

Karol Samsel: Schelling po polsku. Rozważania o duchu schellingianizmu w literaturze polskiej

Schellingianizm zdaje mi się najistotniejszą inspiracją polskiej filozofii czynu na początkowym etapie jej rozwoju, ujmując rzecz w uprawnionym, nieco kolokwialnym skrócie – na odcinku „od Mochnackiego do Norwida”, tzn. od lat 30. do lat 60., a może nawet do lat 70. XIX wieku – pisze Karol Samsel w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Schelling. Metafizyka wolności”.

Być może wielu z nas dobrze pamięta negatywne zdanie Norwida o filozofach transcendentalnych (podaję je w przypisie[1]) – a mimo wszystko trudno odeprzeć bardzo słuszne przecież wrażenie, wręcz graniczące z przekonaniem, o schellingianizmie obecnym – mało tego, wpisanym nieodwracalnie, choć bardzo często nie wprost – w zbiorowy światopogląd literacki całego polskiego romantyzmu. Owszem, jest ów schellingianizm obecny u Słowackiego czy u Krasińskiego, jednakże Norwid – to nieco inny przypadek. To postromantyzm, a schellingianizm (taka teza daje się obronić) jest tutaj już nie tyle obecny, raczej – niezależnie od własnej obecności, czy nieobecności – jest instrumentem, ma służyć jako narzędzie pogłębienia samego postromantyzmu – pogłębienia w obszarze pewnej doniosłości przekazu, wagi estetyczno-filozoficznej powstającej wówczas literatury. Co jednak miałbym w tym przypadku na myśli w sensie ścisłym?

Jedną z najistotniejszych kategorii schellingiańskiego „systemu intelektualnego” – bo będzie to rodzaj nowoczesnego „intelektualizmu” – i o wiele bardziej odpowiada takowemu „intelektualizmowi” właśnie Schelling niż przykładowo Fichte – jest założenie tak zwanego **realizmu transcendentnego**, o którym w odniesieniu do schellingiańskich wymogów filozofowania James Lindsay pisze – „Idealizm jest duszą filozofii, realizm – jego ciałem i zdecydowanie trzeba by obydwu, ażeby stworzyć: żyjącą całość”[2]. Najzupełniej – w moim przekonaniu – podobną synergię wyrażałaby u Norwida, dopiero w latach 70. XIX wieku – *Assunta*. Jeżeli rację miałyby Sławomir Rzepczyński, twierdzący, że jest ów tekst późno (bowiem po półwieczu dopiero) sformułowaną odpowiedzią – na *Marię* Antoniego Malczewskiego, to należałoby z całą stanowczością twierdzić, że *Assunta* stara się pozostawać czymś właśnie w rodzaju tu przedstawionym: niezależną odpowiedzią na *Marię*, na tzw. „problem *Marii*” – odpowiedź widocznie „pogłębioną” o schellingianizm (niezależnie od tego, czy, a jeśli tak, to w jakim stopniu, Norwid myśli Schellinga czy też system Schellinga – obydwu, jeżeli znane Malczewskiemu, to przezeń odrzucone – poznał)[3]:

A jak pieśń, której się słów nie pamięta,
Bywa istotą harmonii pamiętna,
Tak ja zacząłem czytać testamenta,
Kreślone ręką jej – słów słyszeć tętna,
Które mówiła mi spojrzeniem – święta!
– Przestała nicość mi być obojętna!...
– Zboczyłem w ścieżki, gdzie się wraz odkrywa
Na chatę widok – drogę doń, i żniwa...[4]

Podkreślmy może, jak bardzo wyjątkową strofę w *Assuncie* zacytowaliśmy: jest ona całkowicie „odizolowana metrycznie”, jeżeli w ogóle wolno mi się tak wyrazić – od oktaw pozostałych mierzonych w – jakże charakterystycznym dla polskiego późnego romantyzmu rytmie Tassa oraz Słowackiego – abababcc. Tym razem – będzie jednak odświętnie – układ metryczny zaś winien podkreślić cały ceremoniał: dlatego mamy hipnotyczny aaaaaabb, co „muzykalizuje” nam tyleż realny, co namacalny moment czytania testamentów dopiero co zmarłej żony bohatera poematu... Lektura niespodziewanie skutkuje tutaj „objawieniem” – „zboczyłem w ścieżki” należałoby bowiem, prawdopodobnie, pojmować, za tekstem, jako „zboczyłem w ścieżki myślą”, a u Norwida takie złożenie nigdy nie jest oczywiste – bo o jakim przeżyciu tutaj może być mowa, duchowym, intelektualnym, medytacyjnym, a może chodzi o napływ określonego wyobrażenia? Cóż, gdy nic nie jest jasne, a wszystko znaczy wszystko, bowiem nic niczego nie wyklucza niczego ani nie potwierdza niczego, właśnie w takich ujęciach, czy modelach doświadczeniowych podmiotu, możemy mieć do czynienia z samą istotą operacji transcendentalnej – oraz właśnie o schellingiańskim realizmie transcendentalnym, na zupełnie elementarnym poziomie refleksji, możemy mówić – nawet jeśli nie zostawałby on tu odpowiednio wprowadzony ani nawet zasugerowany. Podobnych „odpływów” myśli albo „odpływów” wyobrażeń w bliżej nieokreślonym kierunku jest w *Assuncie* więcej, jednak zawsze determinuje je jakiś odczuty bodziec, czynnik realistyczny – wielość rzeczywistości, wielość sposobów istnienia (moglibyśmy powiedzieć) – „Świat tak się mały stał nam, że pod stopy / Czuliśmy obrót globu... Trzeba było / Nowy wynaleźć, przeszedłszy okopy / Rzeczywistości, z weselem i siłą” – tak oto opowiada podmiot o krótkich dziejach swojego małżeństwa – bardzo po schellingiańsku, i bardzo w duchu *Marii*. Gdzie indziej – czytamy:

Przyszła raz do mnie z rozczochranym włosem,
Rączęta mając ziemią zavalane –
Spojrzeniem rzekła i anielskim głosem:
«Czy widzisz teraz we mnie ukochaną?».
A duch mój czuwał nad wdzięku Chaosem,
Patrzyłem jako Fidias na Dyjanę,
Gdy kamień pierś jej obejmął i biodro,
Lub w Psalmów karty, które dzieci podrą...[5]

Jak podkreśla James Lindsay, zaanektowanie Schellinga oraz jego filozofii przez romantycznych poetów było dla niego przekleństwem, przekleństwem odkładającym się na recepcji. Nie da się jednak ukryć, że także sam kierunek schellingiańskiego filozofowania: „ku światu” musiał jawić się jako niebywale ryzykowny (a może nawet nieodpowiedzialny oraz spekulatywnie wybujały) z perspektywy interesów wyznaczanych przez owe dotychczasowe badania nad transcendentálną podmiotowością, które przed nim gruntował / harmonizował Fichte. Już na początku swoich rozważań Lindsay zdecydowanie orzeka:

Pod wieloma względami Schelling był filozofem, o którym nie dawało się powiedzieć, żeby osiągnął należytą, tylko dla siebie, pozycję. Stojąc pomiędzy Fichtem i Heglem, mieszał w wymowny sposób poezję i naukę, filozofię i mitologię – co czyniło go filozoficznym centrum oraz soczewką całej romantycznej estetyki, równocześnie sprawiając, że postrzegano go częściej jako romantyka kolejnej już kategorii niż poważnego, trzeźwo myślącego filozofa. Inaczej niżeli dla Fichtego, dla którego obszarem dominującej refleksji

pozostawał człowiek, Schelling położył nacisk na świat zewnętrzny, wprowadzając weń swoją rozedrganą, ale i chwiejną subiektywność oraz zuchwałą fantazję. To dla niego „niepowątpiewalną pewnością” pozostawał fakt, że „poza nami istnieją przedmioty”, natura zaś zrealizowała „to wszystko w sposób czysto obiektywny w odniesieniu do naszej wiedzy”[6].

Oczywiście, Lindsay nie ma zamiaru zaprzeczać dystansowi filozofów transcendentálnych w stosunku do Schellinga, który – istotnie – „odziedziczył nazbyt wiele słabości oraz ograniczeń swej epoki”, należy jednak podkreślić, że również od Schellinga zależy cała – dostępna nam jeszcze, jak utrzymuje Lindsay – możliwość uzdrowienia relacji między panteizmem a teizmem, złagodzenia jej nie dialektycznego już przecież, ale nieomalże antytetycznego napięcia. A to jeszcze nie wszystko, zaręcza się tutaj bowiem również, że Schelling z powodzeniem może także uzdrowić relację pomiędzy nauką a religią, jak również dostarczyć podstaw nowoczesnemu światopoglądowi transcendentálnemu *par excellence*, bowiem jeśli gdziekolwiek rys filozofii światopoglądowej, więc tzw. „myślenia światopoglądem”, mógł w całym transcendentalizmie zaistnieć, musiał być to moment Schellinga, czas jego rozpoznań, pole jego dorobku (co widział wyraźnie Heidegger, czyniąc autora *Systemu idealizmu transcendentálnego* bohaterem swojego programowego eseju – zrównując go w ten sposób, formalnie, z Hölderlinem[7])...

Skoro wyraziłem już tu własną hipotezę *par excellence* – przypomnę ją w pełnym brzmieniu: otóż, niezależnie od stopnia, czy rodzaju zapoznawania się Norwida z filozofią transcendentálną Schellinga, *Assunta* jest najwybitniejszym w skali całej literatury polskiej XIX wieku wyrażeniem tezy, „nastroju”, przesłania schellingiańskiego

właśnie, *sui generis* – realizmu transcendentalnego – skoro więc, wracając do wątku, moja hipoteza jest już znana czytelnikowi, może warto byłoby chociaż na chwilę... sięgnąć gdzie indziej – do Czesława Miłosza. Dlaczego akurat do niego? Nie ukrywam, że ma to związek z moimi badaniami – zajmowałem się bowiem relacją „Miłosz – Norwid”: właśnie z perspektywy *Assunty* – tego drugiego oraz *Traktatu moralnego* – tego pierwszego[8]. Pamiętam dobrze, z jakim niezwykle odświeżającym zaskoczeniem notowałem wtedy współbrzmienia obydwu tych poematów. Kiedy Miłosz pisał, niemalże natychmiast dawało się u Norwida znaleźć jakiś metafizyczny odpowiednik podobnej sentencji, jak gdyby ich sentencjonalność pochodziła ze wspólnego pnia. Dzisiaj chciałbym zapytać – co jeżeli jest to pień schellingiański – inspirujący, ale i sugestywny, przecież tak samo dla tej XIX-wiecznej, jak i dla XX-wiecznej rzeczywistości, chociaż, niewątpliwie, o XX-wiecznych inspiracjach literatury polskiej schellingianizmem mówi się o wiele mniej, za mało? Jak – w ogóle przebiegały lekturowe kontakty Miłosza z Schellingiem, inspiracje schellingianizmem? Nim jeszcze spróbuję zarysować odpowiedź na podane już tutaj pytania, podsunę na sam początek parę przykładów zaskakujących mnie w tamtym czasie współbieżności *Assunty* z *Traktatem moralnym*, wszystkie one – owe współbieżności, cytaty, wersy z obu poematów – realizowane są w klimacie metafizyki transcendentalnej Schellinga. Takie przynajmniej wrażenie odbieram. Przyznam, że nieodparte – „od Kopernika [...] i od Newtona [...] brodzimy w wiedzy jak w pierwotnym lesie” [9] – zapisuje Norwid, czym (chce tego, czy nie chce) kwestionuje klasyczno-transcendentalny, jeszcze – ideał *Naturwissenschaft* – otóż, nie ma wcale żadnego „ustabilizowanego” *Wissenschaft* – a jeszcze ściślej, nie ma żadnego fichteńskiego *Wissenschaftslehre* – tak chyba może uważać poeta, który mówi poetycko, ale podobnie – że jest „pierwotny las”, czy jest Hyperboreum wiedzy, bo i tego określenia używa się w *Assuncie*. To

wyraźnie schellingiańskie, naturalnie, nie wprost, jednak może przez to trafia się tu głębiej i celniej w schellingianizm niż przy – owych celowych – literackich parafrazach tej filozofii... [10]

Miłosz w *Traktacie moralnym* mimowolnie – a mimo to bardzo w punkt – dopełnia całego tego obrazu. Również tutaj fichteańskie *Wissenschaftslehre* zostaje – już nie tylko oprotestowane, ale wręcz – skompromitowane, mówi się między innymi w duchu realizmu transcendentalnego, czasami nie do końca na serio – o „widzeniu świata na kształt wielkiej balii”, podkreśla się też, jak ważne jest (a to już zupełnie na serio) docierać do „poczwarki nietykalnej zdarzeń” i śledzić przez nią „gwiazdę przeobrażeń wrzącą” czy, moźolniej, „rozkręcać kruche nitki” „zamglonych dni / Stylem zasnutych jak kokonem” [11]. To ważne – to transcendentalne – to równocześnie światopoglądowe – w duchu, który interesuje nas, tutaj, najbardziej – schellingiańskiego umiłowania filozofowania konkretnego typu, filozofowania „światopoglądem”. Jeżeli skądkolwiek padłoby pytanie o to, czy idealizm oraz czy realizm transcendentalny dorobiły się literackiej, estetycznej wersji swojej filozofii, odpowiedź mogłaby być tylko jedna: tak... tak, za sprawą Schellinga... Nie *Naturwissenschaftslehre* więc triumfowało w Norwidowsko-Miłoszowskich obrazach przyrody, ale to schellingiańskie już, niejednoznaczne, wielopostaciowe – wyobrazeniowo, konceptualnie, a także myślowo – *Naturphilosophie*... Jak bardzo przenikliwie zauważyła to Naomi Fischer:

Inaczej niż Kant, Schelling traktuje naturę jako niezależnie produktywną, a – gdy ta zostanie wzięta w całość – jawi się jeszcze jako całkowicie autonomiczna w tym oto sensie, że swobodnie udziela sobie swoich własnych praw, wszelako – nie

celowo ani nie świadomie, ale poza wszelkim celem i świadomością. Podczas kiedy natura Kanta jest bierna oraz konstytuuje się jako całość wyłącznie mocą aktywnych i konstruktywnych form naszego podmiotu, natura Schellinga pozostaje niezależna w swojej aktywności i całkowicie wolna – jej organizacja w zupełności przynależy do niej samej. Te konstatacje dla każdego zaznajomionego z niemieckim idealizmem należą do kwestii dobrze zapoznanych. Ale to, co na początku mogłoby wydawać się niejasne, to Schellingańska idea rozumu ludzkiego, to, mianowicie, że znacznie odróżnia się ona od tego, co miało miejsce wcześniej. Według dotychczasowych filozofów natury – analogon rozumności manifestuje się w świecie dzięki odpowiedniej produktywności natury, to zaś czasem ewoluuje i wypełnia się ludzkimi formami racjonalności. Schelling postępuje inaczej: prawowitą strukturę natury czyni on warunkiem wstępnym wobec wszelkiej refleksyjności oraz subiektywności. U niego pierwotnym domem wszelkiej racjonalności jest natura: jej prawowita i niezależna produktywność daje wzrost ludzkiemu bytowi, który tyleż jest świadomy, o ile jest wolny – świadomość, a także wpisana w nią ludzka racjonalność, wyłaniają się z powierzchni samej natury[12].

Wszystko, na co kładzie tu nacisk Fischer, konstytuuje wyjątkowe warunki wolności transcendentalnej, wręcz można by również zaryzykować twierdzenie, że nie ma wolności transcendentalnej w idealizmie transcendentalnym bez Schellinga, bez jego pojęcia realizmu transcendentalnego, bez uwzględnienia jego wkładu... Z tego przede wszystkim powodu – schellingianizm musi manifestować się u Miłosza na bardzo podstawowym poziomie, chociażby jako u autora *Zniewolonego umysłu*, u Norwida zaś – chociażby jako autora *Rzeczy o*

wolności słowa... Filozoficznego ładunku obydwu tych tekstów (*Zniewolonego umysłu* oraz *Rzeczy o wolności słowa*, tak jak wcześniej *Assunty*, a także *Traktatu moralnego*) nie da się wyprowadzić jedynie przy pomocy formuł kantyizmu, np. autonomii woli z *Krytyki rozumu praktycznego* Kanta – czy bowiem będą tego świadomi w sensie filozoficznym, czy też nie, Norwidowi z Miłoszem chodzi o coś innego, głębszego, chyba jednocześnie śmielszego niż Kant i bardziej zniuansowanego niż Kant – tego właśnie dostarcza im (powtórzę: czy o tym wiedzą, czy nie) – Schelling:

Schelling powołuje się na to miejsce w *Krytyce praktycznego rozumu*, w którym Kant objaśnia, że działania ludzkie, rozpatrywane jako zjawiska, można by wszystkie wytłumaczyć psychologicznie na podstawie motywów zgodnie z prawem przyczynowości, są one jednak wolne, jeśli działający podmiot traktuje się jako rzecz samą w sobie. Aby zrozumieć ten fragment, Schelling pyta o tego, kto występuje z tym twierdzeniem: „Kto jest tutaj wyjaśniającym? [...] I komu się to wyjaśnia? – pyta i odpowiada: **Ja wyjaśnia siebie samemu sobie, jawi się więc samemu sobie**. Tym samym pojmuje on Ja jako „zasadę, która, ponieważ wszystko inne jawi się jej, sama nie może być zjawiskiem, bądź podlegać prawom zjawiska”. Schelling kieruje zatem uwagę na to, co stwierdzone w twierdzeniu Kanta. Gdyby wyjaśnienie samego wyjaśniającego było możliwe według praw przyczynowości, to niczego by nie wyjaśniło, byłoby wtedy konieczne, i nawet nie można by zapytać, czy jest ono aby prawdziwe. Możliwość wyjaśnienia polega więc na tym, że wyjaśniający jest w akcie wyjaśniania wolny od konieczności cechującej przyczynowość, którą musi potwierdzić w odniesieniu do tego, co objaśniane [13] [pogrubienia moje – K.S.].

Tak właśnie, a zatem bardzo po schellingiańsku – w duchu podmiotowej legitymacji racjonalności, wolności transcendentalnej – przedstawiony zostaje w *Quidamie* Norwida pamiętnik Aleksandra z Epiru. Chłopak kontempluje siebie właśnie tak, jak zostało to tu ujęte, ponad prawami zjawisk, „wyjaśniając siebie samemu sobie”:
„Rozszerzyłem się, prawda; idzież zatem, / Że wzrosłem?”, „Nie – tu jest czasów jakaś tajemnica”, „Nie! – prawdy dziwnej bliskość czuję łonem! –”, „Mamże Epiru zostać Pigmalionem?” [14]. W podobny, tj. schellingiański, ale zdecydowanie nie aż tak wymowny sposób, co pamiętniki Aleksandra z Epiru, moglibyśmy przeczytać dziennik Henryka Ligenzy Krasińskiego, pamiętając wszelako, że tu znajdziemy już więcej heglizmu niżeli schellingianizmu, nie mówiąc o pojęciu wolności transcendentalnej, bardzo sprawnie obrazowanej w *Quidamie* przez Norwida[15]:

„Tym wszakże, co samo przewyższa całe nasze poznanie, jest władza transcendentalnej wolności, czyli woli w nas”. Ta wolność jest czymś „jedynym niepojętym, niezatartym – ze swej natury najbardziej bez-dennym, niedowiedlnym, ale właśnie dlatego najbardziej bezpośrednim i ewidentnym w naszej wiedzy”. [...] „Tej absolutnej wolności stajemy się świadomi nie inaczej niż poprzez czyn”[16].

Skoro pojawiło się określenie czynu, na dodatek z bardzo wyraźnie schellingiańskim przypisaniem, warto byłoby zwrócić uwagę na schellingiańskie korzenie polskiej filozofii czynu – zapewne taka droga odczytywania tego modelu filozofowania jeszcze na nas czeka, przykładowo w odróżnieniu od schillerowskich korzeni myśli filomatycznej wyrastającej na gruncie *Listów o estetycznym*

wychowaniu, znanych bądź nieznanymi filomatami, jednakże: ewidentnych, jeśli czytać światopogląd polskiego filomatemizmu w kluczu komparatystyczno-porównawczym[17]. Chciałbym zaryzykować tezę, że to, co zaczyna się tutaj od Maurycego Mochnackiego, dojrzewa w Cyprianie Norwidzie, że *Quidam*, że *Rzecz o wolności słowa*, i nawet *Assunta* – będą już punktami dojścia dla całej **polskiej filozofii czynu**, jednymi spośród najwcześniejszych, nie zaś – tylko punktami wyjścia takimi, jak *Powstanie narodu polskiego* Mochnackiego. Chcę, innymi słowy, powiedzieć, że schellingianizm zdaje mi się najistotniejszą inspiracją polskiej filozofii czynu właśnie na tym – początkowym – etapie jej rozwoju, ujmując rzecz w uprawnionym, nieco kolokwialnym skrócie – na „odcinku” „od Mochnackiego do Norwida”, tzn. od lat 30. do lat 60., a może nawet do lat 70. XIX wieku. Przeczytać poemat Norwida *Quidam* jako dzieło pełni artykulacyjnej schellingiańskiej linii rozwojowej polskiej filozofii czynu to śmiało, może nawet szalone – jednak wydaje mi się możliwe (co zaskakuje również mnie samego)... Nawet *Quidam* jest jednakże w tej mierze dopiero zapowiedzią tego obrazu wolności transcendentalnej – nie wprost! – którą zawrze: *Rzecz o wolności słowa*. To o *Rzeczy* można by powiedzieć, że jest to wielki polski (wielki narodowy) poemat „bez Schellinga, ale po Schellingu”[18]. Doskonale sprawdzają się na tym Norwidowskim materiale słowa interpretacji Martina Heideggera na temat *Rozprawy Schellinga o istocie ludzkiej wolności* z 1809 roku:

Schellingiańska rozprawa nie ma nic wspólnego z tym pytaniem o wolność woli, które w końcu zostaje postawione opacznie i dlatego w ogóle nie jest pytaniem. Tu bowiem **wolność nie ma znaczenia właściwości człowieka**, lecz odwrotnie: co najwyżej **człowiek ma znaczenie własności wolności**. Wolność to ogarniająca i energicznie przenikająca istota, w którą przeniesiony, człowiek dopiero staje się człowiekiem. Innymi

słowy, istota człowieka ugruntowana jest w wolności. A sama wolność jest przewyższającym wszelkie ludzkie Bycie określeniem właściwego Bycia w ogóle. [...] **Wolność to nie właściwość człowieka, lecz człowiek to własność wolności** [19] [pogrubienia moje – K.S.].

W prozatorskim wstępie do *Rzeczy...* Norwid zapisuje – bardzo podobnie – chociaż, oczywiście, chrystianizując całą perspektywę:

To, co nazywają wolnością-słowa, jest dotąd wolnością-mówienia, *la liberté de dire...* Zmieszanie tych dwóch pojęć pochodzi z małej znajomości Słowa. Słowa człowiek nie wywiódł z siebie sam, ale słowo było z człowieka wywołane i dlatego dwie przyczyny tam uczestniczyły: jedna w sumieniu człowieka, druga w harmonii praw stworzenia. A skoro tak wybrzmiewać zaczęło, słowo napotkało jeszcze harmonię-form, otaczających wyobraźnię mówiącego, czyli literę. Miało przeto od razu swój wewnętrzny stan bytu i swoje zewnętrzne obudowanie literą [20]

Zupełnie inaczej do sprawy zabierał się – Eric Donald Hirsch, sugerując w istotnym tomie pt. *Wordsworth and Schelling. A Typological Study of Romanticism*, że źródłem podobieństwa światopoglądowego obydwu, poety, a także filozofa, jest – stan entuzjazmu – stan wieloimienny oraz rozległy – ilekroć wchodzi w grę jakiegokolwiek próby jego reprezentacji, stan uczuciowo-ideowo-światopoglądowy:

Schemat doświadczenia współdzielonego przez Wordswortha i Schellinga nazywam „entuzjazmem”. Słowo to, które zapożyczyłem od Jaspersa, wydaje się cenne oraz wartościowe, nawet przy swoich nie w pełni fortunnych konotacjach ze słowem „romantyzm”. Ja wolę mówić „entuzjazm” i mieć na myśli „romantyzm” – aniżeli posługiwać się „romantyzmem”, ryzykując nieprzyjazne odczytania i nieporozumienia interpretacyjne. [...] Pojęcie nie zakłada optymistycznego oraz żarliwego światopoglądu, ma do tego bardzo mało wspólnego z impulsywnym i nietrwałym ferworem, który Niemcy określali mianem *Schwärmerei* [21].

Dalej w swoim studium Hirsch jest tyleż konsekwentny, co – konceptualny – słowo „entuzjazm” pojawia się bowiem w zaczątku każdego z kolejnych rozdziałów, zapowiadając pomysłowo dalszą treść wywodu: „Dla entuzjazmu wszystko jest życiem” [22], takim zdaniem badacz otwiera czwarty rozdział *Życie przedmiotów* (*The Life of Things*), w piątym czytamy „Entuzjazm odrzuca radykalną naturę czasu: nie istnieje żadne absolutnie obowiązujące rozgraniczenie pomiędzy czasem a wiecznością” [23] (*The Time*) – wreszcie w rozdziale szóstym, poświęconym wyobraźni (*Imagination*), czytamy, że „entuzjazm stale potrzebuje odkrywania pojęć i kategorii, które wesprą i podtrzymają jego doświadczenie” [24] – mało tego – że „musi odnaleźć logikę swego własnego rodzaju, która potwierdzi jego wiedzę”. Nie wiem, czy na podobnych zasadach pojęcie entuzjazmu, to schellingiańsko-wordsworthiańskie, nie zaś – *Schwärmerei*, tj. entuzjazm w rozumieniu tradycyjnej filozofii – dałoby się przypisać Norwidowi...

*

W historii naszej literatury zdecydowanie przypisuje się Norwidowi miejsce inne niż Wordsworthowi w historii literatury anglojęzycznej – radzimy sobie z tą różnicą, czy z tym przeseregowaniem, na wiele sposobów – najczęściej przy pomocy krótkich eliptycznych stwierdzeń załatwiających sprawę (tak nam się przynajmniej wydaje) – „Norwid nie jest wordsworthiański”, mówimy, czy „model Norwidowski albo przeciwstawia się wordsworthiańskiemu, albo jest od niego niezależny”. Warto podkreślić, że Schelling przychodzi wtedy, w opisywaniu przez nas różnicy, rozziwu, z dużą pomocą, przebadać tu bowiem zjawisko „Schelling i Norwid” oraz „Schelling i Wordsworth” to zrobić wiele więcej niżeli się – na pierwszy rzut oka – wydaje... To „punkt krytyczny” literackiej recepcji schellingianizmu w Polsce, moment szczególnie wyrafinowany, prześledzić podobne „przebiegi” u Norwida to, prawdopodobnie, zrozumieć więcej, zrozumieć głębiej różnicy: dzielącej naszą XIX-wieczną filozofię literatury (inspirowaną schellingianizmem) od europejskiej filozofii literatury – w XIX wieku – wywodzącej się z Schellinga, korespondującej z nią, bądź ją antycypującej... Należałoby również pamiętać, jak istotna wydaje się koncepcja realizmu transcendentalnego oraz metafizyczne ideały wolności transcendentalnej dla zrozumienia – **głębokiej jakości** – polskiej filozofii czynu. To w moim przekonaniu zdumiewające, i to chyba – co najmniej – zdumiewające, że artykulacją tej jakości może dziś wydawać się nam, w większym stopniu, poezja Norwida oraz Miłosa niż Mochnacki oraz Mickiewicz (razem z Brzozowskim – na nieco dalszym planie)... *Quidama, Traktat moralny, Rzecz o wolności słowa, Zniewolony umysł, Assuntę* wreszcie, warto by dzisiaj odczytać aż do samego końca – z głęboką uwagą filozoficzną... Być może bardziej aniżeli klasykę – tzn. *O literaturze polskiej w wieku XIX, Wykłady o*

literaturze słowiańskiej czy *Kulturę i życie*. Patronem tych lektur powinien być Schelling, przewodnikiem – ale i „metodologiem-propedeutykiem” – filozof-literaturoznawca...

Karol Samsel

Przypisy:

[1] W szkicu *Obywatel Gustaw Courbet* poeta dla przykładu w sposób znaczący nawiązuje do tytułu rozprawy Karola Libelta *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, następnie zaś – wprowadza dwupodział: na „samowładztwo krytycyzmu” filozofii niemieckiej oraz „samowładztwo rozumu” filozofii polskiej. Ażeby pokazać oddalenie niemieckiej filozofii od egzystencji w jej namacalnym konkretności i skalę niszczącego wpływu na życie polskie, Norwid ustanawia opozycję archeologii oraz fenomenologii. Szczęśliwie – „towarzystwa historyczne”, stwierdza Norwid w liście do Władysława Bentkowskiego z 1858 roku, „na archeologiczne drobiazgi zapamiętali historię”, a zatem w ten sposób – przynajmniej w jakiejś mierze – wyzwoliliśmy się spod wpływu niemieckiej spekulacji. Schelling to całkiem inna dziedzina refleksji, przeciwstawiona spekulatywizmowi jako forma wszechstronnej i metafizycznej myśli o całości. Tu ustala się rzeczywiste pokrewieństwo z Norwidem: twierdzą zgodnie, reprezentujący różne odłamy norwidologii, co jeszcze bardziej wzmacnia siłę tej hipotezy – Jadwiga Puzynina oraz Edward Kasperski. J. Puzynina, *Norwid – jaki i dla kogo?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2014 z.

4, s. 29, a także E. Kasperski, *Słowne obrazy Norwida. Szkic z poetyki komparatystycznej*, [w:] tegoż, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010, s. 266-268.

[2] Tłumaczenie własne, K. S. J. Lindsay, *The Philosophy of Schelling*, „The Philosophical Review” 1910 vol. 19 no. 3, p. 274.

[3] W *Marii*, w opinii Grzegorza Czerwińskiego, Malczewski oddala się zupełnie zasadniczo od panteistycznych koncepcji Schellinga. G. Czerwiński, *The Steppe as a Metaphysical Prison of Death: Despair and the Absurd in Antoni Malczewski's „Maria”*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” 2010 vol. 67 no. 2, p. 313-334. Zob. tak-że: S. Rzepczyński, *Za co Norwid cenił „Marię”?*, [w:] *Antoniemu Malczewskiemu w 170. rocznicę pierwszej edycji „Marii”*. *Materiały sesji naukowej, Białystok 5-7 V 1995*, pod red. H. Krukowskiej, Białystok 1997 – cały czas pozostając w zgodzie z tezą Rzepczyńskiego o *Assuncie* jako pozytywnym dopełnieniu czy uzupełnieniu *Marii*, można zasugerować, że dopisując do fabuły Malczewskiego wątek szczęśliwego pożycia małżonków, w tym – również – wątek małżeństwa, ziemskiego szczęścia tzw. kobiety zupełnej, Norwid *de facto* wyposażał świetną jego zdaniem *Marię* Malczewskiego w nieodzowny dla uzyskania formy poematu pojemnego, poematu całości, wątek schellingiański.

[4] C. Norwid, *Assunta*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, t. 3: *Poematy*, Warszawa 1971, s. 293.

[5] Tamże, s. 291.

[6] Tłumaczenie własne, K. S. J. Lindsay, dz. cyt., p. 259.

[7] M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809), przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.

[8] K. Samsel, *Epifanie Norwida i Miłosza. Próba zbliżenia*, [w:] „Ja” w przestrzeniach aksjologicznych. Z problematyki podmiotowości w literaturze XIX-XXI wieku, Katowice 2017, s. 46-70.

[9] C. Norwid, *Assunta*, dz. cyt., s. 288.

[10] Zob. w związku z tym również: P. Dehnel, *W paradygmacie fichteńskiej „Wissenschaftslehre”*, [w:] tegoż, *Przyroda i historia. Studium wczesnej filozofii F.W.J. Schellinga*, Wrocław 1992, s. 11-54.

[11] Cz. Miłosz, *Traktat moralny*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2011, s. 303.

[12] Tłumaczenie własne, K. S. N. Fischer, *The Epistemology of Schelling's Philosophy of Nature*, „History of Philosophy Quarterly” 2017 vol. 34 no. 3, p. 271.

[13] W. G. Jacobs, *Samoświadomość i wolność. Samoświadomość i samookreślenie*, [w:] tegoż, *Czytanie Schellinga*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2009, s. 59-60.

[14] C. Norwid, *Quidam*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., s. 95-97.

[15] Chodzi o *Trzy myśli Ligenzy*. Zob. w związku z tym – J. Pyda, „*Ostatni ślad myśli znikającej*”. „*Trzy myśli Ligenzy*” Zygmunta Krasińskiego jako testament, „*Tekstualia*” 2019 nr 1, s. 53-74.

[16] W. G. Jacobs, dz. cyt., s. 60.

[17] Pisałem na ten temat obszerniej: K. Samsel, *Bohaterowie trudnej międzyepoki*, [w:] Towarzystwo Filomatów 1817-2017 [katalog wystawowy Muzeum Literatury im. Adama Mickiewicza w Warszawie], Warszawa 2017, s. 6-20.

[18] Parafrazuję w tym miejscu sformułowanie Andrzeja Skrendy dotyczące współczesnej recepcji Juliana Przybosa – „bez Przybosa, ale (jednak) po Przybosiu”. Zob. więcej na temat tej formuły: A. Skrendo, *Przyboś i czystość sprzeciwu*, „*Teologia Polityczna Co Tydzień: Przyboś: (nie)nowoczesność*” 2020 nr 40, [online], [z 16.08.2024],

[19] M. Heidegger, *Rozważania wstępne*, [w:] tegoż, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809), dz. cyt., s. 18. Konteksty podobnego rodzaju nakazują myśleć, że paralela Norwid – Heidegger nie byłaby jedynie dziełem niekontrolowanej przesady, szczególnie jeżeli wziąć pod uwagę takie tytuły Norwida, jak *Rzecz o wolności słowa*. Z pewnością byłaby jednak tutaj potrzebna ogromna dyscyplina komparatystyczno-interdyscyplinarnego porównywania, analiza proporcjonalności członów, kontekstualizacja wniosków, itd.

[20] C. Norwid, *Rzecz o wolności słowa*, [w:] tegoż, *Pisma wszystkie*, dz. cyt., s. 559.

[21] Tłumaczenie własne, K. S. E. D. Hirsch, *The Structure of Experience*, [w:] tegoż, *Wordsworth and Schelling. A Typological Study of Romanticism*, New Haven 1960, p. 15.

[22] Tłumaczenie własne, K. S. E. D. Hirsch, *The Life of Things*, tamże, p. 38.

[23] Tłumaczenie własne, K. S. *The Time*, tamże, p. 62.

[24] Tłumaczenie własne, K. S. *Imagination*, tamże, p. 98.

Fot. *NMG / Writer Pictures / Forum*

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego
