopiero znamieniem myśli współczesnej (Heidegger). Jeżeli zaś problematyka ta pojawia się, choćby w załączkowej postaci u wspomnianych twórców, to stają oni u progu samowiedzy naszej epoki, a więc formy świadomości, w której *sam czas przestał być pojmowany tylko jako jedna z okoliczności ludzkiego bytowania, okazał się warunkiem wszelkich okoliczności, samą „sytuacyjnością, samym byciem”* (s. 14).

To dążenie autorki by ukazać, że istnieje związek między wczesną

¹ Dyskusje wokół tego tekstu autorka omawia w artykule: *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu — dyskusje i kontrowersje*. „Studia Filozoficzne” 1983, nr 3 oraz recenzji z pracy pod red. Ch. Jamme i H. Schneider: *Mythologie der Vernunft*. „Studia Filozoficzne” 1985, nr 8—9.

myślą Hegla i Hölderlina, a powiedzmy poglądami Heideggera, może się wydać bardzo dyskusyjne, jednakże sam tok jej rozumowania przeprowadzony jest bardzo elegancko i w sposób niezwykle erudycyjny. By nie było wątpliwości: autorka nie daje żadnych porównań struktur myślowych badanych przez się twórców z poglądami myślicieli dzisiejszych. W swoich analizach skupia się na samych tekstach czwórki filozofujących przyjaciół — by na ich podstawie — uwzględniając szeroko kontekst ideowy i historyczny — ukazać, że ich młodzieńcze próby wyrażają usilne dążenie, by *pojąć swój czas w myślach* — jak to później wyrazi H e g e l. Jest to dla nich niejako problem egzystencjalny, zaś ów rezultat końcowy o walorze teoretycznym (tzn. ujęcie ludzkiego bytu w perspektywie historycznej) będzie się rodził niejako poza obszarem ich bezpośredniej samowiedzy i uzyska pełniejszą oraz dojrzalszą formę wyrazu dopiero w późniejszej filozofii Hegla, gdy ze wspólnego młodzieńczego filozofowania pozostanie tylko wspomnienie.

Autorka, pragnąc ukazać specyfikę dyskursu teoretycznego rozwijanego przez czwórkę przyjaciół z Frankfurtu, poświęca pierwszą partię pracy rozważaniom terminologicznym i erudycyjnym na temat pojęcia *współczesności* i jej genealogii. Sięga przy tym w dość odległą przeszłość historyczną, by śledzić przemiany stosunku do przeszłości w świadomości europejskiej i pojmowania na tym tle swojej epoki i czasu. Są to rozważania ze wszech miar pouczające i godne lektury. Autorka przypomina sławny spór *nowożytników ze starożytnikami* w XVII i XVIII-wiecznej Francji, śledzi warianty stosunku myśli oświeceniowej do historii, analizuje zmieniające się miary w ocenie własnego czasu różnych epok, by ukazać, że w końcowych latach XVIII wieku dokonał się w myśli zachodniej zasadniczy zwrot, za sprawą myślicieli francuskich, a następnie niemieckich w pojmowaniu procesu dziejowego: przejście od widzenia swego czasu w retrospektywie ku perspektywicznemu jego ujęciu. Dokonuje się jednocześnie desakralizacja w rozumieniu samego procesu dziejowego. Rozważania te stanowią tło dla analiz rezultatów przemyśleń członków Związku Duchów.

Podając wysiłek rozumienia swego czasu młodzi filozofowie nie czynili tego z pozycji biernych obserwatorów, lecz na miarę swych sił i możliwości starali się uczestniczyć w rozgrywających się wydarzeniach — płacąc niekiedy, jak Z w i l l i n g, cenę najwyższą (zginął jako oficer wojsk austriackich w bitwie pod Wagram), czy — jak Sinclair — pobytem rocznym w więzieniu. Tę stałą obecność *działającej* się historii w ich życiu i myśleniu autorka wydobywa w sposób bardzo przekonujący i zręczny. Pokazuje przy tym, jak myśl młodych ludzi próbujących ten świat pojąć i zrozumieć, formuje się i przekształca pod wpływem zdarzeń zachodzących w świecie realnym. Niedawni absolwenci uniwersytetów w

Tybindze i Jenie mieli do dyspozycji, jako odziedziczone narzędzia intelektualne idee Oświecenia francuskiego i niemieckiego, w szczególność zaś myśl Rousseau oraz Kanta. Na przykład Fichte tłumaczy na język Rewolucji doktrynę Kanta. Jacob przypomniał filozofię Spinozy, ujawniając, że cichym jej wyznawcą był Lessing. Schiller *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* stanowiły pasjonującą lekturę ówczesnego pokolenia młodzieży. Dzieła wspomnianych myślicieli tworzą horyzont teoretyczny i ideowy dla pokolenia Hölderlina, Schellinga i Hegla, pokolenia, któremu przyszło dojrzewać w czasach zamętu i nadziei wywołanych Wielką Rewolucją. Tak więc ich percepcja rzeczywistości przełamuje się przez złożone i wyrafinowane konstrukcje teoretyczne, za pomocą których usiłują ogarnąć otaczający ich świat zdarzeń i określić się wobec niego.

Autorka ukazuje, jak złożony i ambiwalentny był stosunek młodych filozofów i poetów do wydarzeń politycznych, zachodzących na ich oczach. Rewolucja budziła nadzieje głębokiej przemiany we wszystkich sferach życia i została powitana z entuzjazmem nie tylko przez młodzieńców, którzy w 1789 roku byli studentami, ale też przez wielu ze starszego pokolenia — co interesująco ukazane jest w pracy recenzowanej na przykładzie Kanta. Jednakże horyzont wydarzeń rewolucyjnych szybko zasnuł się złowieszczymi chmurami. Terror jakobiński, a następnie przekroczenie Renu przez wojska rewolucyjnej Francji musiały wywołać konsternację. Z drugiej strony należy pamiętać, że pokolenie pobudzone do działania przez wydarzenia rewolucyjne miało faktycznie do czynienia z żalną rzeczywistością niemiecką, ze stanem rozproszenia sił duchowych, społecznego i moralnego marazmu, politycznej niemocy i stagnacji. Wydaje się, że to poczucie totalnej niemocy, świadomość jakby zapaści politycznej Niemców, niezdolnych w istniejących warunkach do jakiegokolwiek rzeczywistego czynu, dojmująco i dramatycznie przeżywali — mając nadzieję na przemianę wszystkich rozbudzonych przez Rewolucję — nasi młodzi członkowie *Bund der Geister*. Stąd wyjściowy stosunek do rzeczywistości niemieckiej — co, jak się zdaje, nie jest w pracy dostatecznie podkreślone — nie tyle polega na wysiłku rozumienia, ile negacji. Negacji wyrażającej się w odrzuceniu istniejącego świata jako świata dezintegracji, braku ładu i jedności w imię wyimaginowanej i rzutowanej w przeszłość — aż do antycznej Grecji — krainy zjednoczenia człowieka z całością bytu, szczęśliwej Arkadii, gdzie natura i kultura łączą się w jedno, prawda, dobro i piękno manifestują swoje panowanie jako jedność poezji, religii, filozofii i mitologii.

Wydaje się, że w tzw. filozofii zjednoczenia motywy ekspistyczne i rysy retrospektywne dadzą się odnaleźć bez trudu i stanowią jej istotne motywy składowe. Jest to zresztą tendencja charakterystyczna dla całej

szerokiej, powstającej wtedy formy życia duchowego tzn. romantyzmu, którego wiele myśli przewodnich młodzi myśliciele *Bund der Geister* podnoszą i zapowiadają.

Można sądzić, że to Hölderlin, zapewne już w czasie studiów w Tybindze, zasugerował przyjaciółom perspektywę *hen kai pan* (*jedno i wszystko*) jako ideał z poetyckiego snu, przeciwstawiający się rozdartej na nie dające się pogodzić przeciwieństwa, przenikniętej refleksją rzeczywistości. Nawiasem mówiąc owa krytyka *refleksji* (wcieleniem jej miały być filozofie Kanta i Fichtego) jako symbolizacji rozdarcia i rozdwojenia na podmiot i przedmiot, zawierała w filozofii zjednoczenia, czego autorka jednak nie odnotowuje, tendencję antydyskursywną, dążenie do przewyciężenia rozumowego pojmowania rzeczywistości, by święcić triumfy w antyracjonalizmie (jak to jest niekiedy u Hölderlina i Schellinga, następnie zaś romantyków), albo — jak u Hegla — w poszukiwaniu innej, różnej od oświeceniowej, postaci racjonalności.

Wróćmy jednakże do naszego tekstu. Autorka rozpoczyna swoje analizy filozofii zjednoczenia od koncepcji Hölderlina wyłożonej w krótkiej i dość enigmatycznej notatce zatytułowanej przez wydawców *Urteil und Sein* (1795 r.). Powstała ona zapewne pod wpływem przemyśleń nad doktryną Fichtego i wyraża krytyczny stosunek do jego stylu filozofowania. Autorka podkreśla następujące momenty, inicjujące niejako filozofię zjednoczenia: zwrot ku ontologii (w przeciwieństwie do *krytycznej* orientacji Kanta i Fichtego) oraz próba przyjęcia jako punktu wyjścia filozofowania wszechogarniającej całości (*hen kai pan*) będącej podstawą absolutnego zjednoczenia; całość ta nie może być dana w *refleksji* (jak to jest u Fichtego), bo ta zawsze zakłada podział na podmiot i przedmiot; całość owa nie może być dana również inaczej niż w pozadyskursywnym akcie intuicji intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*). Była to, jak powiada autorka, próba krytycznego przewyciężenia pierwotnej wersji *Wissenschaftlehre* Fichtego przez odwołanie się do inspiracji Spinozy (por. s. 92), a także — trzeba by dodać — myśli antycznej (prosokratycy, Platon).

Jest godne uwagi — co w recenzowanej pracy jest tak pięknie wydobyte — że wspólne myślenie naszej czwórki przyjaciół nie polegało bynajmniej na głoszeniu wspólnego stanowiska, ale na próbach wypracowania różnych wariantów idei wyjściowej, którą była *atetycznie* przyjęta — wspomniana już — totalność absolutna, mająca stanowić zarówno podstawę bytu świata, jak też zasadę organizującą ideał życia ludzi razem w planie społecznym i egzystencjalnym. Tak więc o ile Hölderlin odwołuje się do Natury — motyw niezmiernie ważny dla epoki, w pracy B. Markiewicz jednakże tylko krótko sygnalizowany — o tyle

Hegel owej zasady zjednoczenia poszukuje w specyficznie przez siebie pojmowanej religii, Sinclair widzi ją w *praxis*, Zwilling natomiast jako całość ogarniającą wszelki byt (*das All*). Tak więc przyjaciele z Frankfurtu próbowali dopracować się wspólnego systemu działając *wielogłosowo* — autorka motywy przez nich rozwijane przyrównuje do fugi, tym bardziej, że partię końcową, jak w fudze właśnie, zbierającą pierwotnie różnicujące się motywy stanowi wspomniany już, nieustalonego autorstwa rękopis... *eine Ethik*. Muszę przyznać, że jest to bardzo eleganckie przeprowadzenie toku analizy i dobrze oddaje istotę rzeczy.

Autorka odwołuje się do niezmiernie interesującej sugestii znanego badacza epoki, D. H e n r i c h a, którego zdaniem, już w drugim roku pobytu Fichtego w Jenie wykształciła się tam, w kręgu jego młodych słuchaczy opozycja przeciwko niemu. Poszukiwania jej uczestników określiły kierunek dalszego rozwoju niemieckiego idealizmu. Sugestia ta wydaje się ze wszech miar godna uwagi. Ukazuje się w ten sposób odrębność formacji intelektualnej zwanej filozofią zjednoczenia, z drugiej zaś strony jawi się ona jako ogniwo pośrednie, moment przejścia między koncepcjami Kanta i Fichtego, a późniejszymi systemami absolutnego idealizmu.

Wydaje się, że zaprezentowaną przez B. Markiewicz interpretację kształtowania się wczesnej fazy niemieckiej filozofii idealistycznej można by wzbogacić i poszerzyć, włączając do analiz porównawczych wczesną twórczość Schelling a. Autorka wyłącza jego poglądy na tej zasadzie, że do właściwego kręgu *Bund der Geister* nie należał. Wiadomo, że w tym czasie, kiedy Hegel wraz ze swymi frankfurckimi przyjaciółmi poszukiwał własnej drogi, Schelling już dał się poznać publiczności jako autor poważnych i samodzielnych filozoficznych traktatów. Mimo iż młodszy od swoich przyjaciół z Tübinger Stift o lat 5 rozwijał się szybko, droga jednakże, którą szedł, jest bardzo podobna do wyznaczonej przez Hegla i Hölderlin a. Nie można też zaprzeczyć, że niejedno, jeśli idzie o pomysły i inspirację, im zawdzięczał, w szczególności zaś Hölderlinowi.

Autorka zapewne pod wpływem sugestii ze strony badaczy, na których się powołuje (D. Henrich, O. P o g g e l e r, Ch. Jamme) w swoim spojrzeniu na rezultaty filozofowania członków *Bund der Geister*, przyjmuje, że się tak wyrażę, *optykę heglowską*, tzn. dostrzega i stara się wyłowić te motywy, które potem pojawiły się w dojrzałej myśli Hegla. Jest to ujęcie w zasadzie słuszne, jednakże prowadzić musi do zawężenia horyzontu badawczego. Wiadomo np., że Schelling idąc początkowo zasadniczo tą samą drogą co jego dawni koledzy z Tybingi, rozwinął ostatecznie swoją myśl w innym niż Hegel kierunku. W szczególności chodzi tu o jego filozofię przyrody, dla której mógł już wcześniej

otrzymać inspirujące bodźce od Hölderlina. On bowiem najpierw zwrócił uwagę w tym kręgu na problem natury jako grunt i podstawę zjednoczenia bytu ludzkiego z *Universum*.

Schemat konstrukcyjny pomysłów rozwijanych — jak to wynika z analiz autorki — początkowo przez przyjaciół z *Bund der Geister* wyrażał się w dążeniu do przewyciężenia filozofii subiektywności i refleksji i uzyskania koncepcji zorientowanej ontologicznie i całościowo, w której możliwość utożsamiano z rzeczywistością, a rozdwojonemu światu starano się przeciwstawić wizję totalnego zjednoczenia i zespolenia indywidualuów z całością. Rychło jednakże, w wyniku oddziaływania okoliczności związanych z ewolucją sytuacji politycznej, ta optymistyczna wizja, wyrażająca się w przekonaniu o możliwości restytucji greckiego świata dobra i piękna, musiała ulec załamaniu. Lata 1798—1800 — tu już autorka może śledzić jedynie myśl Hegla i Hölderlina — stanowią głęboki kryzys pierwotnej wizji. Kryzys ten wyraża się w narastającym przekonaniu, że realna rzeczywistość stawia nieprzewyciężony opór ideałowi. Hölderlin przeformułowuje swoją koncepcję bohatera w dramacie *Śmierć Empedoklesa*, czyniąc zeń postać tragiczną. W Heglowskich analizach religii pojawia się motyw losu jako ślepej siły, stającej na drodze podmiotu, pragnącego realizować ideał człowieka. Wydaje się, że Hölderlin już nie wyjdzie poza ideę tragiczności losu człowieczego, ideę skojarzoną z przekonaniem, że żyjemy w *czasie marnym*, w którym Bogowie opuścili Ziemię.

Wnioski, jakie wyprowadził Hegel z załamania się nadziei na osiągnięcie absolutnego zjednoczenia ludzi ze sobą i całością bytu, miały zasadnicze znaczenie dla jego dalszego rozwoju intelektualnego. Uświadomiwszy sobie bezpowrotną przeszłość ideału przywołanego z antyku, zwraca się ku współczesności próbując uchwycić jej naturę i jednocześnie odnaleźć w przeszłości racje, które doprowadziły do stanu obecnego, charakteryzowanego jako *coraz bardziej pogłębiająca się sprzeczność*. Autorka przywołuje tu dokumenty rozwoju intelektualnego Hegla z ostatniego roku wieku XVIII. Odkrywa on, że indywidualizm i dezintegracja więzi społecznych jest rysem, który wykształcił się w wyniku historycznych przemian, które doprowadziły do rozkładu dawniejszych form bytowania ludzi.

Trudno wątpić, że Heglowska koncepcja procesu dziejowego jako prawidłowego rytmu przemian, prowadzących od rozkładu zintegrowanego ładu etycznego Greków antycznych do *chrześcijańsko-germańskiego* świata indywidualizmu wyrosła na gruzach wspólnego marzenia młodzieńców z *Bund der Geister* o totalnym zjednoczeniu. W wyniku zmiany optyki wyrażającej się w zaakcentowaniu znaczenia teraźniejszości jako rzeczywistości istniejącej formy bytu i postawieniu pytania o jej historyczne

uwarunkowanie, uległ modyfikacji cały schemat konstrukcyjny, w ramach którego poddawano analizie i ocenie rzeczywistość. Konstrukcja statyczna, zbudowana na opozycji: ideał — rzeczywistość dynamizuje się i nabiera cech schematu historiozoficznego, w którym pierwotna opozycja między bytem a powinnością ulega zasadniczemu złagodzeniu.

Autorka ukazuje, że Hegel już wcześniej akcentuje znaczenie różnicowania przeciwieństw dla jedności. Na tym zresztą, według niej, miałby polegać jego wkład do filozofii zjednoczenia. Już na początku bowiem ujmuje on byt-całość jako zapośredniczony przez rozdzielenie (por. s. 113). Niewątpliwie można sugerować, że już tu, w tekstach pisanych około 1798 roku pojawia się załączek później wyłożonej przez Hegla koncepcji absolutu, rozwijającego się przez wewnętrzne różnicowanie i sprzeczności. Wszelako należy zwrócić uwagę, że absolut Hölderlina też nie stanowi bezpośrednio danej, nie zróżnicowanej jedni, ale całość wewnętrznie rozdwojoną (*hen diaferon heauto*)². Jedynie Schelling, jak wiadomo, w 1801 roku rozwinął w tym kręgu koncepcję absolutu jako bezpośrednio danej w intelektualnej intuicji, nie zróżnicowanej i statycznie pojętej jedni w postaci tzw. filozofii tożsamości.

Niezależnie jednak od faktu, że filozofia zjednoczenia sygnalizowała możliwość wielu różnych dróg, to jednak trzeba przyznać, że ta droga, na którą potem wszedł Hegel, przyniosła rezultaty o najwyższych walorach teoretycznych. Autorka to rozumie i stara się ukazać. Hegłowskie pytanie o sens historii, jego rozumiejąca zgoda na swój czas pozwoliła mu wyzwolić się z poczucia tragiczności dziejów ludzkich i dojść do przekonania, że w nieuchronnym procesie historycznym realizują się jednocześnie wartości, co musi dać myślicielowi ukojenie i redukcję lęku zrodzonego przez czas niepokoju i zamętu.

W recenzowanej pracy, jak to już sygnalizowaliśmy, spotykamy się z tezą, że w owym procesie kształtowania się idealistycznej myśli niemieckiej, polegającej na przechodzeniu od wizji totalnego zjednoczenia do świadomości dezintegracji i kryzysu znamionującego epokę współczesną, zawarta jest prefiguracja naszej świadomości ludzkiego losu. Z autorką można zgodzić się, jak sądzę, jedynie w tym sensie, że tak rzeczywiście przebiega szlak myśli filozoficznej Zachodu. Jednakże pamiętać przy tym należy, że myśl ta odkrywając wszechwładność czasu, jako *medium* ludzkiego *modusu* istnienia — przynajmniej w okresie, którym zajmuje się recenzowana praca, a także później, nie rezygnuje z odniesienia czasowości ludzkiej do absolutu, a więc do wyjścia poza czas. Jest to niewątpliwie już inna historia, ale Hegłowska próba sprzężenia czasu z war-

² Por. Hölderlin: *Pod brzemieniem mego losu. Listy — Hyperion*. Warszawa 1976, s. 361, 363.

tościami zakorzenionymi w absolicie, polegająca na tym, że czas pracuje na rzecz wyłaniania się samowiedzy absolutu musi już dziś być potraktowana jako całkowicie należąca do historii. Jawi się w związku z tym pytanie, czy nasza koncepcja losu ludzkiego nie jest bliższa tragicznej wizji Hol derlina, niż optymistycznej jego projekcji w historii, którą zaproponował H e g e l?

Sygnalizując powyższe kwestie chciałem jedynie ukazać, jak wiele różnych myśli i skojarzeń nasuwa czytelnikowi ta naprawdę piękna i wzbogacająca w obcowaniu z nią niewielka przecież książka. Przyznaję, że rzadko ma się do czynienia przy lekturze prac naukowych z tyloma pożytkami i satysfakcjami jak w tym wypadku. Elegancja formy, zdyscyplinowanie, erudycja, zwartość kompozycji — wszystko to razem składa się na produkt pierwszej jakości. Jest to poważny wkład do naszej wiedzy o wczesnej fazie dziejów niemieckiego idealizmu. Praca z historii filozofii, ale pozwalająca nam lepiej rozumieć nasz własny czas. Szkoda tylko, że niski (nie podano jaki) jej nakład będzie stanowił przeszkodę w dostarczeniu do szerszego grona czytelników.

Postscriptum.

Tak się złożyło, że pisałem recenzję wydawniczą tej pracy. Z faktu, że ani jedna moja sugestia nie została uwzględniona przy przygotowywaniu jej do druku wnoszę, że ani autorka, ani redaktor mojej recenzji nie czytali. A szkoda. Można było przynajmniej uniknąć krzywdy, jaka została Stendhalowi wyrządzona na s. 82. Flaubert na pewno nie ucieszył by się z wielkodusznego prezentu autorki, która podarowała mu Juliana S o r e l a!