

Meyer H. Abrams

Formy wyobraźni romantycznej

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej 69/3, 203-227

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MEYER H. ABRAMS

FORMY WYOBRAŹNI ROMANTYCZNEJ

Zwycięski pochód i oddźwięki neoplatońskiej metafizyki oraz związanej z nią teologii; mit podziału na płci, ich przeciwieństwa i ponownego złączenia, leżący w centrum myśli okultystycznej; uporczywa chrześcijańska metafora życia jako pielgrzymki wygnańca do domu i do oblubienicy, którą niewiernie był porzucił — cóż to wszystko ma wspólnego z filozofią i literaturą pokolenia romantycznego?

Przed wszystkim możemy odpowiedzieć — pozwalając sobie na wygodne i szerokie początkowe ogólniki — że podstawowe kategorie znamienne dla filozofii pokantowskiej i dla myśli wielu filozoficznie nastawionych poetów można uważać za wielce wybujałe i kunsztowne wariacje na neoplatoński temat [*paradigm*] pierwotnej jedności oraz dobra, jego emanacji w wielość, *ipso facto* będącej upadkiem w zło i cierpienie, a potem znów powrotu do jedności i dobra. Paul Reiff oświadczał:

Jeśli mamy mówić o kimkolwiek jako o postaci „kluczowej” dla rozumienia romantyzmu, to tylko jeden człowiek zasługuje na to miano — Plotyn¹.

Możemy przyjąć tę deklarację, lecz tylko jako wstępne przybliżenie i pod warunkiem, że do Plotyna dołączymy także odmiany metafizyki emanacyjnej rozwijane przez myślicieli chrześcijańskich oraz jeśli właściwie uwzględnimy zmiany narzucone na odziedziczony paradygmat przez różnorakie przesłanki i pojęcia robocze poszczególnych myślicieli romantycznych. Po wtóre, wielu myślicieli niemieckich, a także paru angielskich, poważnie potraktowało ezoteryczne pojęcia, które znaleźli u Giordana Bruna i u innych filozofów Odrodzenia, u Jakuba Boehmego oraz u pietystów niemieckich i u teologów światła wewnętrznego w An-

[Meyer H. Abrams — zob. notkę o nim w: „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4, s. 279.]

Przekład według: M. H. Abrams, *Forms of Romantic Imagination*. W: *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York 1971, s. 169—195, 503—507.]

¹ P. F. Reiff, *Die Aesthetik der deutschen Frühromantik*. „Illinois Studies in Language and Literature” 31 (1946), s. 61.

glii. W swoich *Wykładach z historii filozofii* Hegel odniósł się z szacunkiem i głęboką uwagą do filozofów neoplatońskich, Giordana Bruna i Boehmego — temu ostatniemu poświęcił specjalny rozdział, w którym umieścił go, razem z Francisem Baconem, pod nagłówkiem *Filozofia nowoczesna w swoim pierwszym sformułowaniu*. Według Schellinga:

był [Boehme] cudownym zjawiskiem w historii ludzkości (...). Podobnie jak ludowe mitologie i teogonie poprzedziły naukę, tak J. Boehme w swym opisie narodzin Boga wyprzedza wszelkie naukowe systemy filozofii nowożytnej².

Wszyscy zaś badacze Coleridge'a wiedzą o jego żywym zainteresowaniu neoplatonizmem, renesansowymi myślicielami ezoterycznymi i spekulacjami Jakuba Boehmego; było to zainteresowanie żywe, lecz starannie wyważone, gdyż — jak powiadał o Boehmem — ów „teozof” czasami „błądził tak dalece, że brał burzliwe sensacje swoich nerwów i związane z nimi widziadła swojej fantazji za części lub symbole prawd, które mu się objawiały”³.

Błędem byłoby uważać elementy zaczerpnięte z tradycji ezoterycznej za *ipso facto* aberracje dyskredytujące teksty, w których występują. Od Ficina poprzez cały renesans hermetyzm był — nie w fanatycznej grupie alchemików, zawodowych czarodziei oraz duchowych libertynów, lecz jako światopogląd — szacowaną, w istocie niemal powszechnie akceptowaną, częścią umysłowego pejzażu. W ciągu w. XVII ten typ myślenia zastąpiły filozofie oparte na nowej nauce, której niezmiernie nośne hipotezy robocze były natychmiast przekształcane z dogodnych fikcji w ścisłe odwzorowania rzeczywistego wszechświata. Jednak w ciągu paru dziesięcioleci, począwszy od r. 1780, wielu najbystrzejszym i najwrażliwszym umysłom atmosfera intelektualna Oświecenia wydała się zasadniczo nie dostosowana zarówno do bezpośredniego ludzkiego doświadczenia jak i do podstawowych potrzeb ludzkich, a to z powodu swego mechanistycznego, ich zdaniem, światopoglądu, z powodu swej analitycznej skłonności dzielenia wszystkiego na nieredukowalne części (by wszelkie zjawiska fizyczne i umysłowe, wszelkie całości traktować i wyjaśniać jako układy takich cząstek elementarnych), wreszcie z powodu swej koncepcji umysłu ludzkiego jako całkowicie różnego i obcego w stosunku do jego pozamentalnego otoczenia. Renesansowy witalizm wyobrażał sobie integralny wszechświat bez absolutnych podziałów: wszystko jest w nim nawzajem powiązane systemem odpowiedniości oraz panuje ciągłość pomiędzy ożywionym a nieożywionym, przyrodą a człowiekiem, materią a umysłem; ponadto wszechświat ten poruszany jest stale dynamiką przeciwstawnych sił, która nie tylko utrzymuje jego

² F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*. W: *Sämtliche Werke*. Stuttgart 1856—1861. T. 3, s. 123.

³ S. T. Coleridge, *Biographia Literaria*. Ed. J. Shawcross. T. 1. Oxford 1907, s. 95, 97.

obecne istnienie, lecz również nadaje mu ruch na jego drodze powrotnej ku pierwotnej jedności. W tym sposobie myślenia niektórzy filozofowie romantyczni upatrywali wskazówek dla obiecująco żywotnej metafizyki przeciwstawnej wobec współczesnego mechanicyzmu, redukcjonizmu [*elementarism*] i dualizmu — pod warunkiem, że (jak mówił Schelling o Boehmem w cytowanym przed chwilą fragmencie) elementy mityczne zostaną przełożone na pojęcia filozoficzne, te zaś będą uporządkowane w „naukowy”, tzn. spójny system pojęciowy. Coleridge tak objaśnił znaczenie, jakie miała dla niego tradycja ezoteryczna w środowisku filozoficznym jego młodości:

Albowiem pisma tych mistyków (...) pomagały uchronić żywość i serca, i głowy; dawały mi niejasne, a mimo to wzruszające i pewne przecucie, że wszelakie wytwory samej tylko władzy refleksyjnej są MARTWE. (...) Choć nazbyt często za dnia bywały dla mnie chmurą dymu, to przecież nocą zawsze były mi słupem ognistym podczas wędrówek po pustkowiach zwątpienia⁴.

Nawiasem mówiąc, staje się dziś jasne, że ezoteryczny pogląd na wszechświat jako spoisty układ przeciwstawnych, lecz nawzajem się przyciągających *quasi*-płciowych sił — zdyskredytowany i zastąpiony wówczas przez Kartezjański i Newtonowski mechanicyzm, lecz odrodzony w subtelniejszej postaci w filozofii przyrody Schellinga w Niemczech i Coleridge'a w Anglii — powrócił, dzięki zaskakującym przypadkom historii umysłowej, do myśli naukowej w niektórych z najplodniejszych hipotez fizyki XIX i XX wieku⁵.

Jeszcze jedna uwaga wstępna. Jak zobaczymy, czołowi poeci doby romantycznej nieraz wcielali do swoich utworów mity i obrazy, w których znać ezoteryczne pochodzenie. Używali jednak tych elementów jako wygodnych rekwizytów, poetyckich przenośni. Dawny pogląd na świat pomagał im zdefiniować złe samopoczucie ich własnej epoki i dlatego czasem przejmowali jego mitologię, żeby zobiektywizować i udramatyzować myśl o tym, że wyłączeni są poza umysłowe, społeczne i polityczne dzianie się swojego przytłaczającego i nękanego kryzysami wieku. To poczucie obcości w świecie wytworzonym przez własny niefortunny intelekt człowieka przejawiało się również w szerokiej odnowie tradycyjnej formy fabularnej wędrówek wygnańca w poszukiwaniu swego właściwego miejsca na ziemi, aczkolwiek, jak zobaczymy, nie bez różnic, które ostro oddzielają rozmaite romantyczne tułaczki od plotyńskiej odysei i chrześcijańskiej pielgrzymki.

⁴ *Ibidem*, s. 98. [...] Zob. H. W. Piper, *The Active Universe: Pantheism and the Concept of Imagination in the English Romantic Poets*. London 1962, rozdz. 1—2.

⁵ Np. L. P. Williams (*Michael Faraday*. New York 1954) wykazał, że Faraday i inni pionierzy teorii elektromagnetyzmu korzystali z *Naturphilosophie* rozwijając pojęcia biegunowości, linii sił oraz pól sił, które przeciwstawiali mechanicznym poglądom odziedziczonym po XVIII-wiecznej fizyce newtonowskiej; pojęcia te stanowiły historyczny punkt wyjścia dla współczesnej teorii pola.

W następnych dwu rozdziałach zajmę się zbadaniem pewnych wybijających się schematów rozwoju oraz pojęć z nimi związanych, które manifestowały się szeroko tak w strukturze poszczególnych systemów metafizycznych, jak i w zamyśle poszczególnych utworów literackich czołowych pisarzy niemieckich i angielskich w ciągu czterech dekad po roku 1790. Łatwiej nam będzie nie zagubić się w owym gąszczu obfitych i bardzo rozmaitych materii, jeśli uzupełnię ten rozdział paroma ogólnymi uwagami na temat charakterystycznych filozofii epoki, a także na temat związków pomiędzy filozofią i literaturą, dzięki którym stają się zrozumialsze godne uwagi paralelizmy pomiędzy romantycznymi formami myśli i wyobraźni.

I. System będący sam w sobie źródłem ruchu i ciągłości

Filozofowie doby pokantowskiej nazywali swoją zorganizowaną myśl „systemem”, mając na myśli to, że był on sam sobie źródłem i określeniem, obejmował wszystko i nie dopuszczał niczego więcej. Znaczyło to, że pierwsza przesłanka systemu, ewoluując immanentnie i w sposób konieczny, ogarnia wszystko, co we wszechświecie istotne — łącznie z samą sobą — na mocy faktu, iż wniosek powraca ku niej i ją implikuje, tak że pełny system nie pozostaje zależny od jakiegokolwiek zasady zewnętrznej wobec niego. System taki różni się zasadniczo od struktur metafizycznych swoich wielkich poprzedników; tamte bowiem, niezależnie od natury opisywanego przez nie świata, złożone były w zasadzie z ustalonych pojęć uporządkowanych racjonalnymi powiązaniem w trwały układ wieczystych prawd. Znamienny jest fakt, że system filozofii romantycznej — od swych pierwocin u Fichtego, poprzez rozwinięcie u Schellinga, aż do ostatecznej postaci u Hegla — przedstawia się sam jako system w ruchu, jako dynamiczny proces, pchany przez wewnętrzne źródło napędu ku swemu spełnieniu. Schelling tak opisał główną słabość filozofii Spinozy, którego mimo to uznawał za swego „nauczyciela i poprzednika”:

Spinoza zna ową potężną równowagę pierwotnych sił, które przeciwstawił sobie nawzajem jako rozciągnięte <...> i myślące. <...> Ale zna tylko tę równowagę, a nie walkę, która wszczyna się dzięki ich równym mocom; te dwie siły pozostają obok siebie w bezczynności, nie pobudzając ani wzmagając się <Steigerung> nawzajem <...>. Stąd słabość jego systemu w tym, co się tyczy życia i rozwoju.

Powiada bowiem Schelling:

Sprzeczność jest krynicą i rdzeniem życia. <...> Gdyby istniała tylko jedność i gdyby wszystko trwało w pokoju, wówczas niczego doprawdy nie chciałoby się poruszać i wszystko zatęłoby w bezruchu⁶.

⁶ F. W. J. Schelling, *The Ages of the World*. Transl. F. de Wolfe Bolman, jr. New York 1942, s. 230, 210. [...]

Jak widać z tego cytatu, Schelling uważał, że wszechświat napędzany jest energią zawartą w biegunowych różnicach potencjałów — pojmowanych jako antytezy, przeciwieństwa, sprzeczności — która przejawia się jako napięcie przyciągania i odpychania, sił odśrodkowych i dośrodkowych. Ale nie tylko świat opisywany przez filozofię przejawia się jako nieustanny ruch, również sam system filozoficzny pojęty jest jako zasilany sam przez siebie i stale ewoluujący proces opozycji, pojednań i nowych opozycji zmierzających do stanu końcowego, w którym wszystkie przeciwieństwa zostaną zniesione.

Wissenschaftslehre Fichtego, zdaniem Coleridge'a,

zaczynając się od aktu, nie zaś od rzeczy lub substancji (...), przyniosła ideę prawdziwie metafizycznego systemu (...) (tzn. w sobie samym mającego swe źródło i zasadę)⁷.

Fichteańska „nauka o wiedzy” zaczyna się od pojęcia jaźni będącej czystą aktywnością, która ustanawia się dla siebie samej jako nie-ja tylko po to, aby mieć pole, na którym może się urzeczywistnić i czyni to poprzez „nieskończoną dążność”, na przekór odpornej nie-jaźni, ku dającemu się przybliżyć, lecz nieosiągalnemu celowi absolutnej wolności. W świecie Fichtego źródłem rozrodzanej energii jest relacja przeciwieństwa i konfliktu pomiędzy ja a nie-ja. Własny system pojęciowy Fichtego kształtuje się podobnie do tezy, której przeciwstawia się antytezę, lub do rozwiązania przeciwieństwa w syntezie, która sama z kolei staje się tezą w nowej opozycji.

Schelling, powiada dalej Coleridge, był tym, który „najwydatniej ulepszył system dynamiczny”. *System des transzendentalen Idealismus* Schellinga, jeśli weźmiemy wczesny przykład, jest wprowadzany w ruch i utrzymywany w nim przez przymus domknięcia podstawowej opozycji między podmiotem a przedmiotem, z tej zaś opozycji podstawowej wynikają dalsze, pomiędzy inteligencją a naturą, świadomością a nieświadomością, wolnością a koniecznością.

Jeśli wszelka wiedza ma jakby dwa bieguny, które nawzajem się zakładają i wymagają jeden drugiego, to bieguny te muszą się poszukiwać we wszystkich naukach; muszą zatem z konieczności istnieć dwie nauki podstawowe; nie może być tak, aby zaczawszy od jednego bieguna nie być popychanym do drugiego⁸.

Istniejący w rozwijającej się rzeczywistości przymus przekształcania się przedmiotu w podmiot, natury w inteligencję, ma swój odpowiednik w dynamicznym przymusie — w ramach schematu pojęciowego filozofii Schellinga — rozwiązywania przeciwieństwa pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W cytowanej pracy Schelling lokuje to rozwiązanie w pojęciu „wyobraźni” twórczego artysty, jedynej władzy, dzięki której

⁷ Coleridge, *op. cit.*, s. 101.

⁸ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. W: *Sämtliche Werke*, t. 3, s. 340.

możemy zarazem „myśleć i godzić sprzeczności” i która anuluje sprzeczność ostateczną, działającą „u korzeni całej istoty artysty”, łącząc w jednostkowym działaniu oraz wytworze naturę i inteligencję, świadomość i nieświadomość, podmiot i przedmiot⁹.

System filozoficzny, który sam w sobie bierze początek i siłę rozwojową, obejmuje wszystko i sam sobie wystarcza — osiągnął kulminację w dialektyce Hegla. Jest to myśl, która w każdym miejscu przepojona jest ruchem. Elementarne jednostki jego systemu, „pojęcia” (*Begriffe*) są „samoporuszeniami, kręgami, (...) bytami duchowymi”. „Pojęcie jest tym, przez co przedmiot prezentuje sam siebie jako stający się (...), porusza się i zabiera swe określenia na powrót w siebie”, a wreszcie przechodzi w swe własne dopełnienie, antytezę¹⁰. „W nauce pojęcie rozwija się samo z siebie i jest tylko immanentnym postępem i wytworzeniem własnych określeń”; tę „ruchomą zasadę pojęcia (...) nazywam dialektyką”. Ta sama dialektyka — immanentny ruch i samowdrożona przemiana każdego z elementów we własne przeciwieństwa i sprzeczności, które z kolei nastają na uzgodnienie i syntezę — ukazuje się w zjawiskowym świecie przedmiotów, ludzi, instytucji zupełnie tak samo, jak w systematycznej myśli filozofa.

Gdziekolwiek jest ruch, gdziekolwiek jest życie, gdziekolwiek cokolwiek dokonuje się w rzeczywistym świecie, tam działa dialektyka. (...) We wszystkim, co nas otacza, można widzieć przykład dialektyki (...), dzięki której skończone — jako w domniemaniu coś innego niż to, czym jest — przymuszane jest do przekroczenia swego bezpośredniego, czyli naturalnego, bytu i nagłego przeobrażenia się w swoje przeciwieństwo¹¹.

Całokształt ruchów pojęć składowych stanowi filozofię, czyli „naukę”; w tym całościowym, zdynamizowanym systemie filozoficznym prawda nie zawiera się w żadnych sądach wyjętych z całości (wydzielenie bowiem czyni je natychmiast czymś „martwym i dokonanym”), lecz w całym procesie dynamicznym: „cały ten ruch stanowi to, co jest, i jego prawdę”. Dialektykę, której żadna część nie pozostaje w spoczynku, lecz która w swej całości stanowi prawdę bezczasową, a zatem nieruchomą, Hegel opisuje w słynnym oksymoronie:

Prawda jest niby dionizyjskie upojenie, w którym żaden uczestnik nie jest niepijany; ponieważ w tym upojeniu rozplywa się bezpośrednio i od razu wszystko, co miało tendencję do oddzielenia się od całości — jest ono również stanem spoczynku przejrzystym i prostym¹².

⁹ *Ibidem*, s. 615—629.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Preface to „The Phenomenology of Spirit”*. Transl. W. Kaufmann. W: *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary*. New York 1965, s. 410, 422. [...]

¹¹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. G. Lasson. Leipzig 1930, s. 44. — *The Logic of Hegel*. Transl. W. Wallace. Oxford 1892, s. 148—150.

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*. Przełożył, wstępem i objaśnieniami

Hegel i Schelling bardzo często mówią o „życiu” przeciwstawianemu „śmierci”, gdy definiują naturę swego systemu, jak też gdy uzasadniają wyższość danej w nim prawdy nad innymi filozofiami. Powracające w wywodach Hegla metafory ujawniają, że czerpie on swoje kategorie z paradygmatu biologicznego i że jego system metafizyczny jest w istocie pojmowany na podobieństwo wzrostu systemu życiowego, organizmu, którego części są w nieustannym samopobudzającym ruchu, obumierają, gdy zostaną odcięte od swego organicznego otoczenia, oraz stanowią całość, która dzięki zawartej w niej energii ewoluuje ku własnej skończonej formie. „Idea” — powiada Hegel — jest jak kwiat: stanowi „jedność liści, formy, koloru, zapachu, jest czymś żywym i rosnącym”. Zgodnie z tym —

prawda ma w sobie pęd do rozwoju. <...> Idea, konkretna w sobie i rozwijająca się, jest więc systemem organicznym¹³.

W ramach tej zaborczej perspektywy biologicznej zasada dynamizmu — czyli twórczej mocy sprzeczności, które są przeciwstawne, a jednak uzupełniają się, ujawniają napięcie między wzajemnym odpychaniem i przyciąganiem, wreszcie zespalają się w jedność rodzącą nowe istnienie — zdaje się ostatecznie zawdzięczać swoje atrybuty analogii z rozmnażaniem dwupłciowym. Dialektyka przedstawiana jest czasem w sposób ujawniający pokrewieństwo z prawzorem (kluczowym dla dawniejszej myśli ezoterycznej) zróżnicowania płciowego, opozycji płci i ich zespolenia dla rozrodu. Żeby zdefiniować zasadniczą dwubiegunowość, z której powstały „pierwsze części systemu-świata”, Schelling odwołuje się do prokreacji ludzkiej, będącej „jedynym przypadkiem, gdy pozwolono nam do pewnego stopnia być świadkami prawdziwego stwarzania”¹⁴. Coleridge zaś pisał do C. A. Tulka:

Dwa Pierwotne Bieguny Przyrody, dwa sobie przypisane i odpowiadające Przeciwności, poprzez które i w których ujawnia się Jedność, [są] (by pożytyć pańskiego szczęśliwego i wielce wyrazistego Symbolu) Samcem i Samicą Świata Doczesnego, a w ich zalotach, żachnięciach i godowych pojednaniach święcą się zarazem wszystkie inne małżeństwa i narodziny¹⁵.

We wczesnym rękopisie o miłości jako zasadzie przewycięzającej sprzeczności Hegel rozwija bardziej złożoną analogię, w której wykorzystuje możliwości pojęciowe tkwiące w fakcie, że z zespolenia kochan-

opatrzył A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 60 (*The Phenomenology of Spirit*, s. 424). [...]

¹³ G. W. F. Hegel, *Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*. Hrsg. J. Hoffmeister. Leipzig 1940, s. 31—32.

¹⁴ Schelling, *The Ages of the World*, s. 212. [...]

¹⁵ S. T. Coleridge do C. A. Tulka, list z 12 I 1818. W: *Collected Letters*. Ed. Earl L. Griggs. T. 4. Oxford 1959, s. 806.

ków obojga płci poczęte zostaje dziecko jednej płci, powtarzające następnie czynność swych rodziców w nieprzerwanym łańcuchu genealogicznym rozrodu:

To, co najpierw jednostka ma najbardziej własnego, zespolone zostaje z całością przez zetknięcie i złączenie się kochanków; znika świadomość odrębnej jaźni i wszelkie rozróżnienie między kochankami zostaje zniesione. Ciało, pierwiastek śmiertelny, utraciło charakter oddzielności, a zaczęło istnieć żywe dziecko, nasienie nieśmiertelności, wiecznie samorozwijającej się i samorozmnażającej się (rasy). To, co (w dziecku) zostało złączone, nie będzie na powrót rozdzielone; (w miłości i poprzez miłość) działał i tworzył Bóg. (...)

Wszystko, co daje nowo poczętemu dziecku różnorakie życie i jednostkowe istnienie, musi ono zaczerpnąć w siebie, sobie ustanowić i ze sobą zjednoczyć. Nasienie wydobywa się na swobodę ze swej pierwotnej jedności, coraz bardziej się skłania ku [swemu] przeciwieństwu i zaczyna się rozwijać. Każde stadium jego rozwoju jest oddzieleniem, w każdym z nich jego celem jest odzyskanie dla siebie pełnego bogactwa życia (jakim cieszyli się rodzice). Cały proces składa się więc z jedności, oddzielonych przeciwieństw, ponownego zjednoczenia. Po swym zespoleniu kochankowie rodzielażą się znowu, lecz w dziecku ich jedność stała się nierozdzielna.

Ta jedność kochanków jest pełna, lecz może taka pozostać tylko dopóty, dopóki (...) każde z kochanków oddzielnie stanowi organ żywej całości¹⁶.

Widzimy, jak w tym ciemnym tekście Hegla z podstawowej analogii wyłaniają się przyszłe zasadnicze kategorie jego dojrzałej dialektyki. W płciowym przeciwstawieniu i zjednoczeniu rodziców tkwi pojęcie uzupełniających się antytez, które dzięki wzajemnemu przyciąganiu zespalają się w syntezę, w tej zaś „wszelkie rozróżnienie (...) zostaje zniesione”. W poczęciu dziecka jednoczącego rysy obojga rodziców, lecz natychmiast rozpoczynającego niezależny rozwój i stającego się jednopłciową jednostką, która następnie znajdzie własne dopełnienie w kimś płci przeciwnej i z nim się połączy, znajdujemy wynurzające się pojęcie syntezy, przechodzące w nową opozycję i prowadzące do nowej syntezy rozrodu. Wreszcie w stwierdzeniu kumulatywnego genealogicznego dziedzictwa wszystkich składowych związków między jednostkami w postaci „wiecznie samorozwijającego się i samorozmnażającego gatunku” znajdujemy zalążek głównej innowacji, jaką do dialektyki wprowadził Hegel, wychodząc poza metodę kolejno po sobie następujących, lecz rozczłonkowanych tez i antytez Fichtego, i poza ideę wielokrotnych i biegunowych przeciwieństw Schellinga: Hegel wprowadził pojęcie jednego nieprzerwanego i wszechogarniającego łańcucha samoodradzającej się i kumulatywnej, a zarazem postępowej syntezy. Wedle określenia samego Hegla, w procesie tym wszystkie kolejne opozycje zostają kolejno „zniesione” (*aufgehoben*), tzn. zgodnie z potrójnym znaczeniem niemiec-

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Love. W: On Christianity: Early Theological Writings*. Transl. and ed. T. M. Knox and R. Kroner. New York 1961, s. 307—308. [...]

kiego wyrażenia, które Hegel zespolił w jedną z najbardziej wpływowych idei metafizycznych, zostają one zarazem anulowane, zachowane i podniesione na wyższy poziom.

II. Immanentna teleologia

W pokantowskich systemach filozoficznych nic nie dzieje się w sposób przypadkowy; nie ma w nich też miejsca na swobodną inicjatywę ich autorów w sprawach zasadniczych. Systemy te ukazują się nam jako zmierzające ku wbudowanemu w nich celowi czy też stanowi końcowemu, a kolejne ich stadia wynikają z poprzedzających w autonomicznie wyznaczonym porządku, ustanawiając sekwencję zwaną czasem przez filozofów „dedukcyjną”. Innymi słowy, proces przejawiający się w systematycznym myśleniu filozofa toczy się na mocy immanentnej teleologii. Ruch dialektyczny w obrębie pozaczasowego systemu filozoficznego stanowi więc jakby przedustawną fabułę; podobna fabuła ujawnia się i rozpościera w czasie, spełniając się w podmiotach i wydarzeniach świata zewnętrznego. W całkowicie rozwiniętej Hegłowskiej formie tego sposobu myślenia ewolucja dialektyczna rozumu systematycznego w filozofii posiada swój zjawiskowy i czasowy korelat w działaniu się świata fizycznego i w toku wszelkiego ludzkiego doświadczenia i ludzkiej historii. Świat — powiada Hegel — jest „Obiektywną Myślą” lub też na odwrót:

Rozum jest światem: co znaczy, że Rozum jest <...> immanentną zasadą świata, jego najwłaściwszą i wewnętrzną naturą, jego powszechnikiem.

Przeto ten sam, samoewoluujący „duch”, który urzeczywistnia się w totalnym systemie filozofii (*Wissenschaft*), przejawia się również jako „natura”; w innym zaś aspekcie, gdy jest on „duchem oddanym czasowi”, przejawia się jako historia¹⁷.

Ów pomysł nieuchronnego realizowania się uprzednio powziętego planu w myśli systematycznej, w przyrodzie i w historii ludzkich działań i świadomości bardzo jest podobny do wyobrażenia wszechobecnego, lecz ukrytego działania boskiej Opatrzności, z tym że zewnętrzny, osobowy Bóg jako podmiot woli i czynu zastąpiony został przez immanentne działanie — jak często wyrażał się Hegel — „chytrości Rozumu”. Stwierdzamy więc, że te systemy filozoficzne są w istocie, jak to stwierdził Novalis o filozofii Fichtego, „niczym więcej może jak chrześcijaństwem stosowanym”¹⁸. Znaczy to, że włączyły w swój ogólny zarys, jak i do swych poszczególnych tematów, zrab fabularny i główne wyda-

¹⁷ *The Logic of Hegel*, § 24, s. 46. — G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. J. Hoffmeister. [Hamburg 1952], s. 561—563.

¹⁸ Novalis, *Briefe und Werke*. T. 3. [Hrsg. E. Wasmuth. Berlin 1943], s. 702.

rzenia historii biblijnej, od stworzenia (nie dokonującego się — w przedkładzie na terminy filozoficzne — w czasie, lecz w beczasowym pierwszeństwie tego „momentu”, w którym jaźń lub absolut bądź też duch przedstawia się jako przedmiot samemu sobie jako podmiotowi) aż do najdalszego, ostatniego zdarzenia boskiego, ku któremu nieuchronnie zmierza zarówno myśl spekulatywna jak i świat¹⁹. Procedura ta była na pewno po trosze nie zamierzonym rezultatem zatrzymania w myśli filozoficznej odziedziczonych kulturalnych uprzedzeń. W wielkiej jednak mierze uporczywa tendencja myśli pokantowskiej, aby (mówiąc słowami historyka filozofii, Fredericka Coplestona) „zdemitologizować dogmaty chrześcijańskie, zamieniając je przy tym na spekulacje filozoficzne”²⁰, była przedsięwzięciem umyślnym, opartym na zaświadczo-nym założeniu, że chrześcijaństwo wciela w swojej historiozofii i w swoich konkretnych przypowieściach oraz doktrynach zaawansowane, choć nie dość wydoskonalone stadium ewolucji prawdy. Hegel wielokrotnie opisuje swoją filozofię jako wiedzę, która wykracza poza teologię chrześcijańską, ale dopiero przez przyswojenie jej na wyższym poziomie pojęciowo wyartykułowanej i systematycznej prawdy.

Chociaż bowiem filozofia nie może dać się religii rzucić na kolana — mówił Hegel — ani też zgodzić się na to, by ją ledwie cierpiano, to jednak nie może sobie pozwolić na lekceważenie tych popularnych wyobrażeń <...> [oraz] religijnych baśni i alegorii²¹.

Jak zobaczymy w następnym rozdziale, wśród popularnych koncepcji, które Fichte, Schelling i Hegel przekładali wprost na język swojej filozofii, ważną rolę odgrywała historia upadku i przepowiednia zbawienia ludzkości.

III. Jedność utracona i jedność odzyskana

Historiozofia teologiczna przetransponowana na systemy metafizyczne niemieckich idealistów jest niezmiernie złożoną, ale mimo to rozpoznawalną wersją neoplatońskiej chrześcijańskiej doktryny wielkiego koła, zgodnie z którą proces emanacji kończy się u swego początku, a jego początek i koniec są Jednym. Fichte zauważył, że Kant „postępuje naprzód wychodząc od założenia, że wielość jest dana jako coś, co trzeba zebrać w jednolitej świadomości”. Jednakże prawdziwa „nauka o wiedzy (*Wissenschaftslehre*) mająca ogarnąć cały system ludzkiego ducha” musi pójść odwrotną drogą i wieść od jedności absolutnej jaźni ustanawiającej nie-ja w sobie samej i ogarniającej rosnącą wielość konkretów, „aż dojdziemy do najwyższego faktu teoretycznego,

¹⁹ [...] Zob. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 536—544.

²⁰ F. Copleston, *A History of Philosophy*. T. 7. London 1963, s. 12.

²¹ *The Logic of Hegel*, § 24, s. 54. — G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*. Transl. W. H. Johnston and L. G. Struthers. T. 2. London 1929, s. 466. [...]

do tego mianowicie, poprzez który jaźń świadomie ustanawia siebie jako określoną przez nie-ja. Tak tedy teoretyczna nauka o wiedzy kończy się na swej pierwszej zasadzie, powraca do samej siebie i zostaje wobec tego za swą własną sprawą całkowicie domknięta (*beschlossen*)”²².

W zakończeniu *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* Fichte pisze:

Koło się oto zamknęło. (...) Tym zaś, co gwarantuje zupełność naszej dedukcji głównych konieczności jaźni, jest fakt, że to jaźń zaokrągla i domyka krąg systemu tych konieczności²³.

We wczesnym swym eseju Schelling, w polemice z nie wchodzącym w obręb systemu wywodem Kanta, stwierdzał:

wszelka nauka w swej najwyższej doskonałości i jedności musi stać się możliwa o tyle, o ile pierwsza zasada filozofii jest zarazem właśnie jej zasadą ostatnią, gdy to, od czego wszelka filozofia, włącznie z teoretyczną, zaczyna się, jest samo również ostatnim wynikiem filozofii praktycznej, w której cała wiedza dochodzi do swego kresu.

Schelling zaczyna swój własny wykład idealizmu transcendentального od założenia absolutnej jedności — „tożsamości” czy „obojętności” (czyli całkowitego braku zróżnicowania) — podmiotu i przedmiotu. Ta „wieczna i pierwotna jedność” zostaje „rozdzielona w procesie myśli” i ukazuje się w podzielonej, przedmiotowo-podmiotowej formie zarówno w dziedzinie natury jak i umysłu. Jednak „system osiąga pełnię, gdy powraca do swego punktu wyjścia”, i tak też dzieje się z jego systemem, gdzie

⟨proces uwidoczniania doprowadził wreszcie⟩ do owej pierwotnej podstawy wszelkiej harmonii subiektywnego i obiektywnego, która w swej pierwotnej tożsamości mogła być zostać przedstawiona tylko przez intuicję ⟨*Anschauung*⟩ intelektu²⁴.

Prawda — twierdził Hegel — jest swoim własnym stawaniem się, kręgiem, który zakłada własny kres jako swój cel i przeto ma go za swój początek²⁵.

Hegel uważał, że Fichtemu i Schellingowi — tak jak i Kantowi przed nimi — nie udało się osiągnąć ich zamierzonego celu: domknięcia swych systemów od stanu rozdzielenia na powrót do początku, który stanowiłby „wydoskonaloną, rzeczywistą jedność podmiotu i przed-

²² J. G. Fichte, *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*. W: *Sämtliche Werke*. Hrsg. J. H. Fichte. T. 1. Berlin 1845, s. 332—333.

²³ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. W: jw., s. 326—327.

²⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 1, s. 54; t. 3, s. 349, 628. Zob. także: F. W. J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. W: *Sämtliche Werke*, t. 2, s. 56—61.

²⁵ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 388. [...]

miot, czyli jaźni i nie-ja”²⁶. Własny system Hegla miał uzupełnić ten niedostatek. W *Logice* tak streszcza Hegel zamysł swojej filozofii:

Sam ów pogląd, który pierwotnie brany jest tylko na swej własnej podstawie, musi się w toku poznania obrócić w wynik, i to w wynik ostateczny; stąd filozofia wraca do siebie i osiąga punkt, z którego się zaczęła. W ten sposób filozofia objawia się jako krąg, który sam się zamyka i nie ma początku w takim sensie, w jakim go mają inne nauki²⁷.

Tak więc jego system filozoficzny najpierw wydał z siebie wszystko, a na koniec połączył swoją własną generującą przesłankę, nic nie pozostawiając na zewnątrz siebie.

Jeśli wizją historii ludzkości jest proces kołowy manifestujący się w czasie, to chrześcijańskie wyobrażenie raju utraconego i znów w przyszłości obiecanego przybiera formę jedności, jedności utraconej, oraz jedności, która będzie odzyskana. W myśli romantycznej — tak jak w neoplatonickiej — rozdział, oddzielenie, zewnętrżność, izolacja utożsamiane są ze złem, a także z drugą konsekwencją biblijnego upadku, ze śmiercią.

Dopóki ja sam jestem identyczny z naturą — powiadał Schelling — rozumiem, czym jest żywa natura, oraz rozumiem swoje własne życie. (...) Gdy tylko jednak oddzielałam się (...) od natury, nic ze mnie nie zostaje, prócz martwego przedmiotu²⁸.

„Czynność różnicowania” przez rozumienie — pisał Hegel — pociąga za sobą rozczłonkowaną „nierzeczywistość”, którą nazywamy „śmiercią”, podczas gdy „życie, które trwa i zachowuje się poprzez śmierć, jest życiem ducha”²⁹. Novalis tak podsumował myśl, która była dla romantyków potoczna: „Wszelkie zło i podłość polega na oddzielaniu (jest to zasada separacji)”³⁰.

Zgodnie z tym poglądem myśliciele romantyczni uważają refleksję filozoficzną, sam akt namysłu (skoro sam przez się jest on próbą rozumienia przez analityczny podział jedności na wielość) za — mówiąc słowami Schellinga — „duchową chorobę ludzkości (...), zło”, ponieważ raz wszczęta za nic nie zaniecha dzielenia wszystkiego, „co natura trwale złączyła”. Radykalnym zaś i kardynalnym dopustem człowieczym, jako zarazem wstępna przyczyna i nieustająca manifestacja jego zła i cierpienia, jest rozdział, od jakiego zaczyna się jego świadomość, i refleksja, gdy „człowiek stawia siebie w opozycji do świata zewnętrznego”³¹ — wskutek rozdarcia, jak to rozmaicie wyrażano, pomiędzy ja a nie-ja, podmiotem a przedmiotem, duchem a kimś drugim, naturą a umysłem.

²⁶ Zob. krytykę „formalizmu” niedoskonałej dialektyki Schellinga przeprowadzoną przez Hegla (*Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 384—386).

²⁷ *The Logic of Hegel*, § 17, s. 27—28. [...]

²⁸ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s. 57—58.

²⁹ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 406—408, [...]

³⁰ Novalis, *Briefe und Werke*, t. 3, s. 630.

³¹ Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s. 13—14. [...]

Pierwotne pęknięcie, będące wynikiem tego, że człowiek zaczął myśleć, a zatem filozofować, przedstawiane jest zwykle na dwu płaszczyznach — poznawczej i moralnej. Pierwsza manifestuje się jako rozdarcie pomiędzy umysłem ludzkim a zewnętrzną naturą, druga zaznacza się jako rozdarcie wewnątrz natury samego człowieka. Na płaszczyźnie poznawczej rozdział polega na utracie pierwotnej jedności umysłu z naturą, wskutek pojawiającej się świadomości człowieka, że podmiot, który wie, jest czymś odrębnym od tego przedmiotu czy „natury”, o której się dowiedział. Na płaszczyźnie moralnej — polega na utracie pierwotnej jedności umysłu z samym sobą (jego pierwotnej harmonii bodźca i działania), wskutek pojawiającej się świadomości człowieka, że istnieje opozycja i konflikt pomiędzy tą „naturą”, która stanowi podłoże jego natury ludzkiej (na którą składają się naturalne instynkty, pożądania i przymusy stanowiące dziedzinę „konieczności”), a jego subiektywnym „rozumem” (zdolnością rozróżniania między dobrem a złem) wraz z subiektywną dziedziną „wolności” człowieka (zdolnością wybierania tego, co dobre, i odrzucania tego, co złe). Samoświadomość wyobcowuje więc człowieka ze świata i nakłada nań okropny ciężar wolności wyboru wskutek znajomości dobra i zła. Ale ten wstępny, dwupłaszczyznowy rozdział pomiędzy umysłem a zewnętrzną naturą oraz pomiędzy umysłem a jego własnymi naturalnymi impulsami, choć jest złem sam w sobie, jest tym właśnie aktem, który wyzwala energię uruchamiającą spekulatywną filozofię; ta zaś z kolei ma za swój główny cel (jak to stwierdził Schelling w cytowanym fragmencie) obalenie wszelkiego poznawczego i moralnego rozdziału i przeciwieństwa w przywróconej trwale jedności. Bez „pierwotnego rozdzielenia (...) nie potrzebowalibyśmy filozofować”, a „prawdziwa filozofia” wyrasta z pierwotnego rozdziału, „aby na zawsze znieść i uwznioślić (*aufzuheben*) ten rozdział”.

Filozofia romantyczna jest więc przede wszystkim metafizyką integracji, której kluczową zasadą jest „pogodzenie” lub też synteza wszystkiego, co podzielone, przeciwstawione, skłócone. W tym kontekście należy pojmować twierdzenie Schellinga, że „wszelkie filozofowanie polega na przypominaniu stanu, w którym byliśmy zespoleni z naturą”³²; w tej tradycji filozoficznej potrafimy pojąć gwałtowność, z jaką Coleridge potępiał głośno akt „jałowego rozumienia”, na mocy którego „myśleliśmy o sobie jako o odrębnych istotach i przeciwstawiamy naturę umysłowi, przedmiot podmiotowi, rzecz myśli, śmierć życiu”³³. Dla Hegla zaś wewnętrznym celem całego procesu duchowego, jaki manifestuje się w dziejach myśli ludzkiej, jest ostateczne i kompletne ponowne zawłaszczenie przez świadomość świata, z którego została ona wyobcowana przez wstępny akt, nadający jej cechę uświadomienia:

³² F. W. J. Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes*. W: *Sämtliche Werke*, t. 4, s. 77.

³³ S. T. Coleridge, *The Friend*. Ed. Rooke. T. 1, s. 520.

Duch jest ruchem stawania się czymś innym dla siebie, tj. przedmiotem dla samego siebie, by następnie wysublimować tę inność. <...> Staje się <on> wyobcowany, a potem wraca do siebie z wyobcowania <...> i staje się własnością świadomości³⁴.

IV. Postęp przez nawroty: romantyczna spirala

Typowo romantyczna historiozofia różni się od neoplatonickiego moinizmu, opartego na wyobrażeniu zamkniętego kręgu, pod dwoma zasadniczymi względami; różnice te są decydujące, ponieważ pociągają za sobą światopogląd oraz zespół wartości całkowicie przeciwny najbardziej charakterystycznym pojęciom neoplatonizmu filozoficznego. Przede wszystkim wczesne systemy pokantowskie przemieszczały jedność — która jest początkiem i celem wszechrzeczy, a także siedliskiem i miarą najwyższej wartości — z plotyńskich zaświatów do doczesnego świata człowieka, przyrody i ludzkiego doświadczenia. Filozof romantyczny mógł uważać ową jedność, pojętą jako cel, bądź za dostępną dla ludzkości, bądź też, jak np. Fichte, za coś, co się oddala w nieskończoność i dlatego dopuszcza jedynie stopniowe przybliżanie się do niej człowieka. W obu wypadkach wszakże historia gatunku i jednostki — która w neoplatonizmie była przemijającym epizodem odejścia od szczęśliwości, pożałowania godnym odstępstwem ku egzystencji doczesnej — stawała się ostatecznie jedyną dziedziną, w której możemy znaleźć szczęśliwość lub też jej nie znaleźć: celem naszego życia na tym świecie nie może być nic innego jak ulepszenie tegoż życia. Po drugie, w najbardziej reprezentatywnej wersji romantycznej doktryny emanacji i powrotu, gdy proces wraca do swego początku, odzyskana jedność nie jest, jak w szkole Plotyna, prostą, nieodróżnicowaną jednością, jaką była na początku, lecz jednością wyższą, bo wcielającą dokonane tymczasem różnicowania. W komentarzu dołączonym do swej *Logiki* Hegel stwierdził: „Powróciliśmy oto do pojęcia Idei, od którego wyszliśmy”, lecz „ten powrót do początku stanowi zarazem postęp”³⁵. Inaczej mówiąc, samobracający się krąg porusza się więc w trzecim, pionowym wymiarze, zamykając się w miejscu, gdzie wziął początek, ale na wyższej płaszczyźnie wartości. Łączy więc ideę kolistego powrotu z ideą linearnego postępu i opisuje figurę, która wyróżnia romantyczną myśl i wyobrażenie — wznoszący się okrąg, czyli spirala. Hugo von Hoffmannsthal dał późniejszy i zwięzły opis tego schematu:

Wszelki rozwój toczy się po linii spiralnej, nic poza sobą nie pozostawia, powraca do punktu leżącego ponad punktem wyjścia³⁶.

³⁴ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 412. [...] Zob. także J. Hyppolite, *Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'Esprit” de Hegel*. Paris 1946, s. 67 n.

³⁵ *The Logic of Hegel*, s. 379.

³⁶ Cyt. za: R. L. Kahn, *Some Recent Definitions of German Romanticism*. „Rice University Studies” 50 (1964), s. 8.

Wedle tego poglądu ponowne złączenie, czyli synteza, jaka następuje po dowolnym podziale na przeciwieństwa, stanowi „rzecz trzecią”, wyższą nad pierwotną jedność, ponieważ zachowuje się w niej przewyciężone zróżnicowanie. Goethe opisując tzw. przez siebie rozwój „spiralny” używa na określenie jego wyniku terminu alchemicznego „*Steigerung*” (wzmaganie): „Dwa wielkie koła napędowe całej przyrody” — to „pojęcia biegunowości i wzmagania”. Każde zjawisko musi się wyodrębnić, aby zmanifestować się jako zjawisko, lecz „to, co odrębne, szuka znów samo siebie”, a gdy tylko „odrębne wzmaga się, rodzi dzięki jedności wzmożonych części rzecz trzecią, nową, wyższą i całkowicie niespodzianą”³⁷. Coleridge sformułował tę myśl następująco:

W Życiu oraz wedle poglądu żywotnej filozofii dwie przeciwstawne sobie moce składowe w istocie przenikają się wzajem i rodzą trzecią, wyższą, która obejmuje zarówno tamte, „*ita tamen ut sit alia et major*”³⁸.

Wedle poglądu Hegla, w procesie systematycznego poznania „obfitość treści, uproszczonych do określoności, powraca w samą siebie (...) i rozwija się w swoją wyższą prawdę”, a w wyniku „ostatnie stadium filozofii jest wytworem wszelkiej filozofii wcześniejszej; nic się nie zatracza i wszystkie zasady są zachowane”³⁹.

W głównym nurcie myśli neoplatońskiej absolutnie niezróżnicowane Jedno było absolutnym dobrem, samą doskonałością, *primum exemplar omnium* oraz kresem, do którego aspiruje wszelki byt. Swoicie romantyczną nowością była natomiast myśl przeciwna, wedle której normą prawdy, dobra i piękna nie jest prosta jedność początkowa, lecz złożona jedność przysługująca ostatniej fazie kumulatywnego procesu podziału i ponownego scalenia. William James wyraził się kiedyś o neoplatońskiej Jedni: „uległa zastojowi szczęśliwość własnej doskonałości absolutu wzrusza mnie równie mało, jak ja ją wzruszam”⁴⁰. James wzdragał się przed tradycyjną apoteozą statycznej, jednorodnej, samowystarczalnej prostoty bardziej niż większość myślicieli naszej epoki, którzy przyznają znaczną atrakcyjność wyobrażeniu pierwotnej jedności bytu; ale ta atrakcyjność objawia się im, jak zobaczymy, jako beznadziejna tęsknota za utraconym stanem, do którego człowiek cywilizowany nie może nigdy powrócić i do którego wracać nie powinien, nawet gdyby mógł. To bowiem, co sprawia, że jest on cywilizowany i że jest człowiekiem, to jego aspiracja do harmonii oraz integralności znacznie wyższej niż jedność, którą

³⁷ J. W. Goethe, *Zur Naturwissenschaft*. W: *Werke*. T. 11. Weimar 1893, s. 11, 166. [...]

³⁸ S. T. Coleridge, *Hints towards the Formation of a more Comprehensive Theory of Life*. Ed. S. B. Watson. London 1848, s. 63.

³⁹ Hegel: *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 434; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. W: *Sämtliche Werke*, t. 19, s. 685.

⁴⁰ W. James, „*Essays in Radical Empiricism*” and „*A Pluralistic Universe*”. Ed. R. B. Perry. T. 2. New York 1943, s. 48.

był utracił. Jak wskazują ci myśliciele, jest zaś ona wyższa nie tylko dlatego, iż zachowuje zróżnicowanie i indywidualność, lecz także dlatego, iż zamiast być stanem po prostu danym człowiekowi, jest to stan, na który musi on zapracować wspinając się bez wytchnienia po kolistej ścieżce. Typowo romantyczny ideał nie jest bynajmniej odmianą kulturowego prymitywizmu, lecz jest ideałem uporczywego wysiłku na trudnej drodze kultury i cywilizacji.

Zdaniem A. O. Lovejoya przejście od „uniformizmu” — czyli upodobania do tego, co jednorodne, proste i ogólne — do „dywersytaryzmu” — czyli upodobania do tego, co maksymalnie różnorodne, do pełni indywidualności i konkretności — nastąpiło „w pokoleniu niemieckich pisarzy, które dojrzało od lat siedemdziesiątych do dziewięćdziesiątych” [w. XVIII]; ten „dywersytaryzm” stanowi „najbardziej znamienne i wyróżniającą cechę rewolucji romantycznej”⁴¹. To prawda, lecz nie cała prawda; trzeba dodać, że najbardziej znamienne dla myśli romantycznej był nacisk normatywny nie na pełnię jako taką, lecz na jedność organiczną, w której zachowuje się wszelkie zindywidualizowanie jako — mówiąc słowami Coleridge’a — dystynkcje bez podziałów. Dobrze jest, jak powiada Coleridge, jeśli „rozumienie” jako funkcja abstrakcyjnego poznania „rozróżnia nie dzieląc” i w ten sposób przygotowuje drogę „do intelektualnego ponownego zespolenia wszystkiego w jednym” — w „wiecznym rozumie”⁴². Norma najwyższego dobra została więc przeniesiona z prostej jedności nie do zwykłej wielości jako takiej, lecz do najpojemniejszej całości zintegrowanej. Schiller twierdził, że u szczytu kultury

człowiek połączy największą pełnię istnienia z najwyższą autonomią i wolnością, a zamiast zatracać się w świecie, włączy go w siebie w całej jego nieskończoności zjawisk i podporządkuje go jedności swego rozumu.

— że w życiu, tak jak w sztuce, jedność i określoność piękna „nie tkwi w wyłączeniu jakichś istotności, lecz w absolutnym włączeniu wszystkich”. Ten złożony atrybut nazywał Coleridge „wielością w jedności”; służył mu on, tak jak Schillerowi, jako norma zarówno życia jak i sztuki; podobnie jak wielu jego niemieckich współczesnych skłonny był oceniać wszystko, co żyje, i wszystkie ludzkie moralne i estetyczne osiągnięcia wedle podwójnego kryterium: wedle tego, ile dana rzecz sobą ogarnia i jak wysoko jest zorganizowana, czyli według wielości i różnorodności części składowych oraz stopnia ich integracji w jednolitą całość⁴³.

⁴¹ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*. Cambridge, Mass., 1936, s. 293—298. [...]

⁴² Coleridge, *The Friend*, t. 1, s. 522. [...]

⁴³ F. Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*. [Transl. and with commentary by] E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby. [Oxford 1967], s. 87—89, 125. Zob. też na ten temat: M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*. New York 1953, s. 220—222.

Zmiana umiejscowienia najwyższej prawdy i najwyższej wartości i przeniesienie ich z prostego początku do złożonego końca rozciągniętego procesu oznacza przekształcenie emanacji Plotyna w ewolucję i tym samym przemianę Plotyńskiej pesymistycznej wizji ruchu od Jedności do wielości jako odchodzenia od doskonałości, na pochwałę tego procesu jako niezbędnego stadium na drodze wzwyż, do doskonałości. Tradycyjnemu pogładowi Jacobiego, że „grunt”, z którego cokolwiek się wywodzi, musi mieć przysługujący sobie wyższy stopień realności i wartości niż to, co zeń wywiedzione, Schelling w eseju z r. 1812 przeciwstawił myśl, że „prawdziwą metodą filozofowania jest wznoszenie się, a nie schodzenie”. „Zawsze i z konieczności grunt, z którego cokolwiek wyrasta, jest niższy niż to, co zeń rośnie”; czyli w tradycyjnym języku teologii: jedyny Bóg będzie na końcu spirali rozwoju nieskończenie większy, niż był w swej niezróżnicowanej jedności u jej początku, ponieważ wówczas stanie się jednością ogarniającą całą wielość.

Boga pojmuję jako początek i koniec, jako Alfę i Omegę, lecz jako Alfa nie jest on tym, czym jest jako Omega, jeżeli zaś jest początkiem (...), nie może być, ściśle biorąc, zwany Bogiem, chyba że się powie wprost „Bóg nierozwinięty”, *Deus implicitus*, ponieważ dopiero jako Omega jest on *Deus explicitus*⁴⁴.

Podobnie Hegel obstawał, że absolut filozoficzny „nie jest pierwotną jednością jako taką ani bezpośrednią jednością jako taką”, która „w sobie jest (...) niesplamioną tożsamością i jednością ze sobą” i przeto „nie dba o inność, wyobcowanie i przewyciężenie wyobcowania”. Absolut, będący kryterium i zasadą filozoficznej prawdy i wartości, daje się znaleźć nie na początku, lecz na końcu procesu rozwoju: „absolut trzeba pojmować zasadniczo jako wynik”. Hegel, jak zwykle, nie zawahał się przed sformułowaniem skrajnego stanowiska, do którego wiedzie jego sposób myślenia. Powiada, że prawda nie jest niczym innym niż osiągniętą aktualizacją całego kręgu stawania się.

Prawda jest całością. Lecz całość jest tylko istotą doskonalącą się przez rozwój. O absolutie trzeba powiedzieć, że jest on zasadniczo wynikiem, że dopiero na końcu jest tym, czym jest naprawdę, i na tym właśnie polega jego natura: iż jest aktualny, iż jest podmiotem, czyli tym, co staje się sobą⁴⁵.

Absolut, w którym kulminuje heglowska dialektyka ducha i wyobcowanych zeń innych stanowi wszystko w jednym: jest ową niepodzielną jednością, która przewyciężyła, ale jednak zachowała całą uprzednią indywiduację, teraz zaś wciela w sobie nie mniej niż wszystko.

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Denkmal der Schrift (...) des Herrn F. H. Jacobi*. W: *Sämtliche Werke*, t. 8, s. 59, 81.

⁴⁵ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 388—390. [...]

V. Odkupienie jako stopniowe kształcenie siebie

Wspomniałem wcześniej, w jak wielkim stopniu pokantowska myśl filozoficzna wchłonęła przekształconą pojęciowo wersję historiozofii chrześcijańskiej. Cel eschatologiczny historii ludzkości przesunął się z pogodzenia i pojednania człowieka z transcendentnym Bogiem na przewycięzenie przeciwieństwa pomiędzy ja i nie-ja albo pogodzenie podmiotu z przedmiotem bądź też pojednanie ducha z jego własnym innym, a ów moment kulminacyjny miał dochodzić do skutku w rozwiniętej w pełni świadomości ludzi przeżywających swe żywoty na tym świecie: usprawiedliwienie brzemienia ludzkiego losu tkwi w samym tym losie. Tak więc historię ludzkości, a także żywot refleksyjnej jednostki pojmowano nie jako czas terminowania do zaświatowych niebios, lecz jako proces samoformowania czy też autoedukacji umysłu oraz moralnej istoty człowieka od brzasku świadomości do stadium pełnej dojrzałości. Umysł ludzki, czy to gatunkowy, czy osobniczy, ukazuje się jako doświadczany cierpieniem, przeżywanym w miarę jak rozwija się poprzez kolejne stadia rozdziału, konfliktu i pogodzenia aż do momentu kulminacyjnego, w którym po przewycięzeniu wszystkich przeciwieństw osiągnie pełną i triumfującą świadomość swojej tożsamości, znaczenia swej przeszłości oraz spełnionego przeznaczenia. Bieg ludzkiego życia nie jest już — jak to pozwala zwięźle powiedzieć niemczyzna — „*Heilsgeschichte*”, lecz „*Bildungsgeschichte*” [nie jest historią zbawienia, lecz oświecenia], albo też, mówiąc dokładniej, jest to historia zbawienia przetłumaczona na świecką historię oświecenia.

W filozofii tej pierwszeństwo i inicjatywa należą w zasadzie do umysłu, w tradycji zachodniej zaś wyróżniającym atrybutem umysłu jest „świadomość”, a jego wyróżniającą aktywnością jest „poznanie”. Toteż te systemy metafizyczne — choć podejmowały się zdać sprawę z całości wszechświata — były w niezwykłym stopniu i nade wszystko systemami epistemologicznymi i teoriopoznawczymi. Cokolwiek bowiem istnieje, z istoty bądź z przypadku zostaje ostatecznie odniesione do „stawania się”, czyli ewoluującej historii świadomości ludzkiej. W książce o idealizmie transcendentnym Schelling zdefiniował „całość filozofii” jako „postępującą naprzód historię samoświadomości”, a Hegel określił przedmiot *Fenomenologii ducha* jako „stawanie się wiedzy” lub „szczegółową historię kształcenia (*Bildung*) świadomości do poziomu nauki”⁴⁶. W tym kontekście filozoficznym chrześcijańska historia zbawienia, upadku i odkupienia przełożona została na język dziedziny świadomości jako odpowiednie stadia czy „momenty” jej ewoluującej wiedzy. Zarówno stworzenie świata, pojętego jako coś zewnętrznego wobec poznającego umysłu, jak też upadek człowieka i utrata pierwotnej nie-

⁴⁶ Zob. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. XXIV, XXXVII, 67.

winności (zrównywanej z niepodzielnym sobą) na rzecz znajomości zła (zrównywanej z sobą jako podzielonym, a zatem z konfliktem) polegają na wstępnym akcie samoświadomego poznania, który oddziela poznającego od poznawanego. Jednak poznanie jest wprawdzie na początku analityczne i rozdzielające, ale jest także, w swoich wyższych przejawach, jednoczące i integrujące; umysł bowiem, gdy już mu się uda w pełni pochwycić i pojąć rzecz poznawaną, przyswaja i zawłaszcza ją sobie. W rezultacie cel eschatologiczny życia ludzkiego jawi się jako to ostateczne stadium zbiorowej świadomości człowieka, kiedy dzięki pełni i doskonałości swej władzy systematycznego poznania odzyska on raz na zawsze to wszystko, co we wcześniejszych stadiach wiedzy niedoskonalej i częściowej był oddzielił i odsunął jako przedmiot od siebie jako podmiotu. Dopiero w tym punkcie „całkowitej zgodności świata takiego, jaki poznajemy, ze światem natury”, tj. tam, gdzie „świat myśli stał się światem natury (...), leży ostateczne i najwyższe ukojenie i ekspiacja poznania i w nim tylko mogą się spełnić wymogi moralności”, stwierdził Schelling⁴⁷.

Transformację historii teologicznej w proces kształcenia ludzkości widać nawet w tytułach niektórych spośród licznych pism poświęconych „historii uniwersalnej” pod koniec w. XVIII, od Lessinga *Wychowania rodzaju ludzkiego* (1780) do *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* Schillera (1795). Hegel wprost stwierdził, że uważa fabułę historii za samorealizację i samoedukację ducha oraz że wynik tego procesu ustanawia dla ludzi uzasadnienie wyroków Boskich; w tym właśnie sensie „historia świata” jako „proces rozwoju i urzeczywistnienia ducha” jest „prawdziwą Teodyceą, usprawiedliwieniem Boga w Historii”⁴⁸. W *Fenomenologii ducha* Hegel oświadczał, że „indywiduum ogólne, samoświadomy duch, ma być rozpatrywane w procesie swego kształcenia (*Bildung*)”, którego „celem jest wgląd ducha w to, co stanowi poznanie”⁴⁹. Jak pisał Schelling w r. 1803, „ogólny upadek człowieka”, który nastąpił wtedy, gdy greckie pogaństwo ustąpiło chrześcijaństwu, był „zerwaniem człowieka z naturą”, a „uświadomienie tego faktu kładzie kres niewinności”. Odpowiednio tedy odkupienie upadku nastąpi dzięki „świadomemu pogodzeniu, które zajmuje miejsce (pierwotnej) nieświadomej tożsamości z naturą, a także wyobcowania z losu, by ponownie ustanowić jedność na wyższym poziomie”; „idea Opatrzności” jest wyrazem rozpoznania owego procesu, tj. upadku ze stanu niewinności, który to proces doprowadzi do niewinności wyższej⁵⁰.

⁴⁷ Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 7, s. 32.

⁴⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. G. Lasson. T. 2. Leipzig 1920, s. 936. Zob. też: G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. J. Hoffmeister. Hamburg 1955, s. 48, 61—62.

⁴⁹ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 402—404.

⁵⁰ Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 5, s. 290.

Jest to historia postępu — albo, mówiąc dokładniej, teoria stopniowego kształcenia umysłu ludzkiego — lecz nie jest to filozofia optymizmu, chyba że za optymistyczny uznamy chrześcijański pogląd na dzieje, skoro utrzymuje on, iż najlepsze dopiero nadejdzie i że kres historii ludzkiej usprawiedliwia poczynania Opatrzności. Filozofowie ci nie zaprzeczali realności zła, ale pojmowali je (by użyć zwrotu Schellinga) jako „zło konieczne”⁵¹; nie umniejszali też cierpień nieodłącznych od ludzkiego losu. Przeciwnie, Schelling i Hegel przypisywali zasadniczą rolę wyobcowaniu, konfliktowi i śmierci w każdym kolejnym stadium rozwoju, uwypuklając w ten sposób nieuniknioną cierpień, utraty i zniszczenia w ludzkim życiu i historii. Ból fizyczny i moralny, a także trwoga (*Angst*), pisał Schelling w *Die Weltalter*, są „czymś powszechnym i koniecznym we wszelkim życiu”. Ponieważ to sam Bóg rozwija się poprzez historię, on także podlega cierpieniu nieodłącznie „związaniem z rozwojem” i ze stopniową edukacją świadomości rodzaju ludzkiego:

Bóg prowadzi naturę ludzką nie kędy indziej niż tam, którą przejść musi jego własna natura. Udział we wszystkim, co w naturze Boskiej ślepe, ciemne i cierpiące, jest konieczny, aby ją wnieść ku najwyższej świadomości⁵².

Heglowi, kontemplującemu „nieprawości, zło, zniszczenie” i „niewysłowioną nędzę” ludzkiego widowiska, wydawało się, że historia jest jedną wielką, wszystko obejmującą, „rzeźnią”. W *Fenomenologii* opisywał stadia procesu kształcenia gatunkowego umysłu ludzkiego jako „stacje”, na wzór stacji drogi krzyżowej, a zamyka tę książkę jeszcze jedna z wielu jego biblijnych paraleli, w której streszcza on swój uprzedni opis cierpień świadomości ludzkiej, rozwijającej się ku „poznaniu absolutnemu” jako swemu celowi, powiadając, że jest to pojęciowe urzeczywistnienie historii ukrzyżowania — „rekolekcje oraz Golgota ducha absolutnego”⁵³.

VI. Powrót do domu po spiralnym kręgu

U Hegla zatem, a także u Schellinga, bezczasowy system metafizyczny, rozwijając się w czasie na kształt dziejów, posiada wyraźnie określoną fabułę: opowiada o bolesnej edukacji świadomego ducha poprzez coraz rozleglejsze poznanie, w miarę jak usiłuje on — nie wiedząc dokładnie, czego pragnie, zanim to osiągnie — przebić się na powrót do wyższej odmiany owej pierwotnej jedności z samym sobą, od której się był nieuchronnie oddzielił swym pierwszym świadomym aktem. Pod-

⁵¹ *Ibidem*, t. 1, s. 38.

⁵² Schelling, *The Ages of the World*, s. 225—226.

⁵³ Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, s. 79—80; *Phänomenologie des Geistes*, s. 67, 564.

stawowe kategorie w opisie metafizycznym tego procesu pochodziły na ogół, jak widzieliśmy, z biologicznego modelu poczęcia, wzrostu i rozwoju; proces ten był następnie interpretowany jako kolejne godzenie się wciąż odnawianych przeciwieństw albo też jako godzenie się z samym sobą pojęcia, które doszło aż do tego, że „przechodzi”, jak mówi Hegel, we własną antytezę, czyli „negację”. Ale ponadto filozofowie ci często przedstawiali proces historyczny w postaci alegorycznej lub obrazowej, dla tego zaś poetyckiego sposobu przedstawiania najodpowiedniejszym nośnikiem była tradycyjna metafora historii ludzkości jako wędrówki po okręgu z powrotem do domu. Bohaterem takiego przedstawienia jest zbiorowy umysł lub świadomość ludzka, a sama opowieść mówi o jego trudnej pielgrzymce na przekór trudnościom, cierpieniom i ponawiającym się klęskom w poszukiwaniu celu, którym jest, wbrew jego wiedzy, miejsce, jakie opuścił, kiedy po raz pierwszy był wyruszył, okazujące się, po dotarciu doń znowu, nawet lepsze, niż było na początku. Tak więc odkupienie, chociaż przeniesione do historii i pojmowane jako samoedukacja ogólnoludzkiego umysłu, nadal jest przedstawiane za pomocą jednej z głównych metafor chrześcijańskich, ukazującej żywot jako pielgrzymkę i poszukiwanie: „*Bildungsgeschichte*” romantycznej filozofii świadomości może więc zostać wyobrazona w formie opowieści o „*Bildungsreise*” [kształcącej podróży], której celem jest jej własny początek.

Jedną z ulubionych przenośni Schellinga dla przedstawienia biegu wszechrzeczy była Plotyńska analogia do kolistej podróży bohatera Homera; dzieje ludzkie, powiadał, są dwuczęściowym eposem o wyruszeniu w drogę i powrocie, w którym „część pierwsza jest *Iliadą*, a druga *Odyseją* historii”⁵⁴. Rozważając „FILOZOFIĘ Historii” Coleridge stwierdził, że gdybyśmy dostrzegli, iż „ostatecznym celem jest wychowanie i ewolucja ludzkości”, uznalibyśmy, że odbywa się to w trakcie wędrówki po kole: „Człowiek wyrusza w przyrodę” tylko po to, by przekonać się „wreszcie, że to, czego szuka, zostawił z sobą”⁵⁵. U Hegla powracającym obrazem procesu samoedukacji świadomości, zarówno zbiorowej jak i jednostkowej, jest *Weg* — droga lub podróż. „Aby stać się prawdziwym poznaniem”, duch „musi odbyć daleką drogę (*Weg*)”, a każda „jednostka musi także przejść przez stadia oświecenia ducha ogólnego, lecz (...) są to już etapy drogi (*Weg*) przygotowane i wyrównane dla niej”⁵⁶. Lessing, systematycznie przekładając chrześcijańską eschatologię na historiozofię, pojmowaną jako *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, przedstawił był wcześniej bieg rzeczy zdeterminowany przez immanentną Opatrzność jako *Weg* lub *Bahn* [drogę] całej ludzkości, którą przejść musi również każdy człowiek z osobna:

⁵⁴ Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 6, s. 57; t. 3, s. 628.

⁵⁵ Coleridge, *The Friend*, t. 1, s. 508—509.

⁵⁶ Hegel, *Preface to „The Phenomenology of the Spirit”*, s. 400—402.

Każdy człowiek przebyć musi (jeden wcześniej, drugi później) drogę (*Bahn*), którą rodzaj ludzki zdąża do doskonałości⁵⁷.

„Droga” Lessinga ujawnia oświeceniowy schemat postępu linearnego, który mimo chwilowych zahamowań zmierza jednak stanowczo naprzód i wzwyż. Natomiast droga Hegla — to romantyczna trasa po płaszczyźnie pochyłej z powrotem do punktu wyjścia. Zobaczymy zaś, że obraz podróży powrotnej po kole, który u innych filozofów romantycznych jest ponawianą, lecz przelotną aluzją, u Hegla stał się motywem przewodnim *Fenomenologii ducha*, dzieła zdającego sprawę ze zmiennych kolei, jakim duch podlega w kluczowych stadiach swej żmudnej podróży po edukację, od „momentu” wyruszenia od swego własnego, wyalienowanego Ja, dookoła i w górę i z powrotem, aż odnajdzie siebie — „u siebie, razem ze sobą w swojej inności”⁵⁸.

VII. System filozoficzny i fabuła literacka

Nigdy i nigdzie indziej literatura i ścisła filozofia nie były ze sobą tak mocno splecione jak w Niemczech, począwszy od czasów Kanta. Czołowi niemieccy poeci i powieściopisarze (a także Coleridge, później Carlyle w Anglii) chciwie przyswajali sobie pisma filozofów; wielu z nich pisywało eseje filozoficzne; wszyscy włączali obiegowe pojęcia oraz rozumowania filozoficzne w treść i strukturę swoich głównych dzieł literackich. Filozofowie natomiast, ze swej strony, pozostawali w bliskim kontakcie z literaturą; Schelling i Hegel sami pisywali wiersze; obaj ci myśliciele dali literaturze i sztuce ważne miejsce w swoich systemach metafizycznych, Schelling zaś w głównym okresie twórczości dał im nawet miejsce naczelne⁵⁹. Nie przypadkiem ani też nie z powodu tajemniczego, nie podlegającego zasadzie przyczynowości „ducha czasu”, lecz wskutek przynależności do tego samego środowiska historycznego i intelektualnego, przez odwoływanie się do tych samych tradycji religijnych i kulturalnych oraz przez częste interakcje — dzieła filozoficzne i literackie tej epoki ujawniają wyraźne podobieństwa ideowe, kompozycyjne, a nawet dotyczące konkretnych sposobów obrazowania.

Jak zauważył Bernard Blackstone, znaczna część angielskiej literatury romantycznej jest „literaturą ruchu”⁶⁰, w której bohater podlega

⁵⁷ G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. W: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. K. Lachmann und F. Muncker. T. 13. Leipzig 1897, § 93; zob. też § 91—92.

⁵⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 549. [...]

⁵⁹ Uwagi Novalisa (*Briefe und Werke*, t. 3, s. 173—174) odnoszą się do dużej polaci współczesnej mu filozofii i literatury: „Każda nauka staje się najpierw poezją, a potem dopiero filozofią”, oraz: „Poezja jest bohaterem filozofii. Filozofia podnosi poezję do godności swej głównej zasady”.

⁶⁰ B. Blackstone, *The Lost Travellers*. London 1962, s. 106. O schemacie fabularnym wędrówki zob. też: G. Roppen and R. Sommer, *Strangers and*

wewnętrznyemu przymusowi podejmowania wędrówki; uogólnienie to można zastosować także do literatury niemieckiej. Niektórzy z tych wędrowców są grzesznikami, gnanymi poczuciem winy, na wzór Kaina lub Żyda Wiecznego Tułacza; inni naśladowują Izmaela, który narodził się jako obcy i wygnaniec nawet w swoim własnym kraju. Szczególnie częsta jest jednak forma narracyjna pielgrzymki i poszukiwania — podróży ku czemuś nieznanemu i niewyraźalnemu, która stopniowo wiedzie wędrowca z powrotem do punktu wyjścia.

W dwóch następnych rozdziałach zajmiemy się bliżej paroma znamienymi przykładami — zarówno z filozofii jak i z literatury — romantycznej fabuły mówiącej o kolistej czy spiralnej wędrówce, a także pomysłami, których imaginacyjny korelat lub nośnik stanowi ta forma literacka. Fabuły takie bywają dosłowne i realistyczne, wędrówka zaś konkretnego pielgrzyma przedstawiona jest w nich jako typowa dla wszystkich artystów lub umysłów filozoficznych bądź też całej ludzkości. Bywają one też alegoryczne i symboliczne albo należą do tej odmiany mitu wymyślonego, będącego metaforą filozofii życia i dziejów, którą Niemcy nazwali *das Märchen* [baśń]. We wszystkich przypadkach zawarta jest w nich *implicite* pewna teodycea, gdyż trakt podróży wiedzie poprzez zło i cierpienie, usprawiedliwiane jako konieczny środek do osiągnięcia większego dobra; zazwyczaj też, choć mniej lub bardziej otwarcie, proces ten jest ukazywany jako upadek stanu jedności w stan rozdzwiewu i konfliktu przeciwieństw, który z kolei wymusza ruch powrotny ku wyższej integracji.

Najważniejszym poprzednikiem tej formy narracyjnej jest chrześcijańska alegoria wędrówki przez życie. Wszakże chrześcijanin, w trudzie pielgrzymujący do przystani — nieba, zamieniony zostaje w bohatera, którego podróż wyznaczają kolejne stadia doświadczenia, a kulminacją jest osiągnięcie intelektualnej dojrzałości — stanu prawości, siły i wolności — gdy bohater dowiadyuje się ostatecznie, kim jest, po co się był urodził, a także jaki był zamysł i cel tego, co przeżył podczas wędrówki. Spoza wielu romantycznych wersji kolistej wędrówki odbywanej wewnątrz osobowości rozpoznać możemy pierwowzór tej chrześcijańskiej *peregrinatio*, która odbywa się po okręgu, tzn. przypowieści o synu marnotrawnym jako wędrówki całej ludzkości z i do miejsca jej pochodzenia. W literaturze romantycznej, tak jak w chrześcijańskiej, parabola ta bywa często łączona z apokaliptycznym małżeństwem, które w *Objawieniu* św. Jana obwieszcza odbudowę raj. Tęsknota za spełnieniem bywa więc czasem wyrażana jako „*Heimweh*”, tęsknota za ojcem lub matką i za utraconym domem rodzinnym⁶¹, albo też jako po-

Pilgrims (Norwegian University Press 1964) oraz N. Frye, *A Study of English Romanticism* (New York 1968).

⁶¹ O motywie pielgrzymki i „*Heimweh*” w niemieckiej literaturze pietystycznej zob. A. Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus* (Tübingen 1954, s. 138—

żądanie kobiety, która okazuje się porzuconą ongi ukochaną, lub też czasami, ku naszej rozterce, jako tęsknota za ojcem, matką, domem i narzeczoną jednocześnie.

Stwierdzimy jednak również, że u wielu pisarzy romantycznych podróż w pogoni za ziemskim spełnieniem wiąże się z przestrogą, że cel podróży jest nieskończony i leży zawsze poza zasięgiem człowieka, którego możliwości ograniczają warunki skończonego świata. Schiller przedstawił dylemat ludzkości w swoim świetnym wierszu lirycznym *Der Pilgrim*: w wiosnie swego życia marnotrawny poeta porzuca dom i dziedzictwo ojca, bierze kij pielgrzymi i z ufnością wyrusza na prowadzącą pod górę ścieżkę do owej złotej bramy, kędyś w dal, gdzie to, co ziemskie, staje się nieodróżnialne od tego, co niebiańskie —

*Denn das Irdische wird dorten
Himmlich, unvergänglich sein.*

Ale pielgrzymka prowadzi na koniec do odkrycia, że tam nie jest nigdy tutaj:

*Ach, kein Steg will dahin führen,
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das dort ist niemals hier.*

[Ach, żadna tam ścieżka nie prowadzi, / Ach, niebo nade mną / Nigdy ziemi nie dotyka, / A tam nie jest nigdy tutaj.]

Niektórzy poeci, wśród nich sam Schiller, rozstrzygali antynomię pomiędzy ludzkimi potrzebami a możliwościami uznając zbliżanie się do celu za jego osiągnięcie, a powodzenie w życiu uzależniając od tego, czy człowiek potrafi utrzymać swe aspiracje do nieskończoności poprzez cały tok swej skończonej egzystencji. U innych poetów (Blake jest pośród nich najwybitniejszym przykładem) cel życia przedstawia się jako osiągalny, lecz tylko dzięki nagłej i radykalnej przemianie świadomości. Dla Blake'a bowiem „Sen zbłąkanego Wędrowca u stóp Wzgórza” jest tylko fantazją, w której spełniają się życzenia, a romantyczna tęsknota, przypisywana ukazywanemu przez siebie słończnikowi, co tęskni „do owej złocistej krainy, / Gdzie spokój czeka wędrowców głęboki [*seeking after that sweet golden clime / Where the traveller's journey is done*]”⁶² — jest beznadziejną nostalgią. Trzeba poprzez triumfalny akt wyobraźni wyrwać się z kręgu doczesnej egzystencji ku trwałej wizji zespolonego i całkowicie ludzkiego świata, jedyne, którym się może zadowolić ludzkie pożądanie.

139). O romantycznej tęsknocie za ojcem i ojczyzną zob. W. Rehm, *Orpheus: Der Dichter und die Toten* (Düsseldorf 1950, s. 20).

⁶² W. Blake: *To the Accuser Who Is the God of This World* oraz *Ah! Sunflower* [tłum. Z. Kubiak (*Szkoła stylu*, Warszawa 1972, s. 65).]

W jednym ze swych *Fragmentów* Novalis ukazuje dobitnie filozoficzną wersję romantycznej fabuły pielgrzymki: „*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh — Trieb überall zu Hause zu sein* [Filozofia jest właściwie tęsknotą za domem rodzinnym, instynktem, by wszędzie być u siebie, w domu]”. Proponuje także alternatywny opis celu drogi filozoficznej: „*Die höhere Philosophie behandelt die Ehe von Natur und Geist* [Wyższą filozofię można traktować jako małżeństwo przyrody i ducha]”⁶³. Gładkie przejście od metafory poszukiwania utraconego duchowego domu do metafory małżeństwa między duchem a naturą jest typowe i pouczające. Niech posłuży także jako przypomnienie, że początkiem naszej krętej pielgrzymki był mój zamiar wyjaśnienia, w jaki sposób i po co Wordsworth doszedł był do doniosłego sformułowania sensu swej poezji jako możliwości mariażu między umysłem ludzkim a „*this goodly universe* [tym szczodrym światem]”. Powrócę na koniec do tego punktu wyjścia.

Przełożył Piotr Graff

⁶³ Novalis, *Briefe und Werke*, t. 3, s. 172, 375.