

Ł u k a s z K o w a l i k

Poeta romantyczny i wyobraźnia

Samuel T. Coleridge, *Biographia literaria*,
przeł. B. Działożyński, Biblioteka Klasyków
Filozofii, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2019, 471 s.

Biographia literaria (1817) to autobiografia angielskiego poety romantycznego Samuela Coleridge’a (1772–1834). Nie jest to więc ani książka napisana przez filozofa, ani książka filozoficzna. Jej ukazanie się w serii Biblioteka Klasyków Filozofii może dziwić, ale da się obronić na tej samej zasadzie, co niegdyś monografia poświęcona niemieckiemu poecie romantycznemu Friedrichowi Schillerowi w serii Myśli i Ludzie (napisana przez prof. Marka Siemka). Obaj poeci, Coleridge i Schiller, interesowali się filozofią swoich czasów i mieli własne ambicje filozoficzne.

Przede wszystkim obaj oni wierzyli w siłę poezji i obaj szukali w filozofii miejsca dla doświadczenia poetyckiego. Byli przekonani – jak całe pokolenie romantyków – że nadszedł czas na przewrót w filozofii. Został on już zresztą zapoczątkowany przez Kanta. Ale Kant był przedstawicielem filozofii rozumu, a nawet „czystego rozumu”. Poeci chcieli przełamania hegemonii rozumu w filozofii, chcieli otwarcia na inspiracje irracjonalne. Drogę wskazał sam Kant w trzeciej *Krytyce* – gdy opisał doświadczenie estetyczne jako poszukiwanie piękna i wzniosłości przy pomocy swobodnej gry intelektu i wyobraźni. Schiller głosił potrzebę „estetycznego wychowania człowieka”. Coleridge próbował stworzyć własną naukę o wyobraźni. Paradoksalnie, w *Biographia lite-*

raria jest ona zaledwie naszkicowana. Przyjaciele poety uznali jego teorię za dziwactwo i odradzili mu jej rozwijanie. Mimo wszystko najślawniejszym fragmentem *Biographia literaria* pozostaje rozdział XIII, gdzie Coleridge dokonał odróżnienia przyziemnej i mechanicznej „fantazji” (*fancy*) od prawdziwie twórczej „wyobraźni” (*imagination*).

Ta koncepcja dwóch rodzajów wyobraźni jest powtórzeniem teorii Kanta, jednak nie tyle z trzeciej, co z pierwszej *Krytyki*, gdzie Kant po raz pierwszy rozróżnia wyobraźnię „odtwórczą” i „twórczą” (*Krytyka czystego rozumu*, B 152). Wyobraźnia „odtwórcza” to zwykła odmiana pamięci, poddana prawom kojarzenia (asocjacji), i taka jest też *fancy* Coleridge’a. Wyobraźnia „twórcza” u Kanta ma dwie odmiany – transcendentalną i empiryczną. U Coleridge’a noszą one nazwy „wyobraźnia pierwotna” (transcendentalna) i „wyobraźnia wtórna” (empiryczna). Spośród nich wyobraźnia empiryczna (wtórna) to nowatorskie układanie treści pochodzących z doświadczenia. Prawdopodobnie tutaj należałoby zaliczyć wyobraźnię artystów i poetów – przez Kanta docenioną dopiero w *Krytyce władzy sądu*, lecz wysławianą i ubóstwianą przez romantyków. Mimo wszystko jest to tylko wyobraźnia twórcza „wtórna”. Wyobraźnia twórcza ma bowiem także ważniejszą funkcję – „transcendentalną”, i dopiero tu zasługuje na miano „wyobraźni pierwotnej”. Jest ona, jak u Kanta, nieświadomym działaniem umysłu, uczestniczącym w percepcji i przyczyniającym się do stworzenia przeżywanego przez nas obrazu świata – czyli świata „zjawisk” (bo, jak naucza Kant, „zjawiska nie są rzeczami samymi w sobie, lecz jedynie grą naszych wyobrażeń”, *Krytyka czystego rozumu*, A 101).

Martin Heidegger w książce *Kant a problem metafizyki* (1929) twierdzi nawet, że „wyobraźnia transcendentalna” jest najważniejszą władzą ontologiczną, ponieważ to ona tworzy „czas”, a tym samym wytwarza też „bycie”, które u Heideggera polega na upływie czasu czy też przeżywaniu czasu. Wyobraźnia nabiera więc prerogatyw boskich i tak to rozumieli romantyczni naśladowcy Kanta, nie tylko Coleridge, ale przede wszystkim Schelling ze swym systemem „idealizmu transcendentalnego”. Pierwotna wyobraźnia twórcza (wyobraźnia transcendentalna), jest, jak to ujmuje Coleridge w zgodzie z Schellingiem, „powtórzeniem w skończonym umyśle wiecznego aktu stworzenia w nieskończonym JA JESTEM” (Coleridge 2019, s. 224). Czyli ludzkie „ja” jest stworzone na obraz i podobieństwo boskiego „Ja”, będąc „jaźnią transcendentalną”, czyli mając zdolność wysnuwania z siebie, przy pomocy samoczynnej aktywności, świata zjawisk. Świat jest w pewnym sensie naszym dziełem – i na tym właśnie polega idealizm nowożytny.

W późniejszej tradycji angielskiej zatary się kantowskie uwikłania terminologii Coleridge’a, ale pozostało rozróżnienie *fancy* i *imagination* jako kategorii wartościujących. Dla przykładu, zmarły niedawno angielski filozof-konserwatysta Roger Scruton (1944–2020) odróżniał przy pomocy tych pojęć sztukę ambitną od masowej rozrywki (por. Scruton 2006, rozdz. 6).

Kultura wysoka jest dziełem twórczej *imagination* i odwołuje się do *imagination* swych wykształconych obiorców; kultura popularna oferuje nam łatwą *fancy*, aby zaspokoić niewybredne zmysłowe pragnienia. Wyrafinowana sztuka erotyczna posługuje się „wyobraźnią”, pornografia eksploatuje „fantazje”. Z drugiej strony przetrwało aż do XX wieku mistyczne odróżnienie boskiej „wyobraźni pierwotnej” i ludzkiej „wyobraźni wtórnej” – np. u przejętych religią pisarzy fantastycznych, J.R.R. Tolkiena i C.S. Lewisa, którzy pojmowali wymyślanie bajkowego świata jako kontynuację boskiego aktu stworzenia, tzw. pod-stwarzanie (*subcreation*) (Carpenter 1999, s. 88). Twórcza wyobraźnia ludzka jest naśladowaniem wyobraźni boskiej, bo taką rolę przewidział Bóg dla swoich ludzkich stworzeń, chcąc, aby wymyślały one poezję i mitologię, a przez to mogły pragnąć innego świata – nadprzyrodzonego¹.

Łaciński tytuł książki Coleridge’a to nie tylko snobizm, tak jak w przypadku *Tractatus logico-philosophicus* czy *Principia mathematica*. Coleridge odebrał jako młody człowiek bardzo staranne wykształcenie klasyczne – znał doskonale łacinę i grekę, a także hebrajski, oczywiście także języki nowożytny, m.in. z zapamiętaniem uczył się niemieckiego i czytywał niemieckich poetów i filozofów w oryginale. Czynniki te (erudycja i snobizm) sprawiają, że *Biographia literaria* pełna jest rozmaitych cytatów w językach starożytnych i nowożytnych. Dominuje poezja, której analiza jest głównym tematem książki – cała druga połowa (drugi tom) to w zamierzeniu komentarz do utworów zaprzyjaźnionego z Coleridge’em poety Williama Wordswortha. Razem zdobyli sławę, gdy wydali w 1798 roku zbiór *Ballady liryczne*, powodując w literaturze angielskiej przełom zbliżony do *Ballad i romansów* Mickiewicza. Coleridge oddaje hołd Wordsworthowi i stawia sobie za cel obronę jego geniuszu przed drwinami, jakie spotykały zresztą także bez przerwy jego samego.

Wiele z utworów włączonych do książki Coleridge’a nie było do tej pory tłumaczonych na polski. Było to duże wyzwanie dla tłumacza, Bartosza Działożyńskiego. Poradził sobie z tym znakomicie. Bez przesady można powiedzieć, że śmiało idzie w ślady Stanisława Barańczaka, którego przekłady zdumiewają nie tylko humorem i pomysłowością, ale przede wszystkim swą naturalnością – są jasne i zrozumiałe od razu przy pierwszej lekturze. Wiele z tłumaczeń Działożyńskiego jest wyśmienitych. Wydaje się, że Działożyń-

¹ Coleridge’owskie tło idei wyznawanych w kręgu Inklingów wydaje się istotne. Dla przykładu, o inspiratorze tych idei, Owenie Barfieldzie, autorze książki *Poetic Diction* (1928), można przeczytać, że „nawrócenie Barfielda nastąpiło pod ogromnym wpływem Coleridge’a”, ponieważ „odkrył antropozoficzne chrześcijaństwo, zgłębiając istotę ludzkiego umysłu i wyobraźni” (Carpenter 1999, s. 200), a wcześniej „przez wiele lat podziwiał i studiował dzieła Coleridge’a o wyobraźni” (Carpenter 1999, s. 56). Polski zwolennik tej koncepcji, zmarły ostatnio historyk sztuki prof. Wiesław Juszcak (1932–2021), nie poruszył tego wątku w odnośnej pracy (por. Juszcak 2012, s. 12–80).

ski potrafi przełożyć wszystko – może z wyjątkiem dwóch słów: *blank verse* („biały wiersz”, czyli wiersz bez rymów). Ponieważ tłumaczenie tego zwrotu jest oczywiste, a wręcz automatyczne, a tłumacz boi się po nie sięgnąć (począwszy od s. 19 wszędzie dalej), należy podejrzewać, że musiała tu wchodzić w grę jakaś idiosynkrazja, czyli irracjonalny lęk przed połączeniem „białości” z „wierszem”. (Z kolei na s. 345 czytamy, że coś jest „niemal jak w *medley*’u” – bez żadnego przypisu, tak jakby każdy sam z siebie, bez wyszukiwarki internetowej, wiedział, czym jest ów *medley*).

Szkoda też, że w przekładzie zostały opuszczone tłumaczenia greckich fragmentów z hymnu Synezyjusza z Cyreny, starożytnego filozofa neoplatonistycznego, który na fali chrystianizacji został biskupem. Autor ten jest bardzo ważny dla Coleridge’a, który przełożył jego teologiczne *Hymny* w wieku 15 lat. Po pierwsze, Synezyjusz jest klasykiem starożytnej nauki o wyobraźni, ze względu na swój traktat *O snach* (404 r.). Wyobraźnia zostaje tam określona jako „duch wyobraźniowy” (*tò phantastikòn pneûma*), czynnik pośredni, łączący duszę z ciałem, czy raczej świat intelektu ze światem zmysłowym. Trzeba pamiętać, że kantowskie terminy: „noumeny” (przedmioty rozumu) i „fenomeny” (zjawiska), są to starożytne słowa greckie, oznaczające „byty umysłowe” i „byty zmysłowe”. Między nimi, zdaniem Synezyjusza, pośredniczy wyobraźnia, przy czym sfera noumenalna to rzeczywistość boska.

Po drugie, Synezyjusz potrafił łączyć filozofię z religią, co dla Coleridge’a również było istotne. Synezyjusz był początkowo filozofem neoplatonistycznym (a zatem pogańskim) i niechętnie podejmował się roli biskupa, którą narzuciło mu jego otoczenie, ale gdy już ją przyjął, odnalazł się w nowej religii i umiał dokonywać przekładu pojęć filozoficznych na teologiczne. Był jak gdyby dwujęzyczny intelektualnie. Coleridge za młodu był unitarianinem (nie uznawał nauki o Trójcy św.), czyli w praktyce oświeceniowym deistą (postawa wówczas bardzo popularna pod wpływem masonerii). Dopiero z czasem, stając się z wiekiem coraz bardziej konserwatywny, powrócił do tradycyjnej religii, z osobowym Bogiem, jednym w trzech Osobach.

O romantycznych filozofach straszono wówczas, że są panteistami, to znaczy nie wierzą w osobowość Boga, a absolutem jest dla nich świat, natura. Oznaczano taką postawę, pokrywającą się z filozofią Spinozy, greckim hasłem „jedno i wszystko” (*hèn kai pân*) – od czasu, gdy największy poeta niemieckiego Oświecenia, G.E. Lessing, określił tak swoją wiarę w rozmowie ze zgorzonym F.H. Jacobim (por. Cassirer 2010, s. 174). Publiczność się podzieliła. Jedni uważali, tak jak Jacobi, że Spinozy nie da się pogodzić z wiarą chrześcijańską, ponieważ panteizm jest maską dla naturalizmu i ateizmu. Inni jednak byli życzliwsi dla Spinozy, utrzymując, że opisuje on tylko jeden aspekt boskości, a mianowicie immanentną obecność Boga w świecie, do której odnosił się św. Paweł, gdy mówił, że „w Bogu żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (por. Dz 17, 28). Chrześcijanie oświeceni sądzili zatem, że nie sprzeciwiają się

swojej religii, gdy głoszą, że Bóg działa w świecie za pośrednictwem natury, samemu pozostając ukrytym. Oświecony chrześcijanin powinien po prostu wierzyć, że Bóg istnieje nie tylko panteistycznie, ale także transcendentnie. Podobnie koncyliacyjną postawę wobec nauk filozoficznych i prawd religijnych wyznawał Synezjusz. W jego *Hymnach* można spotkać formuły przypominające panteizm, ale jednocześnie te same *Hymny* są poświęcone wysławianiu trzech Osób boskich – Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Poniżej podaję własne tłumaczenie cytatów z Synezjusza², skoro brakuje go w omawianej publikacji. Fragmenty te są dla Coleridge’a istotne, ponieważ pomagają mu wyrazić i uzasadnić jego własną postawę metafizyczną.

Po pierwsze, jest to wiara zarówno w immanencję, jak i transcendencję Boga (Coleridge 2019, s. 188; Synésios 2003, s. 49, w. 180–183):

I jeden, i wszystko,
i jeden we wszystkim,
i jeden przed wszystkim.

Następny, dłuższy cytat, został w książce podany w tłumaczeniu angielskim, ale z ciekawym błędem – zamiast *mystic of the mind* (mystyk umysłu) napisano *music of the mind* (muzyka umysłu). Błędna wersja może brzmieć atrakcyjnie, jednak w greckim oryginale chodzi o umysł wtajemniczonego, który dostrzega wszędzie podwójny aspekt Boga i dlatego nie może uniknąć używania paradoksalnych określeń (Coleridge 2019, s. 188; Synésios 2003, s. 50, w. 187–201):

Umysł zachwycony
mówi to i owo,
wokół niemej głębi
tańczy jego słowo:
Tyś jest rodzicielem,
Ty jesteś zrodzonym,
Ty jesteś pochodnią,
Tyś blask rozpalony,

Ty się dajesz widzieć,
Ty znikasz ukryty,
jasnością spowity.

I jeden, i wszystko,
jeden w sobie samym
i jeden we wszystkim.

Chociaż Bóg Synezjusza może się wydać bogiem panteistów (*hèn kai pánta* – „i jedno, i wszystko”, w. 199), to nadal pozostaje transcendentnym i osobowym Ojcem. Znajduje się poza „światem” (*kósmos*) i „losem” (*moïra*), a wierny może zwrócić się do niego z mistyczną modlitwą (Coleridge 2019, s. 206; Synésios 2003, s. 48, w. 113–117):

Święty, błogosław mi,
Ojcze, błogosław mi,

² W wydaniu Ch. Lacombrade’a, z którego korzystałem, jest to *Hymn I*.

jeśli ponad świat,
jeśli ponad los
sięgnąłem ku tobie.

Najciekawszy jest chyba jednak czwarty fragment, w którym pojawia się, uwypuklone przez Coleridge'a wielkimi literami, określenie „coś pośredniego” czy „coś środkowego” (gr. *ti méson*). Coleridge umieszcza ten cytat w swoim najważniejszym rozdziale XIII o wyobraźni, a więc jako część swego metafizycznego wyznania wiary. U samego Synezyjusza określenie „coś pośredniego” odnosi się do trzeciej Osoby boskiej – Ducha Świętego, który w jego systemie jest pośrednikiem – i to o żeńskiej naturze – między Ojcem i Synem. Odgrywa więc jak gdyby rolę matki. Podobną rolę w teorii wyobraźni spełnia sama wyobraźnia, „duch wyobraźniowy”, zjawisko pośredniczące między duszą i ciałem, rozumem i zmysłami, noumenami i fenomenami (Coleridge 2019, s. 217; Synésios 2003, s. 50–51, w. 232–235):

Umysłowych bytów
układ mnie zdumiewa:
był w MIEJSCU ŚRODKOWYM
trwa, choć się przelewa³.

„Byty umysłowe” (*noerá*), a właściwie trzy osobowe „umysły” (*noeroi*), to trzy Osoby boskie. W koncepcji teologicznej Synezyjusza jedna z nich jest „rodzącym” (Ojciec), jedna „zrodzonym” (Syn), a jedna jest samym aktem „rodzenia”, a przez to pełni rolę matki (Duch). W systemie filozoficznym natomiast Ojciec jest najwyższym „rozumem” (*noûs*), Syn jest jego „słowem” (*lógos*), działającym w świecie, a pośrednikiem między nimi jest Duch (*pneûma*).

Gdy Coleridge znajduje u Synezyjusza określenie *phýsis en noeroîs* (dosł. „natura w bytach umysłowych”), rozumie je po spinozjańsku, tzn. że natura zawarta jest w Bogu (Coleridge 2019, s. 189, przypis). Można jednak podejrzewać, że akurat w tym miejscu u Synezyjusza słowo *phýsis* przybiera znaczenie zaskakujące, ale bardzo precyzyjne, a mianowicie „płeć”. Zważywszy na wspomniane wyżej paradoksy, że „umysł” potrafi być „ojcem”, „synem” i „matką”, można się zastanawiać, jaką płeć ma umysł. I Synezyjusz odpowiada mniej więcej w ten sposób (Synésios 2003, s. 49, w. 183–186):

Nasienie wszystkiego,
korzeń, młode drzewko:
umysł ma naturę
kobietą i męską⁴.

³ Czytam *ou katachythén*, tak jak Coleridge. Dla Synezyjusza „rodzenie” jest „przelewaniem”, „wypływaniem” bytu (*próchysis*).

⁴ Dosł. „*spérma tò pánton / rhíza kai órpax / phýsis en noeroîs / thēly kai árren*”.

Poświęciłem tyle miejsca Synezzusowi, ponieważ jego doktryna – nawet jeśli niejasna, bo mistyczna – zdaje się udzielać pewnych wskazówek co do metafizycznego stanowiska samego Coleridge’a. Bartosz Działoszyński w swojej przedmowie, chociaż najwięcej miejsca poświęca sprawom anegdotycznym (demaskując Coleridge’a jako opiumistę itp.), wyraża też swój pogląd na to, jak rozumieć stanowisko metafizyczne swego bohatera. Zdaniem Działoszyńskiego, Coleridge postanawia „szukać inspiracji w Logosie” (por. Coleridge 2019, s. XLIV). Ma to być jakiś synkretyczny „logos” – zarówno chrześcijański z Ewangelii św. Jana, jak i „rozum” Kanta (tamże). Działoszyński precyzuje to jednak całkiem pomysłowo:

Logos w Bogu działa stwórczo, w człowieku genialnym – twórczo, a w człowieku [tylko] utalentowanym – odtwórczo (B. Działoszyński, w: Coleridge 2019, s. XLV).

Ta formuła wydaje mi się bardzo dobra, z jednym tylko zastrzeżeniem – czy rzeczywiście chodzi o „logos”?

Greckie słowo *lógos* ma kilka znaczeń, ale precyzyjnych. W czasach klasycznych znaczy „język”, w czasach hellenistycznych – „rozum”, w teologii chrześcijańskiej – oznacza osobę Syna. Jeśli zasadniczą siłą metafizyczną miałyby być dla Coleridge’a „język” i „rozum”, to po co jego doktryna wyobraźni? Wydaje mi się, że zamiarem Coleridge’a, jak zresztą i innych romantyków, było przewyciężyć jednostronną dominację rozumu, którą odnajdywali u Kanta, i ustanowić w miejsce oświeceniowego, klasycznego podmiotu nowy podmiot romantyczny – „jaźń transcendentalną”, której źródłowa aktywność jest nie tyle świadomą pracą rozumu, co nieświadomą pracą wyobraźni. Różnica między „logosem” a „wyobraźnią” jest niebłaha – jest to bowiem, teologicznie rzecz biorąc, różnica między drugą a trzecią osobą boską. Wyobraźnia jest „duchem” (*pneûma*), a nie „rozumem” (*lógos*); jest nieustanną czynnością rodzenia i stwarzania rzeczywistości, objawiającej się jako świat „zjawisk”. Czysto etymologicznie to ujmując, dla Greków „wyobraźnia” (*phantasia*) jest władzą tworzenia „zjawisk” (*phainómena*). Natomiast *lógos* jest władzą rozumowania, czyli wyrażania „przedmiotów umysłowych” (*nooúmena*).

Koncepcja „trzech logosów”, którą przedstawił Działoszyński, powinna być, moim zdaniem, zastąpiona koncepcją „trzech wyobraźni” – i wtedy rzeczywiście dobrze będzie oddawać romantyczną wizję świata. Co ciekawe, taka filozofia wyobraźni istnieje w późnym romantyzmie i stworzył ją polski uczeń Hegla, Karol Libelt (1807–1875). Wzorem Hegla, dokonał on trójpodziału wyobraźni, na: 1) „obraźnię”, 2) „wyobraźnię” i 3) „przeobraźnię”. „Obraźnia” – to władza boska, dzięki której Bóg stworzył świat. „Wyobraźnia” – to władza ludzka, stanowiąca istotę sztuki, m.in. poezji. „Przeobraźnia” – to jak gdyby wyobraźnia natury, jej twórcza siła, czyli ogół procesów nieustannej przemiany form jednych w drugie. Ta trzecia siła nie pokrywa się z „wyobraźnią odtwór-

czą”, bowiem nie jest władzą istot żywych, tylko jak gdyby władzą panteistyczną (kto bowiem jest jej podmiotem? – starożytni neoplatonicy odpowiedzieliby może: *lógos* istniejący w przyrodzie, czyli zespół idei wcielonych w materię, nazywanych *lógoi spermatikoí*, tj. „racjami zarodkowymi”).

W koncepcji Libelta boska obraźnia „stwarza” (czyli wyprowadza formy z niczego), ludzka wyobraźnia „tworzy” (czyli przemienia zastane formy w nowe formy), wreszcie przeobraźnia „tworzy się” (czyli biernie ulega formowaniu przez procesy naturalne). Co do przeobraźni zaznaczymy, że w czasach Coleridge’a uważano, że procesami naturalnymi rządzi – w przypadku materii, prawo grawitacji, a w przypadku umysłu, prawo asocjacji (Coleridge 2019, s. 74). W sumie więc: 1) w boskiej „obraźni” Libelta mamy prawo widzieć „wyobraźnię pierwotną” Coleridge’a, 2) w ludzkiej „wyobraźni” Libelta – „wyobraźnię wtórną” Coleridge’a, 3) w naturalnej „przeobraźni” Libelta (ograniczonej do mechaniki umysłu ludzkiego) – „fantazję” Coleridge’a (poddaną prawu asocjacji).

Biografia literacka Coleridge’a jest tylko w niewielkiej części poświęcona spekulacjom metafizycznym. Przede wszystkim, jak głosi tytuł jednego z rozdziałów, jest „pełna dygresji i anegdotek”, a także wspomnień, żartów, wierszy, erudycyjnych przypisów, ironicznych komentarzy i lirycznych wyznań. Wszystko to umiejętnie przełożone i starannie opracowane przez błyskotliwego tłumacza. Niektóre fragmenty są bardzo zabawne, jak np. *Listy Satyrana*, czyli relacja z podróży Coleridge’a do Niemiec w 1809 roku, albo wrażenia ze sztuki *Bertram, czyli Zamek Świętego Aldobrandy* Charlesa Maturina (1816), autora utworów prawdziwie romantycznych (tzw. „gotyckich”), w stylu „dramatu niemieckiego”, a więc takich, gdzie występują „straszliwe wydarzenia i tajemniczy złoczyńcy”, „ruiny zamczysk, lochy, zapadnie, kościotrupy, wcielone upiory oraz poświęta księżycowa” (s. 423). Do takiego romantyzmu Coleridge odnosił się z dystansem, być może uważając go bardziej za realizację popolitej *fancy* niż prawdziwie kulturalnej *imagination*.

Bibliografia

- Carpenter H. (1999), *Inklingowie. C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien, Charles Williams i ich przyjaciele*, przeł. Z.A. Królicki, Poznań: Zysk S-ka.
- Cassirer E. (2010), *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Heidegger M. (2012), *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Hinz H., Sikora A. (red.) (1964), *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie – romantyzm*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Juszczak W. (2012), *Pani na żurawiach, Cz. 2: Archeologia mitu*, t. 1, Kraków: Aureus.
- Kant I. (2001), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Kęty: Antyk.
- Kant I. (2004), *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scruton R. (2006), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*, przeł. J. Prokopiuk, J. Przybył, Łódź – Wrocław: Thesaurus.
- Siemek M.J. (1970), *Fryderyk Schiller*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Synésios de Cyrène (2003), *Hymnes*, red. Ch. Lacombrade, Paris: Les Belles Lettres.