

Wit Jaworski

Poetyckie prolegomena filozofii ducha : (o poezji Hegla)

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 2 (44), 60-87

1979

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.

Wit Jaworski

**Poetyckie prolegomena
filozofii ducha
(o poezji Hegla)**

1. Świadectwa przyjaźni

Duch czasu
i siła
przyjaźni

Schyłek niemieckiego Oświeceni-
nia jest też końcem wielu przyjaźni. W liście do
żony Herder użala się: „Duch czasów ma niestety
zły wpływ na stosunki przyjaźni. Opinie o obcych
sprawach niweczą sprawy najbliższe”. Hegel w
Przedmowie do Fenomenologii ducha konstatuje:
„Duch zerwał z dotychczasowym światem swego
istnienia i wyobrażania, i ma zamiar zepchnąć go
w dół, do przeszłości (...) powoli, cicho zbliża się
do swej nowej postaci, rozbierając część za częścią,
budowlę swego poprzedniego świata”¹.

¹ Cytaty zostały zaczerpnięte z następujących wydań: Hegel: wiersze Hegla w przekładzie Zdzisława Wawrzyniaka wg *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. J. Hoffmaister. Stuttgart 1936; cytaty z pism młodzieńczych wg M. Owsiannikow: *Filozofia Hegla*. Warszawa 1965 KiW i Z. Kuderowicz: *Doktryna moralna młodego Hegla*. Warszawa 1962 PWN. Przekład Z. Kuderowicz; cytaty z *Fenomenologii ducha* wg Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. I. Warszawa 1963 PWN. Przekład A. Landmann; cytaty z *Wykładów o estetyce* wg Hegel: *Estetyka*. T. I—III. Warszawa 1963—1967 PWN. Przekład J. Grabowskiego i A. Landmana. Hölderlin: listy do Hegla i od Hegla wg F. Hölderlin: *Pod brzemieniem mego losu*. Hyperion. Warszawa 1976 Czy-

Narastaniu kontrowersji, rozbieżności w poglądach filozoficznych i ideowych towarzyszy nasilanie się osobistych niechęci. Wrogość, wzajemne przemilczanie — a nie tylko filozoficzna krytyka — a więc zejście w sztuce polemiki do „prywaty” namiętności, do tego więc, co u myślicieli tych było kiedyś przedmiotem wspólnego krytycznego celownika — staje się niemal zwyczajem. Engels nazwie go po latach „służalczym, nędznym duchem kramarstwa”. Zarazem jednak symptom ten zdaje się być wyrazem intelektualnej dojrzałości, indywidualnych aspiracji i wiary w siłę własnych przekonań. „Kto nie umie odpychać, ten nie umie także przyciągać, obie te siły stanowią tylko jedno uderzenie pulsu duszy” — napisze Herder w jednej z rozpraw, jakby potwierdzając polaryzację światopoglądów. Autonomizowanie biografii i wykruszanie przyjaźni skojarzone jest z namiętnym parciem ku indywidualnym syntezom, systemom metafizycznym i etycznym, estetycznym i historiozoficznym. Schyłek niemieckiego Oświecenia tworzy nowy, nie spotykany dotąd typ indywidualizmu. Z odwracaniem się od siebie

Namiętność
syntetyzowania

telnik. Przekład A. Mińska i W. Markowska; Wiersze Hölderlina wg F. Hölderlin: *Poezje wybrane*. Warszawa 1965 PIW. Przekład M. Jastrun.

Schiller: Cytaty wg F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. Warszawa 1972 Czytelnik. Przekład I. Krońska; M. Siemek: *F. Schiller*. Warszawa 1967 WP.

Schelling: cytaty wg A. Orłowski: *Mit i historia w filozofii Schellinga*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1967 z. 13.

Engels: cytaty wg F. Engels: *Sytuacja w Niemczech*. W: Marks, Engels: *Dzieła*. T. II. Warszawa 1961 KiW.

Herder: cyt. za *Filozofia niemieckiego Oświecenia*. Warszawa 1973 PWN.

Lewica heglowska: cyt. wg Th. Echtermeyer, A. Ruge: *Protestantyzm i romantyzm*. W: R. Panasiuk: *Lewica heglowska*. Warszawa 1969 WP.

przyjaciół zdają się współgrać zarówno intelektualna dyscyplina, jak i załamywanie się osobowości. Z jednej strony akademicki racjonalizm, a z drugiej nonkonformizm i samotność poetów okażą się być miarą postaw i światopoglądów, które odpowiadały na wyostrzone przez Oświecenie pytania. Oto tylko jeden z przykładów. Jego klamrą są następujące fakty.

W wykładach estetyki (lata 1818, 1820, 1823, 1826) Hegel nie wspomina nazwiska Hölderlina. Autor *Hyperiona* nie istnieje dla niego jako poeta — być może jest on jako osobowość pochłonięty przez ten moment w kulturze, który Hegel nazywa romantyzmem. (Którego jest też krytykiem). Kiedy Hegel kończy wykłady z estetyki, Hölderlin przy zakratowanym oknie wieży rozpracowuje klasyczną dyscyplinę wierszy. Jest już autorem *Elegii stuttgarcich*, różnych wersji hymnów, w tym hymnu *Patmos*. *Hyperion* pomimo wydania jest ciągle jeszcze dla jego autora wyzwaniem perfekcjonizmu, jakby ocaleniem poetyckiej tożsamości. Z sierpnia 1796 r. pochodzi natomiast poemat Hegla *Eleusis* — dedykowany Hölderlinowi.

Nie zamierzam wkraczać w dzieje przyjaźni filozofa i poety. Szkicuję tylko to, co zdaje się przyjaźń tę jakby mocą bezwładnej logiki kultury, dojrzwania w niej jednostek, prowadzić do końca. „Wszystkie godne uwagi dzieła owych czasów tchną duchem oporu i buntu przeciw ówczesnemu niemieckiemu społeczeństwu”. Dotyczy ta opinia również słuchaczy Instytutu Teologicznego w Tybindze, przyjaciół: Hegla, Hölderlina i Schellinga. W powszechnych i obiegowych konstatacjach niemocy niemieckiego życia intelektualnego, uzalaniach na słabość postaw, polityczny konserwatyzm — przyjaciele poszukiwać będą własnych diagnoz społecznych, uzasadnień dla krystalizujących się światopoglądów. Pierwsze próby poetyckie, literackie sympatie, filozoficzne notatki, szkice i rozprawy

Narodziny
przyjaźni

teologiczne zdradzają namiętne aspiracje, których wspólną cechą zdaje się być uznanie doniosłości samodzielnego wysiłku intelektualnego. Wyjście na przeciw obiegowym sądom o *deutsche Misere* łączy się bardziej z afirmacją intelektualnej dyscypliny aniżeli z wołaniem o „czyn”, chociaż entuzjazm dla wydarzeń końca XVIII w. nie ominie tak Hegla, jak Hölderlina. „Uwierz mi i módl się za Francuzów, orędowników spraw ludzkich” — pisze Hölderlin do siostry w 1792 r. Dosyć szybko obiegową staje się paralela, iż rewolucję, którą w polityce zrobili Francuzi, Niemcy urzeczywistniają w myśli i kulturze.

... módl się za
Francuzów

Słuchacze Instytutu Teologicznego w Tybindze żywo też reagują na wydarzenia we Francji. W czwartą rocznicę zburzenia Bastylii Hegel, Hölderlin, Schelling sadzą na dziedzińcu uczelni „drzewko wolności”, składając przysięgę na wierność rewolucyjnym ideałom, mimo że na rozkaz księcia Karola Eugeniusza w Instytucie zastrzono dyscyplinę i represje wobec studentów sympatyzujących z nastrojami wolnościowymi. W liście do Hegla z 10 lipca 1794 r. (już po opuszczeniu Instytutu) Hölderlin wspomni o wierności ideałom rewolucji francuskiej jako o fundamencie przyjaźni:

„Drogi Bracie, Jestem pewien, że często o mnie myślałeś, od czasu kiedy to z hasłem «Królestwo Boże» na ustach, żegnaliśmy się ze sobą. Wierzę, że po tym hasle poznamy się zawsze, niezależnie od jakichkolwiek metamorfoz. Jestem pewien, że cokolwiek się z Tobą stanie, czas nigdy nie zatrze w Tobie tego rysu. Myślę, że tak będzie i ze mną. Bowiem jest to ów rys najpiękniejszy, który w sobie wzajemnie kochamy. I dlatego jesteśmy tak pewni naszej przyjaźni po wsze czasy... Winniśmy sobie od czasu do czasu przypominać, że mamy nawzajem w stosunku do siebie niemałe prawa”.

Tymczasem Hegel dzieli jeszcze z Hölderlinem wspólną izbę w konwikcie. Obok studiów, Hölderlin pracuje nad *Hymnami*. Twórczości tej patronują Klopstock i Schiller. Grecja starożytna jest ideałem

Greckie
ideały

Wierszowane
żarty Hegla

ludzkości. Hölderlin publikuje kilka wierszy w almanachach wydanych przez Staudlina. W 1793 r. poznaje osobiście Schillera w Ludwixburgu. Po egzaminie końcowym w 1793 r. autor *Zbójców* poleca Hölderlina na gubernera syna pani von Kalb. Hegel już w gimnazjum w Stuttgarcie zapoznaje się z literaturą starożytną. Tłumaczy *Antygonę*. Prace gimnazjalne noszą tytuły: *O religii Greków i Rzymian* (1787), *O pewnych charakterystycznych właściwościach poetów starożytnych* (1788). W Tybindze sprawom filozofii, literatury i religii poświęca wiele uwagi i to nie tylko z programowego obowiązku. Na liście jego lektur są prace filozofów francuskich — Rousseau, Woltera i innych. Własne próbki poetyckie traktuje zaś jako żart okazjonalny. Wpisuje 4 września 1970 r. do pamiętnika Finka wierszyk.

Szczęśny, kto po swojej ścieżce
U boku przyjaciela depce,
Trzykroć szczęśliwszy jednak ten
Którego całuje dziewczyna patrząca weń.

W 1793 r., śladem wielu, podejmuje pracę gubernera w Bernie, w domu kapitana von Steigera. Przebywa tam do 1796 r. W 1797 r. Hölderlin załatwia Heglowi gubernerkę we Frankfurcie nad Menem, u J. Gogela, handlarza win. W mieście tym jako gubernier pracuje też Hölderlin (u J. Gontarda, miejscowego bankiera). W trakcie załatwiania pracy przyjacielowi Hölderlin pisze:

„Naprawdę, mój drogi, bardzo potrzeba mi ciebie i myślę, że i ty mnie będziesz potrzebował... Twój przyjazd do nas musi być przedmową do wielkiej, interesującej, nie-naukowej książki o Tobie i mnie” (list z 24 października 1796 r.).

Hegel odpisuje:

„(...) z każdej linijki Twego listu przemawia Twoja niezmienna przyjaźń do mnie: nie mogę Ci nawet wyrazić, ile mi to sprawia radości, nade wszystko nadzieja, że Cię wkrótce zobaczę i uściskam” (z 1796 r.).

I Hölderlin do Hegla:

„Stary druhu, będziemy po bratersku dzielili trudy i radości. To naprawdę dobrze się stało, że od kiedym osiedlił się we Frankfurcie, opuściły mnie duchy piekielne, które zabrałem ze sobą z Frankonii, i duchy powietrzne z metafizycznymi skrzydłami, które mi towarzyszyły z Jeny. Tak więc ci się na coś przydam. Dzień mającego naszego spotkania przypomni nam naszą młodość... zabiorę Cię najpierw do Siebie, by się do syta Tobą nacieszyć”.

Świadectwa
przyjaźni

Niejako w podziękowaniu, Hegel dedykuje przyjacielowi poemat *Eleusis* (1796, Brno). Oto dłuższy fragment (w poetyckim przekładzie Zdzisława Warzyńskiego).

(Do Hölderlina, sierpień 1796 r.)

.
 twój widok, ukochany, wychodzi przede mnie
 i dni minionych radości: lecz zaraz pierzcha
 przed słodszyimi nadziejami zobaczenia. —
 Już maluje mi się scena wytęskniona
 uścisku ognistego, potem pytań scena, tajniejszych
 wzajemnych wypatrywań patrzeć,
 co w postawie, wyrazie i wyglądown rodzaju u przyjaciela
 zmieniło się od tego czasu, — rozkosz upewnienia,
 starego związku wierności mocniejszą, dojrzałą znalezienia
 związku, któren żadną przysięgą nie przypieczętowany,
 dla prawdy swobodnej żyć tylko, nigdy nie zawrzeć pokoju
 ze statutem, co sądy i odczucia reguluje.
 Teraz z rzeczywistością leniwszą pragnienie pertraktuje,
 co niosło przez góry, rzeki, mnie lekko do ciebie,
 — lecz ich waśń obwieszca westchnienie nagle, a z nim
 pierzcha sen słodkich wyobrażeń.
 Oko moje ku sklepieniu wiecznego unosi się nieba,
 do ciebie, o błyszcząca gwiazdo nocy,
 i wszystkich pragnień, wszystkich nadziei
 zapomnienie spływa z twojej wieczności,
 sens gubi się w oglądzie,
 co moim nazwałem zanika,
 oddaję się temu co niezamierzone,
 jestem w tym, jestem wszystkim, jestem, jestem tylko tym.
 Myśli powracającej obco jest teraz,
 i strach jej przed tym co bez końca, a dziwić się nie

...nigdy nie
zawrzeć
pokoju
ze statutem...

ujmuje głębokości oglądania tego.
 Sensowi wyobraźnia wieczność dobliza
 kojarzy z postacią — Witajcie
 duchy wzniosłe, cienie wysokie,
 z których czoła doskonałość płonie promienna!
 nie przeraża się — czuje: to także mojej eter ojczyzny,
 powaga, światło, które was opływa.
 Och! niechby same otwarły się bramy twojej świątyni,
 O Ceres, co tron miałaś w Eleusis!
 Duchem upojony poczułbym teraz
 dreszcz twojej bliskości,
 zrozumiałbym objawień twoich
 wytłumaczyłbym sens wysoki obrazów, usłyszałbym
 hymny z uczt boskich
 i słowa wysokie ich rady.

W czasie przyjaźni z Hölderlinem Hegel pisze jeszcze kilka wierszy; *auf Seinen Pudel* — 10 XII 1798, *an die Natur* — 12 XII 1798, *Mondscheineband* — 21 VIII 1800, *Frühling, Festgedicht* — 1800, *Entschlus* — 1801. W sumie dziesięć wierszy, wliczając w to trzyczęściowy cykl aforystyczny *Der Jungling, Der Resignierte, Der alte Einsiedler* oraz jeszcze jeden wpis do pamiętnika Ehemanna z 1793 r. (Nawiasem dodajmy, że później, w tzw. okresie jenajskim, Hegel napisze 79 aforyzmów). Jakie więc przekonania i idee łączyły przyjaźnią Hegla i Hölderlina? Co wreszcie spowodowało wykruszenie się przyjaźni? Wiersze Hegla, jego pisma teologiczno-filozoficzne, jak również poezja Hölderlina zawierają mniej lub więcej ukryte, częściowe odpowiedzi na te pytania. Już w pismach młodzieńczych (do roku 1801), podejmując problemy religijne i estetyczne, Hegel zdradza wnikliwą intuicję odnośnie do podstawowych pytań, antynomii, celów i zadań, jakie stawiano i którymi żyła kultura niemieckiego oświecenia. Jednym z takich pytań, wyrosłym z konstatacji kryzysu kultury, życia społecznego i politycznego, jest pytanie o ideał, jego intelektualną i historyczną zawartość. Ideał, który można by przez konfrontację z wartościami akceptowanymi, np. re-

Wspólne
 ideały

formacją, przedstawić jako powszechnie ważny i obowiązujący. I związane z tym zagadnienie społecznej funkcji filozofii i poezji, próba rozstrzygnięcia i określenia zakresu ich kompetencji — czyli problem wywyższenia filozofii kosztem sztuki, poezji, bądź odwrotnie, wywyższenia poezji nad filozofię, lub syntezy obydwu bez deprecjacji myśli kosztem wyobraźni. Są to więc te pytania, których rozwiązanie projektował w tym czasie najwyraźniej Schiller w swoich esejach oraz wypowiedziach meta-poetyckich. Fascynacja twórczością i osobą Schillera udzieliła się przede wszystkim Hölderlinowi. Hegel okaże się bardziej krytycznym czytelnikiem dzieł autora *Zbójców*.

Fascynacja
Schillerem

2. Niemiecki mit antyku

W poszukiwaniu ideału — tak Hegel, jak Hölderlin ulegli „niemieckiemu mitowi Grecji”, a autor *Hyperiona* należy niewątpliwie do największych i ostatnich jego przedstawicieli. (W czasach nam bliższych mit Grecji uzasadnia w swoisty i nowatorski sposób Heidegger, nie pomijając w swojej filozofii Hölderlina. W jego twórczości dostrzega jakby wcześniejszą poetycką egzemplifikację swej filozofii).

Kult antyku w Niemczech, zainicjowany przez Wielanda, Herdera, Winckelmana, Lessinga, a kontynuowany przez Goethego i Schillera, ześrodkował w sobie spory o tradycję — ale przede wszystkim był figurą ideału człowieka i kultury. W przywoływaniu antyku jako ideału dostrzegamy charakterystyczne dla kultury niemieckiej ostro postawione antynomie: zmysłowości i rozumu, wolności i konieczności, kultury i natury, spontaniczności i refleksji. Ideał starożytnej Grecji jest dla poetów i filozofów Niemiec swoistą transformacją aktualnych pytań, krytyczną normą osądu współczesności,

Antyczne
wzory

postulatem i układem odniesienia dla refleksji tak społecznej, jak estetycznej. Ideał Grecji przeciwstawiony zostanie rozbitej, „prozaicznej rzeczywistości Niemiec”. Próbę oświelenia wartości kultury niemieckiej tą „najwyższą miarą” podejmie również Hegel i Hölderlin, choć hasło powrotu do antyku, „naśladowania greckich kanonów piękna”, zdaje się być właśnie tym punktem zapalnym, który ostatecznie oddali od siebie przyjaciół.

Mit Grecji
u Hölderlina

Dla Hegla Grecja, a wraz z nią jej estetyczny perfekcjonizm okaże się być bezpowrotną przeszłością. Społeczna rola poety świata starożytnego jest nie do powtórzenia w czasach współczesnych. Hölderlin przeciwnie, cały czas będzie żywił się mitem Grecji, chociaż harmonijna wizja antyku ulegnie w jego twórczości zachwianiu — dalekim jednak od brutalizacji, a upadek Republiki Greckiej będzie dla niego synonimem nieodwracalnego upadku całej ludzkości. Powstanie w nowożytnej Grecji rozjaśni na krótko zepchniętą u poety głęboko w psychikę nadzieję. Hölderlin powtórnie otworzy swego *Hyperiona*, odmawiając zgody pojęciowym formułom w rozumieniu świata. Ideał Grecji odczytywany będzie już przez symbolikę późniejszych mitologii, a entuzjazm dla rewolucji francuskiej będzie kumulował pesymistyczne w swojej wymowie przeświadczenie o niemożności powrotu do utraconej harmonii. (Chociaż w niektórych wierszach — np. *Chleb i wino* — poeta obwieszcza jakby powrót apollińskiej harmonii i dionizyjskiej radości). Sztuka i poezja — co uzasadni Schelling, pozostaną jednak tymi środkami, poprzez które ocala się własną podmiotowość w sprozaizowanym, rozbitym świecie. W wyborze między sztuką a życiem odrzuci Hegel mistyfikujące znaczenie sztuki, zatrzyma ją w swojej wizji dziejów poniżej myśli, uznając jej nieprzydatność w przedstawianiu nowych treści. I choć nie mówi tego wprost, to właśnie Hölderlin stanie się dla niego przykładem postawy romantycznej,

Poetyckie
uniesienia
Hegla

Och! niechby same teraz otwarły się bramy twojej świątyni
O Ceres, co tron miałaś w Eleusis!
Duchem upojony poczułbym teraz dreszcz twej bliskości
rozumiałbym objawień twoich,
sens wysoki obrazów, usłyszałbym
hymn z uczt boskich
i słowa wysokie ich rady.

To najwymowniejsze świadectwo przyjaźni, w którym filozof pełen podziwu dla twórczości przyjaciela zaświadcza, że „sens wysoki obrazów” wymaga i od odbiorcy poetyckiego uniesienia, wtajemniczenia. Ten arystokratyzm poznawczy poety, jakby instynktowna pewność własnego powołania w głoszeniu prawd, uzasadniający się „piękną radosną fantazją”, dzięki której,

Sens gubi się w oglądzie
co moim nazwałem zanika
oddaję się temu co niezamierzone
jestem w tym, jestem wszystkim, jestem tylko tym.

— Hegel zdaje się uznawać za czas przeszły, nie dający się powtórzyć obecnie z takim skutkiem jak w starożytnej Grecji.

Schillerowskie pytanie o wartość poezji naiwnej i sentymentalnej — poezji natury i ideału, spontaniczności i refleksji — Hegel zdaje się przenosić na twórczość przyjaciela. (Praca Schillera ukazuje się właśnie w tym czasie; 1795/96). Zarysowaną przez autora *Zbójców* antynomię poezji natury i normy, rzeczywistości podmiotowej kreacyjnej i przedmiotowej, Hegel stara się dookreślić też dyskursem, a Winckelmanowski ideał „naśladowania sztuki Greckiej” uzna w tym czasie za utopijny i nierealny. (Chociaż do końca życia pozostanie on dla Hegla niedościgłym kanonem piękna). Czym więc był antyk dla młodego filozofa, który nie stał się jeszcze „dla siebie”? Jak widział go w odniesieniu do współczesności? W czym jego spojrzenie różniło się od entuzjazmu przyjaciela? Jak więc wygląda ewolucja Hegla wobec ideału antyku i roli sztuki

we współczesnym społeczeństwie? To zespół pytań, na które odpowiedź zawarta jest w pismach teoretycznych, a częściowo i w samych wierszach.

Hegel, podobnie zresztą jak Schiller, zaakcentuje w pewnym momencie, że antyk jest nieosiągalnym ideałem, że grecki wzorzec człowieka doskonałego wspomagany oświeceniowym sentymentalizmem wymaga zasadniczego przewartościowania. W pismach młodzieńczych — *Religia ludowa a chrześcijaństwo* (1795), *Życie Jezusa* (1795), *Pozytywność religii chrześcijańskiej* (1795/96), *Duch chrześcijaństwa i jego los* (1799), *Fragment systemu* (1800) — ideał antyku jest też tą formułą, przez którą Hegel ujrzy proces historyczny jako bezpowrotne oddalenie się od kultury helleńskiej. Hegłowskiemu spojrzeniu na antyk towarzyszyć będzie realizm — próba oparcia się na materiale tak historycznym, jak socjologicznym, a potem ekonomicznym. Zachwyt nad kulturą antyku szedł będzie w parze ze stopniową eliminacją postawy utopijnej. Podziela więc początkowo przekonanie, że społeczeństwo i kultura Grecji starożytnej jest przeciwieństwem utylitarnych ideałów i propozycji praktycznych.

Idealizowana społeczność greckiej *polis* pełni też funkcję kryterium oceny ideałów głoszonych przez chrześcijaństwo. Antyk pozwala filozofowi spojrzeć na problemy religii jako na problemy moralne — w pismach wczesnych prześledzić można stopniowe wyzwianie się Hegla, słuchacza Instytutu Teologicznego, spod presji języka teologii i coraz śmielsze sięganie do pojęć filozoficznych. Od Kanta zaczerpnie pogląd, że religia jest pewnym typem więzi społecznej. Ale przeciwko Kantowi rozwijał będzie przekonanie o niemożliwości rozpatrywania życia moralnego jednostki w oderwaniu od struktur społecznych, obiektywnej kultury. Uzna, że wolność nie jest tylko wewnętrznym przekonaniem, motywacyjną wolnością wyboru, ale i właściwością działania, cechą kultury. Opozycja wobec dualizmu mo-

Hegel
a Schiller

... i Kant

ralności i kultury, prawa, sprzeciw wobec rygoryzmu etycznego — to częste wątki rozrachunków Hegla. U Schillera natomiast sprzeciw ten przyjmie postać koncepcji estetycznej. Sztuka, artyzm staną się wzorem więzi społecznej, w której godzi się moralne, rozumne działania z partykularnymi motywami. Uznanie sztuki za pośrednika między jednostką a społeczeństwem będzie tym rozwiązaniem, które zaakceptuje za Schillerem autor *Hyperiona*. Hegel starał się będzie poddać rozwiązanie Schillera racjonalnemu namysłowi, dowartościować je materiałem historycznym. Schillerowskie ujęcie więzi społecznej jako bezpośredniej, przeżyciowej rozwinięte Hegel w pracach o religii ludowej. Grecka polis to właśnie uobecnienie harmonii wewnętrznych przekonań jednostki z interesem społecznym, pogodzenie spontaniczności z obiektywnymi zasadami współżycia. Kultura helleńska, społeczność polis, jest ucieleśnieniem religii ludowej. Jej przeciwstawieniem jest katolicyzm. W *Eleusis* ową bezpośrednią więź społeczną Hegel określa słowami:

dla prawdy żyć tylko nigdy nie zawrzeć pokoju
ze statutem co sądy i odczucia reguluje.

3. Spontaniczność i rozum

O ile więc religia ludowa jest afirmacją ludzkiej wolności, osobowych więzi, pogodzeniem natury z kulturą, o tyle „religia pozytywna” (katolicyzm) jest negacją wewnętrznej wolności przekonań. Jako antyteza religii ludowej, przez swój moralny dyktat, autorytatywność nakierowana jest na doskonalenie jednostek, ale wbrew całemu społeczeństwu. „Wiara pozytywna — pisze Hegel — to taki system twierdzeń, który ma stać się dla nas prawdą, ponieważ jest on nam głoszony przez autorytet, któremu nie możemy się nie podporządkować”. System religijnych prawd narzucany jest jako bez-

Religia
ludowa

względny, niezależny od naszego przekonania. Katolicyzm ze swoją organizacją i kodeksem instytucjonalizuje więzi osobowe. Jest przyczyną utraty wolności — sprzyja politycznemu despotyzmowi.

a katolicyzm

„Kościół katolicki posiada kodeks... ale jest sprzeczne z prawem rozumu każdego człowieka być podporządkowanym takiemu kodeksowi: cała więc władza Kościoła jest niezgodna z pojęciem prawa i żaden człowiek nie może zrezygnować z nadawania samemu sobie praw, odpowiadania tylko przed sobą samym za swą działalność, gdyż wraz z takim wyrzeczeniem przestałby być człowiekiem”.

Katolicyzm poprzez rozwinięcie formalnych norm i przepisów regulujących postępowanie moralne dezintegruje społeczeństwo w izolowane jednostki, jest przyczyną społecznego atomizmu, degradacją wolności. Jednym słowem, zaakceptowanie katolicyzmu jako „religii prywatnej” oznacza nieodwracalny upadek antyku, którego ideały chcieli w jakiejś mierze restytuować jakobini. Hegel przywołuje antyk, by pokazać również, że piękno sztuki wymaga sprzyjającego jej „politycznego klimatu”. Brak wolności i demokratycznych zasad rządzenia np. w państwach Wschodu, w tradycji judeochrześcijańskiej przesądza o niemożliwości powstania klasycznego kanonu piękna jako synonimu doskonałości człowieka. Sztuce Wschodu, tradycji katolicyzmu obca jest prostota, jasność i radość życia. Katolicyzm za bohaterów uznaje „męczenników — bohaterów cierpienia, a nie działania”. W pracach Hegla wiele jest zaskakujących porównań dwóch kulturowych tradycji. Przytaczane przykłady z architektury, malarstwa, poezji wykazują wprost, że ich autor upatrywał w wolności przekonania i spontaniczności niezbędną przesłankę sztuki.

Bohaterowie
cierpienia...

Grecy — „synowie wolności, wychowankowie pięknej, radosnej fantazji” — podporządkowywali się tylko tym prawom, „jakie sami sobie nadali, ludziom, których sami postawili na czele, prowadzili wojny, o których sami decydowali, wyrzekali się

i działania

swej własności, namiętności, tysiące razy składali w ofierze swe życie za sprawę, która była ich sprawą, nie pouczali i nie uczyli się, lecz w działaniu stosowali maksymy cnoty, które mogli nazwać swoimi maksymami: tak w życiu prywatnym jak publicznym, każdy był mężem wolnym, każdy żył według własnych praw” — napisze w rozprawie *Pozytywność religii chrześcijańskiej*.

A jak w języku Heglowskim wygląda opis współczesnego społeczeństwa pochłoniętego przez „religię pozytywną”. (*De facto* jest to opis Imperium Rzymskiego, które według Hegla zapoczątkowało nowożytność). Symptodem upadku kultury Grecji jest rozluźnienie harmonii między państwem a obywatelom.

Utracona
harmonia

„Z duszy obywatela — pisze Hegel pod wrażeniem lektur Gibbona i Monteskiusza — zniknął obraz państwa jako wytworu jego działania, troska o całość i pogląd na całość występuje jedynie w duszy poszczególnych lub nielicznych jednostek... Użyteczność dla państwa stała się wielkim celem, jaki państwo postawiło przed swoimi poddanymi, celem zaś, który oni postawili przed sobą, było dorabianie się i utrzymanie siebie samego, każda działalność, wszelkie cele odnosiły się teraz tylko do tego, co indywidualne, nie było żadnej działalności w imię całości, w imię idei — każdy albo pracował dla siebie, albo zmuszony był pracować dla innej jednostki. Znikła wolność podporządkowywania się przez samego nadanym prawom... znikła wszelka wolność polityczna, prawo cywilne zabezpiecza jedynie własność, która teraz wypełnia cały czas jednostki, działalność jego całego życia — śmierć — musiała stać się dla niej czymś straszniejszym, gdyż okazywało się, że nic jej nie przeżyje (republikanina przeżywała republika), a więc jednostce majaczyła się myśl, że ona sama, jej dusza jest czymś wiecznym”.

Ten przydługi cytat jest typową próbką marzeń, jakie filozof wiązał z antykiem jako normą osądu współczesności.

Z Heglowskim opisem upadku bezpośrednich więzi społecznych korespondują słowa Hölderlinowskiego *Hyperiona*:

„(...) nie mogę sobie wyobrazić żadnego innego narodu, który byłby bardziej rozdarty niż Niemcy. Widzisz rzemieślników, ale nie ludzi, kaznodziei, ale nie ludzi, panów i parobków, młodzieńców i dorosłych, ale nie ludzi... Twój Niemcy chętniej poprzestają na tym, co najniezbędniejsze i dlatego tyle u nich wyrobnictwa, a tak mało swobodnej, radosnej pracy... nie ma w tym narodzie rzeczy tak świętej, by jej nie zburzyli, zbrukali, nikczemnym wykretem nie zbezczeszcili, a wszystko obliczający barbarzyńcy traktują jak interes, a nawet pośród dzikich uchodzi za rzecz boską i czystą, i nawet nie umieją inaczej, bo gdy ludzka istota podlega tresurze, tedy musi służyć tylko swoim celom, szukać jedynie własnych korzyści... Dlatego też tak bardzo lękają się śmierci i by wieść żywot ostrygi, znoszą wszelkie upokorzenia, bo wyższych celów nie znają, tylko swą fuszerkę, jakby zbierali kłosa na ściernisku”.

Heglowski ideał religii ludowej, powołanie Greków za świadków współczesności, nie pomija oczywiście kluczowego dla epoki słowa „natura”. Tak u Schillera, Hölderlina, jak i Hegla będzie natura kryterium oceny współczesności. Pojęcie to jest ideałem moralnym, antropologicznym. Przeciwwstawione spartykularyzowanej kulturze, staje się synonimem utraconego pierwotnego stanu szczęśliwości. Jest również określeniem bezpośredniej więzi społecznej, a w sferze sztuki — spontaniczności i talentu. Schiller, świadom wieloznaczności pojęcia o myśli oświeceniowej, rozpoznając jego znaczenia powie: „Nasze uczucie do natury podobne jest do uczucia, jakie żywi chory dla zdrowia”. Przy jej pomocy autor *Listów* odróżni poezję naiwną od sentymentalnej. Autentyczni poeci natury to Grecy, godzący świat przyrody, bogów, fantazję z myślą; z drugiej strony poeci sentymentalni głoszą „naturę” jako ideał. „Oni odczuwali naturalnie, my odczuwamy naturalność”. Program pogodzenia naiwności z sentymentalizmem, natury z kulturą wypełni poszukiwania Schillera. Schillerowskie ustalenia zachwycały tak Hölderlina, jak Hegla. Starożytna Grecja jest dla przyjaciół przez lekturę autora *Listów* nadal przedmiotem, ale już ostrożniejszego, zachwytu.

Pojęcie natury

... u Schillera,

W przekonaniu obydwu dychotomia współczesnej kultury pogłębia się. Przyjaciele zgłaszają obawy co do jej rozwiązania przez głoszenie aktualności greckiej organizacji politycznej, greckiego kanonu piękna. Hölderlin przypomina symboliczną ornamentykę natury niemal w całej twórczości. *Hyperion* jest jednym wielkim hymnem do natury, tyle że pisanym prozą. Optymistyczne przekonanie o powrocie szczęśliwości wypełnia całą powieść.

... Hölderlina

„Przyjdą, na pewno przyjdą twoi ludzie, Naturo. Odmłodzony ród ludzki i ciebie, i dawne przymierze duchów wraz z tobą się odnowi. Jedno tylko będzie piękno, a ludzkość, Natura zespolą się w jednej wszechogarniającej boskości”.

Hegel napisze wiersz zatytułowany wprost: *Do Natury*:

Smutni są twoi przyjaciele o naturo.
Ciebie Proteusza w tysiącach postaci
Opuściła już moc przemiany,
I jak bezduszny miech
Leży skóra postarzałej ziemi,
Z której źródła kiedyś i radość, i dusza tryskała.
Ale na bezchmurnym
Wszchklepiającym błękiecie
W niegasnącym blasku
Oko świata idzie,
Uśmiecha się do oblubienicy...

... i Hegla

(tłum. Z. Wawrzyniak)

Już w tym wierszu Hegel zdaje się osłabiać idealizowaną przeszłość Grecji. W pracach teoretycznych powstających w tym czasie zdaje się prowadzić wewnętrzny dialog z tymi głosami jak — Hölderlina — utrzymującymi wiarę w powrót do świata antycznego i zasad w nim kultywowanych. Ostateczne zerwanie z tymi przekonaniami — chociaż *polis* stale będzie dla Hegla przykładem idei suwerennego państwa i politycznej niezawisłości — nastąpi już w artykułach o *Prawie natury, Wiara i Wiedza*, a uwieńczenie znajdzie w *Fenomenologii ducha*.

4. Granice mitologii i poezja

U Hölderlina przywołaniu antyku „żywej ojczyzny” towarzyszyć będzie z biegiem czasu coraz śmielsze sięganie do symboliki chrześcijańskiej. Wydaje się, że stosunek autora *Hyperiona* do chrześcijaństwa, katolicyzmu nie jest tak jednoznacznie negatywny. Oczywiście, nie jest to katolicyzm ortodoksyjny — nawet w ramach swojej mutacji. Naruszenie granic mitologii — silna interioryzacja motywów tak „pogańskich”, jak chrześcijańskich — to znaki heterodoksji. Wątek panteistyczny i palingenetyczny w twórczości zaświadczoney odautorsko — Hölderlin podpisuje się w pewnym momencie „Scarandeli” i datuje wiersze jako powstałe przed jego narodzeniem — wymykają się na tle racjonalnej interpretacji, na ile właśnie Hölderlinowski świat zaprzeczył jej formułom. (Powolywanie się na „obłąd” autora jest już bezwartościowym zabiegiem interpretacyjnym). Egzystencjalne niepokoje katolicyzmu, sztuka „transcendentna” budząca grozę osłabiane są przez poetę właśnie grecką filozofią natury. Niemal stoicki spokój, rezygnacja z wiary w kreację przez myśl, oddanie się tylko we władzę wyobraźni, magiczno-terapeutyczne siły poezji — wprost emanują z wierszy samotnego poety. W wierszu *Rozkosze tego świata* napisze:

Przeminął kwiecień, maj i czerwiec się nie zjawi
Nie jestem niczym już, życie mnie nie bawi.

a w *Liniach życia* jakby dopowie:

To czym jesteśmy tu, może dopełnić Bóg
Harmonią i spokojem, i wieczną nagrodą.

W wierszowanej wersji *Hyperiona* znajdziemy postać Najświętszej Marii Panny ukrytej pod z grecką brzmiącym nazwiskiem Panagii. W poezji Hölderlina symbolika, mitologia, sceny i wydarzenia

Znaki
heterodoksji

Panna
Maria
i Panagia

tak z Starego jak Nowego Testamentu splatać się będą z postaciami greckiej mitologii. Chrystus — przez Hegla obdarzony odpowiedzialnością za wybuch indywidualizmu, sztuki grozy, społeczeństw autorytetu — w twórczości Hölderlina pojawia się jako brat Heraklesa i Dionizosa. A w hymnie *Patmos* napisze:

Bo jeszcze żyje Chrystus
Od niego pochodzą
Wszyscy bohaterzy i bohaterowie

To już nie Chrystus Hegla, bohater cierpienia — przeciwstawiony Sokratesowi, „bohaterowi życia”. Hegel uporczywie przeciwstawiał będzie piękno religii ludowej fetysyzmowi ceremonii katolickich, krytycznie oceniając rytualną sztuczność. Powie nawet „co jest piękne w katolickiej liturgii — zapożyczone od Greków i Rzymian”.

Temat jednostkowej śmierci, w całej swej budzącej grozę atmosferze — uznany przez Hegla za znak rozkładu społeczeństwa antycznego, za przyczynę wyodrębnienia się indywidualizmu, w wierszach Hölderlina zdaje się dookreślać kanon „pięknej radosnej fantazji”. W ciągle doskonałej i nie ukończonej tragedii *Śmierć Empedoklesa*, w hymnie *Patmos*, osobistym liryku *Niegdyś spytałem muzy* czy wierszu:

Temat
śmierci

Ubiór mój na wietrze wieje
I wesoły duch mnie pyta,
Co się w moim wnętrzu dzieje
Aż dzień śmierci w nim zaświta

— by wymienić tylko niektóre utwory, temat śmierci jednostki, wartość cierpienia ze stoickim spokojem splata się z marzeniami o Grecji jako krainie szczęśliwości. Symbolika i mitologia chrześcijańska uzyskuje nowe, zaskakujące znaczenia — prekursorskie wobec symbolizmu czy nadrealizmu. Motywy te Hegel w *Wykładach z estetyki* nazwie romantyzmem.

To Schelling zdaje się konceptualizować poetyckie intuicje Hölderlina, nadając im postać filozoficznego systemu. Bowiem w jego przekonaniu: „bogowie wszystkich mitologii nie są niczym innym jak ideami filozoficznymi oglądanymi obiektywnie, czyli realnie”. W filozofii Schellinga tak mitologia grecka, jak chrześcijańska — pierwsza reprezentuje naturę, druga historię — stanowią podwaliny pod nową mitologię, mającą pogodzić przeciwieństwa świata starożytnego i nowożytnego, przeciwieństwa tkwiące w każdej jednostce. Przyszła mitologia — synteza greckiego oglądu świata jako natury i chrześcijańskiego widzenia świata jako moralnego uniwersum — stanie się też „poezją absolutną”, wchłaniającą w siebie zarówno treści dyskursywne, jak i wyobrazeniowe, filozoficzne i poetyckie. Dla Schellinga „idee i bogowie są w sztuce jednym i tym samym”, „jeżeli mitologia grecka czyniła zadość postulatowi przedstawienia tego co nieskończone w tym, co skończone — to jest postulatowi nieskończoności — to chrześcijaństwo opiera się na przeciwstawnych zasadach, dążąc do włączenia tego co skończone do nieskończoności, tj. czyniąc zeń alegorię tego co nieskończone”.

Filozofia
Schellinga

W poezji Hölderlina światy dwóch kultur, greckiej i chrześcijańskiej, oświetlać się będą z równą siłą. Bogowie Grecji będą równowartościowymi partnerami postaci z mitologii chrześcijańskiej, a Eter okaże się np. w wierszu *Burza* samym Bogiem. U Hölderlina najkonsekwentniej wyraża się głoszone przez Schellinga wyznanie wiary w nową mitologię, w której chrześcijański Bóg bierze w swoje posiadanie „naturę, czyniąc ze świata widzialnego swoje królestwo”. W wierszu *Powrót* czytamy:

... i poezja
Hölderlina

Nad światłem przebywa bóg błogosławiony, czysty
Rozradowany grą świętych promieni.
W ciszy mieszka samotnie, i jego twarz jaśnieje,
On, co sam jest sterem, wydaje się chętnie rozdawać
Życie, i tworzyć radość wraz z nami...

Zaszczepienie naturze chrześcijańskiego boga, synteza świata historii i natury, nieskończoności i skończoności w wierszach Hölderlina jest tworzeniem nowej, przeczuwanej mitologii. Również autor *Hymnów* zdaje się zaświadczać tę myśl Schellinga, która głosi powrót filozofii i nauk do wspólnego źródła — poezji. Nowa mitologia będzie dziełem „całego rodzaju ludzkiego będącego jakby jednym wielkim poetą”.

5. Koniec przyjaźni. Filozofia czy poezja?

To irracjonalizujące rozwiązanie Schellinga, uwieńczone *Filozofią sztuki*, Hegel podda krytyce. Nastąpi zerwanie przyjaźni między filozofami, datującej się od czasów studiów w Tybindze aż po okres współpracy w Jenie (1801—1803). Pisząc rozdział *Fenomenologii ducha* zatytułowany „Zwierzęce królestwo ducha i oszustwo lub rzecz sama”, Hegel miał otwarty przed sobą satyryczny poemat Goethego *Lis przechera*. Natura — u Hegla „rzecz sama w sobie” — obdarzona zostaje prozaicznymi cechami: namiętnością, pobudkami egoistycznymi itp. Nie będzie już idealizowanym, retrospektywnym ideałem szczęśliwości, stabilnym zespołem wartości. Okaze się konieczną przesłanką w wyjaśnieniu procesu dziejowego, jedną z obiektywnych sił napędowych historii. W oskarżeniach współczesności tak Hegel, jak Hölderlin zdają się powtarzać pytanie: czy wraz z upadkiem antycznej polis zachowana zostaje wolność? Odpowiedzi, mimo wspólnego tonu w krytyce czasów nowożytnych, zdają się jednak dzielić przyjaciół. Hegel wyposaży przemyślenia nad współczesnością w treści polityczne i jakby przyzna, że ideał religii ludowej afirmujący wolność jest już anachronizmem i ma mglistość utopii. Epoka współczesna ma swoje, normu-

„Zwierzęce królestwo ducha...”

jące ludzką działalność wartości. Nie wynikają one z wewnętrznego przekonania jednostek, ale zawarte są w nowych sferach życia — oddalonych i obcych już antykowi. Hegel poszukuje też obiektywnej gwarancji wolności. Znajduje ją w urządzeniach społecznych, ustawach prawnych, państwie. Wolność to już nie tylko subiektywne przekonanie o nie ograniczonym niczym wyborze, ale i racjonalność postępowania, którą orientują instytucje społeczne. Jest zespoleniem motywów, sumienia z obiektywnie racjonalnymi kryteriami. Filozof uzna współczesny indywidualizm — własność indywidualną, tak oskarżaną o dezintegrację społeczną w pracach o religii ludowej, za konstytutywną dla wolności. To organizm państwa i instytucje społeczne okażą się też być realnym planem historii, dzięki któremu można mówić o tożsamości moralnych przekonań i racjonalnych działań jednostki. Ale racjonalności działań nie kojarzy z zewnętrznym dyktatem — państwo stanowe, którym zastępuje ideał „żywej ojczyzny” Greków, jak i państwo republikańskie, zespala partykularnie nastawioną jednostkę z obiektywnymi normami.

Z taką próbą dowartościowania antyku współczesnym indywidualizmem Hölderlin nie godzi się. Nie przyjmuje też ukrytej w refleksji Hegla myśli o nikłej wartości poezji w czasach współczesnych. Hölderlin — spadkobierca charakterystycznych dla schyłku oświecenia pytań o wzajemną relację i wartość poezji i filozofii — opowie się za poezją.

Poeci są świętymi naczyniami,
Gdzie przechowuje się wino
Życia, ciała bohaterów

napisze w wierszu *Buonaparte*. Zachowa też przekonanie o normującej wartości antyku wobec współczesności. Pytania i odpowiedzi na nie obecne są już w *Hyperionie*, gdzie bohater relacjonuje rozmowę z przyjaciółmi i Diotymą:

Wolność...

i współczesny
indywidualizm

„(...) ale w jaki sposób ten poetycko religijny naród miałby być również narodem filozofów — tego nie pojmuję. — Nie stałoby się nigdy narodem filozofów bez poezji! — Cóż wspólnego ma filozofia — odparł tamten — cóż wspólnego ma zimna wzniosłość tej wiedzy z poezją? — Poezja — odrzekłem, pewien swej sprawy — jest początkiem i końcem wiedzy. Jak Minerwa wyskoczyła z głowy Jowisza, tak poezja z twórczości nieskończonego boskiego bytu. W ten sposób zlewają w końcu w niej, jak w tajemniczym źródle tworzenia wszystkie skłócone żywioły”.

Hölderlina
obrona poezji

Sową Minerwy u Hegla okaże się filozofia i obce jej będzie poetyckie wieszczanie wieczności. I jeżeli do klimatu tej epoki, nazywanej też przełomem romantycznym, należy przejście od filozofii do poezji — a rzecznikami osłabienia filozofii byli Hölderlin, Schlegel, Schelling — to w myśli Heglowskiej zaznaczy się protest przeciwko wypieraniu filozofii przez poezję, dyskursu przez bezpośredni ogląd.

Banicja poety
z państwa
Hegla

Opozycja Hegla uzyska w filozoficznym, dojrzałym systemie wnikliwie uzasadnienie. Hegłowski opis historycznej ewolucji — romantyzmu — rozkładu artystycznej świadomości skazuje w czasach współczesnych poetę na banicję niemal jak w platońskim państwie. Poeta, zapanowując nad wszelką formą i treścią, przestaje liczyć się z jakimikolwiek realiami — doceniając tylko sztuczność wykonania, technikę tworzenia pozorów i mistyfikacji. Zostaje zerwana więź sztuki z „istotnymi siłami epoki”. Poezja jest tylko „subiektywną przypadkowością”. Hegłowski ideał poezji zawarty w zdaniu: „Prawdziwa oryginalność zarówno artysty, jak i dzieła sztuki polega na tym, że dzieło i artystę ożywia rozumność treści w sobie prawdziwej” — już jest niemożliwy do zrealizowania środkami poetyckimi. To zadanie prozy i filozofii. Romantyzm ucieleśnia sparaliżowaną przez współczesną epokę świadomość artysty. „Fantazja nie ujęta w karby przez rozwagę, wizjonerstwo, skierowanie się poety, jego wierzącej duszy — zakładającej bóstwo jako przesłankę — w swoją włas-

ną wewnętrzność” — to symptomy „zdziczałej genialności” romantyzmu. Mieści się w tym opisie i Hölderlin.

Zgłoszony prymat filozofii w stosunku tak do poezji, jak religii ostatecznie więc oddali przyjaciół. Dla Hölderlina tylko w poezji zawarta jest możliwość zespolenia i syntezy tego, co ogólne ze szczegółowym, prawa moralnego z faktycznością. Filozofia przez swoją analityczność jest czymś drugorzędnym. Irracjonalizujące rozwiązanie przejmie też Schelling. W obliczu kształtującej się nowej mitologii „w żadnym wypadku nie może istnieć wydział filozoficzny, może istnieć tylko wydział sztuki”. Jak więc Hegel sytuował poezję w swej historiozoficznej konstrukcji? Jakie społeczne znaczenie wiązał ze sztuką w tym momencie swej biografii, kiedy uświadomił sobie, że wyodrębnienie historii jako autonomicznego bytu człowieka mogło dokonać się tylko opierając się na pojęciu kultury — dojrzałości człowieka do racjonalnego rozpoznania swego miejsca w społeczeństwie?

Prymat
filozofii

Od lewicy heglowskiej pochodzi sąd: „romantyków jako takich reprezentujących Schellingiańską zasadę oglądania absolutu w formie fantastycznych i genialnych wzruszeń, obciążonych jeszcze dodatkowo Fichteańskim subiektywizmem, ujmuje w karby filozofia Hegla. Podobnie jak ich potomkom, pietystom dzisiejszym, polityczno-religijnym romantykom i młodoniemcom przeciwstawia się naukowa świadomość nowych czasów, filozofia oczyszczona i uwolniona od stale się do niej przyklejającej mroczności romantyzmu”.

W Heglowskiej historiozofii oskarżeniu sztuki o niezdolność oddania współczesnych treści towarzyszy wiara w dyskursywnie tworzone „obrazy” świata. Wobec języka filozofii, nauki nie ma już tematów, problemów „symboliki”, które nie dałyby się sprowadzić do pojęć. Sam Hegel — zaświadczać hasło końca sztuki wieloma zdaniemami typu „Myśl, reflek-

Koniec sztuki

sja prześcignęły sztukę piękna (...) sztuka nie daje już dzisiaj tego zaspokojenia potrzeb duchowych (...) nasza obecna epoka w całokształcie swoich stosunków nie jest okresem sprzyjającym sztuce” — podzielał jednak przekonanie o doniosłym znaczeniu sztuki w przeszłości, kiedy — jak np. u Greków — była ona najwyższą formą poznania prawdy, a artyści i poeci nadawali kierunek działalności państwa.

6. Poezja a państwo. Zaangażowanie poety

Uznając, że współczesność nie sprzyja sztuce, Hegel silnie zaakcentował niezależność twórczości artystycznej od państwa. Państwo jako realizujące racjonalny porządek społeczny; inkarnacja obiektywnego ducha, ma granice w zasięgu swoich ingerencji. Granicę tę wyznacza właśnie sztuka, jako rozwijająca „życie wewnętrzne”, pielęgnująca wartości moralne. Nic tak nie narusza autonomii sztuki jak narzucane przez państwo dyrektywy. Odpowiedzialność artysty nie jest jednak odpowiedzialnością indywidualną. Artysta odpowiada za rolę, jaką narzuca mu proces rozwoju społecznego, ale wobec ograniczonej już bezradności w opisie i ocenie świata funkcja ta teraz przypada filozofii i prozie. Filozofia dziedziczy funkcje i przywileje sztuki. Sztuka zapośredniczona zostaje przez myśl dyskursywną. W *Estetyce* Hegel podziela częściowo przekonanie o poezji, które żywiłi jego przyjaciele z Tybingi, tyle że w przeciwieństwie do Hölderlina czy Schellinga nie kojarzył już poezji ze sprzyjającym jej odbiorcą. W sprozaizowanej współczesności nie widział możliwości odnowy warunków dla jej funkcji moralnej, poznawczej — warunków, jakie kiedyś zapewniała demokratyczna społeczność Grecji. Nie przywołuje, jak Hölderlin, Hellady jako utopii przeciwstawnej partykula-

Artysta
a państwo

ryzmowi czasów obecnych. Było to dla niego zjawisko niepowtarzalne i cały historyzm filozofa zdaje się afirmować poezję w czasie przeszłym. „To co się mówi jest w poezji tylko po to, aby być wypowiedziane” — napisze w *Estetyce*.

Nie znajdziemy też u Hegla, wbrew konsekwentnemu historyzmowi i zapewnieniom, że z rzeczywistości przemawia do nas rozum, jakichkolwiek prób opowiadania się za poezją w służbie państwa, historii. Co więcej, zawsze podkreśla konieczność dystansu poety wobec „relatywnych okoliczności”, koniunktur, gry interesów.

Autonomia
poezji

„(...) musi wystrzegać się każdego celu — pisze — leżącego poza obrębem sztuki (...) W ogóle poezja jako poezja nie powinna być ani religijna, ani religijnie budująca (...) to samo dotyczy nauczania moralnego doskonalenia, politycznej agitacji albo zgoła powierzchownego spędzania czasu i rozrywki. Są to bowiem cele, do których urzeczywistnienia poezja może spośród wszystkich sztuk być bez kwestii najbardziej pomocną, pomocy tej wszakże — o ile ma pozostać wolna w swej własnej sferze nie powinna im udzielać”.

Powraca postulat:

„Nie uważa ona zewnętrznej okoliczności za cel istotny, siebie samą zaś tylko za środek do celu, przeciwnie wchłania ona w siebie materiał owej rzeczywistości, aby potem rozwijać go i kształtować w oparciu o uprawnienia i wolność fantazji. W tej sytuacji nie poezja jest czymś okolicznościowym i akcesoryjnym, lecz materiał stanowi zewnętrzną sposobność, która staje się dla poety impulsem dla jakiegoś głębszego wniknięcia w rzecz i czystego jej kształtowania, dzięki czemu wytwarza on z siebie to, co bez niego w bezpośredniej rzeczywistości nie stałoby się w ten wolny sposób przedmiotem świadomości”.

A więc, o czym przekonuje ten przydługi cytat — w totalnej wizji historii Hegel zdaje się konsekwentnie utrzymywać przeświadczenie, że wolność jako poetycka samodzielność jest niezbędną przesłanką dla rozwoju poezji i kultury, że niemożliwa jest sztuka *ex definitione* przy despotycznej formie

Prozaiczność
społeczeństwa

rządu. Prozaiczność współczesnego społeczeństwa, wrogość wobec sztuki związana jest z nieodwracalnym upadkiem demokracji. Z jednej strony młodzińczy entuzjazm, jakby pamięć o własnych próbach poezjowania, a z drugiej konstatacje, że świat współczesny to świat działalności praktycznej, świat mieszczaństwa — powodują, że w gruncie rzeczy Hegel zajmuje wobec poezji postawę ambiwalentną. Tęsknota za sztuką klasyczną, opis jej samorzutnego rozkładu przypomina Schillerowską antynomię poezji naiwnej i sentymentalnej, przed jaką stanęła kultura Niemiec. Za rozpad ten odpowiedzialni są sami poeci.

... i kryzys
sztuki

„Z jednej strony — pisze Hegel — sztuka przechodzi do odtwarzania codziennej, pospolitej rzeczywistości jako takiej, do przedstawiania przedmiotów takimi, jakimi są one przed nami, w ich przypadkowej jednostkowości i ich różnorodności. Sztuka interesuje się teraz przekształcaniem tego istnienia w pozór dzięki zręczności techniki; z drugiej strony, przeciwnie, sztuka spada do całkowicie subiektywnej przypadkowości — koncepcji i przedstawienia, pielęgnuje humor jako zniekształcenie i przeinaczenie wszelkiej przedmiotowości i realizmu przez dowcip i grę subiektywnego poglądu na świat. Wreszcie kończy się to twórczą władzą artystycznej podmiotowości nad wszelką treścią i formą”.

Autor *Fenomenologii ducha*, krytycznie nastawiony do sztuki codzienności i czystej wyobraźni, jakby broni tej wrażliwości obecnej w tradycji literackiej, która nie roztopia rzeczywistości ani w powierzchownym konformizmie, ani nie staje się racją samą w sobie przez grę eskapistycznej wyobraźni. Ukryty tu postulat realizmu wobec granic historycznej wolności zakłada, że czas ludzki to nie tylko środek, przez który „bogowie” piszą utwory, ale że to również sama materia, temat dla literatury, przez którą człowiek za swoim własnym pośrednictwem rozpoznaje siebie. I jeżeli nawet historia ukazuje negatywną siłę czasu, skończoność biografii, osobistych przyjaźni, znikomość celów jednostko-

wych wobec zagadkowej chytrności rozumu, panującej bezwzględnie nad człowiekiem — to właśnie taka wizja historii pozwala rozpoznać własny stan posiadania; dysponowania namiętnościami jak rozumem. To w poezji historia zdaje się wieńczyć pewien etap w poszukiwaniu siebie jako człowieka — moralnego dysponenta własnych działań. Tę myśl Hegla oddaje ostatni napisany przez niego wiersz, zatytułowany *Decyzja*:

Historia
i poezja

Śmiało niech syn bogów odda się
walce doskonałości,
Zerwij więc pokój ze sobą, zerwij z dziełem świata!
Dąż, próbuj dać więcej niż dzisiaj i wczoraj! tak nie st-
niesz się
niczym lepszym niż czas, ale będziesz w nim w sposób
najlepszy!