

M a r c i n P a ń k ó w

Program *Fenomenologii ducha* i Schiller. O źródłach dialektyki Hegla

Słowa kluczowe: *dialektyka, pozór estetyczny, mitologia rozumu, urzeczowienie, państwo estetyczne, doświadczenie estetyczne, doświadczenie świadomości*

Jürgen Habermas zauważył kiedyś, że „dopiero u Hegla proces odrywania się nowoczesności od zewnętrznych wobec niej norm przeszłości awansuje do rangi problemu filozoficznego”. Dodajmy, że ten problemowy awans stanowi o samej istocie jego filozofii. Przyczyny tego faktu nie zostały jednak dotąd wyjaśnione, a przecież jemu właśnie myśl Hegla zawdzięcza swą moc i oddziaływanie. Przewartościowanie, które Stanisław Brzozowski określił wręcz jako zburzenie nowożytnego paradygmatu „ponadżyciowego, ponaddziejowego racjonalizmu”, dokonało się zapewne nie bez powodu i warto podjąć próbę opisanego jego źródeł pod kątem epistemologicznym¹.

Przedstawione tu rozważania zmierzają do rekonstrukcji kilku niejawnych przesłanek filozofii Hegla. Przesłanki te zdają się właśnie sprawiać, że ów filozof o usposobieniu spekulatywnym przynajmniej na jakimś etapie swej twórczości nie był zapatrzonym w przeszłość systematykiem, lecz myślicielem krytycznym i przyszłościowym. Źródło dialektyki Hegla leży bowiem, jak będę starał się pokazać, w historycznych i filozoficznych diagnozach Fryderyka Schillera. To Schiller, a nie, jak chce Habermas, Hegel, był pierwszym myślicielem nowoczesności, on inauguruje jej „dyskurs”². Co więcej, dopiero

¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2000, s. 25; S. Brzozowski, *Idee*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1990, s. 320.

² J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 65. „Hegel zainicjował dyskurs nowoczesności. Wprowadził temat – samokrytyczne szukanie pewności w sobie – oraz wskazał reguły, według których temat można poddawać wariacjom – dialektykę oświecenia. Nadał historii

ustalenie skali wpływu Schillera na klasyczny idealizm niemiecki ukazuje teoretyczną możliwość przekroczenia idealizmu transcendentального i sformułowania teorii nowego typu, jaką jest dialektyka.

Fenomenologia ducha wkracza do gry w roku 1807. Jest to moment, gdy idealizm transcendentálny znajduje się już w stadium kryzysu, a zarazem pozostaje pod przemożnym wpływem intelektualnych fascynacji jego przedstawicieli. Fichte doprowadził już do skrajności Kantowski prymat praktycznego rozumu, a Schelling zdążył już przeciwstawić mu autorytet Spinozy. Hegel w przedmowie do *Fenomenologii* krytykuje Schellinga, wówczas już byłego ucznia Fichtego. W tym samym tekście, pod presją symbolicznej logiki tej konfrontacji, po raz pierwszy formułuje też własny projekt. Tym samym narzuca jego wykładnię kanoniczną – miałby on być wyrazem usamodzielnienia się od Schellinga i zarazem wpisywać się w jakąś już zdefiniowaną przez niego problematykę.

Aby określić program *Fenomenologii ducha* oraz towarzyszące mu prze wartościowania, należy sięgnąć do strategii bliższej Heglowi aniżeli ta, którą obrał on sam, wpisany w owym czasie w tę personalną konfigurację i symboliczną rolę spadkobiercy dziedzictwa idealizmu transcendentálního. Trzeba spojrzeć na rzecz historycznie i dokładniej przyjrzeć się jego własnym fascynacjom intelektualnym i historycznym doświadczeniom epoki. Jeśli istnieje jakiś wspólny horyzont ideowy niemieckiego idealizmu, to jego źródła należy szukać w *Najstarszym programie systemu idealizmu*, manifeście syntezy poezji i filozofii w rozumowej mitologii, spisany przez Hegla jeszcze w roku 1796 wraz z Schellingiem i Hölderlinem. Wszyscy trzej byli wówczas entuzjastami rewolucji francuskiej i utopii estetycznej Schillera. Krytyka pod adresem Schellinga zawarta w *Fenomenologii* świadczy wprawdzie, że Hegel po dziesięciu latach odnosił się już z dystansem do dawnego programu, podczas gdy Schelling w wykładach z filozofii sztuki wciąż go realizował. Nie należy jednak pośpiesznie wnioskować, że Hegel odciął się od wspólnych intuicji. Prze-

współczesnej rangę filozoficznego problemu, i w ten sposób zetknął wieczne z przemijającym, ponadczasowe z aktualnym, a tym samym radykalnie odmienił charakter filozofii”. W swoich wykładach Habermas wprowadza dygresję o *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*, próbując być może w ten sposób oddać im sprawiedliwość jako „pierwszemu programowemu przyczynkowi do estetycznej krytyki nowoczesności” (tamże, s. 58; por. s. 58–64). Naszym zamiarem nie jest więc licytowanie się z nim i krytyka jego formuły o Heglu, lecz faktyczne ukazanie roli Schillera, która w jego ujęciu została określona zbyt skromnie, przede wszystkim w całkowitej abstrakcji od owej dialektyki oświecenia, o której wspomina on w powyższej wypowiedzi o Heglu, oraz od zagadnienia podziału pracy, które wydaje się w tym kontekście absolutnie rozstrzygające.

ciwnie, stanowią one stawkę, o którą wbrew pozorom wciąż toczyła się gra. W roku 1807 Schelling z Heglem są jej ostatnimi uczestnikami. Dawna idea „monoteizmu rozumu i serca i politeizmu wyobraźni” nadal określa ich wspólne intencje, choć (przynajmniej w przypadku Hegla) wciąż podlega krytycznej refleksji³. Trzeba więc zapytać o możliwą trajektorię jej dziesięcioletniej transformacji w program *Fenomenologii ducha*.

Cofnijmy się do *Najstarszego programu*. Wykrycie w nim jakichkolwiek podobieństw z *Fenomenologią* jest o tyle niełatwe, o ile ów dwustronicowy rękopis jest właściwie przedstawieniem jednej (ale bardzo wieloznaczej) idei. Nie ma jeszcze mowy o żadnej określonej wizji dialektyki, a zgodnie z lakonicznym sformułowaniem, które zastępuje tytuł, ma być to wręcz manifest „etyki” – *eine Ethik*⁴. Etyka ta ma być jednak „całkowitym systemem wszystkich idei” na wzór systemu Spinozy, w odróżnieniu od idei Kanta, które „dały tylko przykład” przezwyciężenia metafizyki w moralności, „niczego nie wyczerpując”. W projektowanym systemie idea wolności zostaje bowiem wpisana w maksymalistyczną wizję sztuki, ujmowanej w jej uniwersalnej mocy scalania rzeczywistych przeciwieństw. Sztuka miałaby w przyszłości nie tylko wchłonąć i uczynić zbytęcną religię, ale i zastąpić państwo. Jest to zatem program niemal jawnie ateistyczny i anarchistyczny⁵. Tak jak *Urtheil und Seyn* Hölderlina, manifest ten na nowo projektuje pozycję człowieka w uniwersum w pierwotnym doświadczeniu wolności zawsze mojego empirycznego ja i równie pierwotnie danej natury – „jedyne prawdziwe i możliwe do pomyślenia stworzenie z nicości”. Program wyznacza też pozycję filozofa, który „musi mieć tyle samo siły estetycznej, co poeta”, ponieważ „najwyższym aktem rozumu, aktem, który obejmuje wszystkie idee, jest akt estetyczny”. Ostatni akapit

³ G.W.F. Hegel, *Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego* (1796 lub 1797), w: tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. G. Sowiński, Znak, Kraków 1999, s. 275 i n. Historycy wciąż spierają się, kto był autorem manuskryptu: Hegel, Hölderlin czy Schelling (początkowo dominowała opinia o autorstwie Schellinga). W każdym razie ekspertyza dokonana w latach 80. XX wieku w Krakowie przez niemieckich grafologów, we współpracy z Milicją Obywatelską oraz prof. Barbarą Markiewicz, wykazała, że rękopis został napisany ręką Hegla. A zatem nawet jeśli przeciwnicy tezy o autorstwie Hegla wciąż twierdzą, że któryś z dwóch przyjaciół mu go „podyktował”, to sam Hegel musiał się na to zgodzić, a manuskrypt odnaleziono potem w jego papierach.

⁴ Niektórzy badacze twierdzą, że słowo „*Ethik*” jest ostatnim słowem zdania, które zaczyna się na poprzedniej, zaginionej karcie rękopisu. Można jednak również, idąc za Siemkiem, domniemywać, że było to zamierzone, a tekst (podobnie jak dwustronicowy, spisany na jednej karcie papieru *Urtheil und Seyn*) wpisywał się w modną wówczas poetykę „fragmentu”. Por. M.J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, PWN, Warszawa 2011, Wykład 18.

⁵ „Musimy zatem wyjść poza państwo! – Albowiem każde państwo musi wolnych ludzi traktować jako mechaniczne trybiki; a nie powinno tego czynić; zatem powinno *ustać*. (...) Absolutna wolność wszystkich duchów, które niosą w sobie intelektualny świat i nie mogą *poza sobą* szukać ani Boga, ani nieśmiertelności” (G.W.F. Hegel, *Najstarszy program...*, dz. cyt., s. 275).

odslania też rewolucyjne motywacje, które w *Fenomenologii* można już tylko wyczytać między wierszami:

Zanim nie uczynimy idei ideami estetycznymi, to znaczy mitologicznymi, *lud* nie będzie się nimi interesować, i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się mitologią rozumową, filozof musi się jej wstydzić. Oświeceni i nieoświeceni muszą sobie w końcu podać rękę, mitologia musi stać się filozoficzną, lud musi stać się rozumnym, filozofia musi zaś stać się mitologiczną, aby filozofów uczynić zmysłowymi. Wtedy zapanuje między nami wieczysta jedność. Nigdy pogardliwego spojrzenia, nigdy ślepego drżenia ludu przed jego mędrkami i kapłanami. Wtedy dopiero czeka nas *jednakie* kształcenie *wszystkich* sił, zarówno jednostki, jak i wszystkich indywiduów. Żadna siła nie będzie już tłumiona. Wtedy zapanuje powszechna wolność i równość wszystkich duchów!⁶

Pomysł przywrócenia związku między racjonalnością a mitem wynika z refleksyjnego rozpoznania o charakterze politycznym. Rozpoznanie to kwestionuje samą autonomię i neutralność ekskluzywnej racjonalności filozoficznej w obliczu faktu istnienia różnicy klasowej. Co więcej, wykładnia tego, co estetyczne, jako mitu uwewnętrznia tę relację, narzuca bowiem filozofii nowe zadanie odtworzenia tej autonomii poprzez pozyskanie mocy mitu na rzecz myślenia w wymiarze powszechnym. A ponieważ antropologicznie pojmowana różnica klasowa okazuje się tematem na tyle ważnym, że rola filozofii jest definiowana w kategoriach doświadczenia estetycznego, to *Program idealizmu* okazuje się tylko pewną wersją polityczno-estetycznego projektu Schillera („*jednakie kształcenie wszystkich sił*”; „*aktem, który obejmuje wszystkie idee, jest akt estetyczny*”). Aby rozwiązać zagadkę przekładu programu na jego realizację w *Fenomenologii*, musimy więc ustalić, w jakim stopniu jej projekt pozostaje wciąż zależny od Schillera, zwłaszcza od jego idei sformułowanych w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka*. O ile bowiem *Listy* są jeszcze bardziej wieloznaczne i mniej radykalne niż spisany pod ich wpływem manifest, to właśnie one jawią się jako tekst pod wieloma względami zaskakująco podobny do *Fenomenologii*. Schiller, podobnie jak Hegel, w znaczący sposób narusza tam granice ustalonych dyskursów, a koncepcja doświadczenia estetycznego stanowi ich nowe i podyktowane pragmatycznymi kryteriami powiązanie. To samo dotyczy głównej osi pojęciowej, która organizuje logikę obydwu tekstów. Pytanie *Listów* o możliwość emancypacji „człowieka nowożytnego” w wymiarze politycznym oraz indywidualnym – pojednanie „człowieka obiektywnego z subiektywnym”, „gatunku” z „jednostką” – powróci

⁶ „Słyszymy tak często, że pospólstwo musi mieć *zmysłową religię*. Nie tylko pospólstwo, również filozof jej potrzebuje. Monoteizm rozumu i serca i politeizm wyobraźni – oto, czego nam trzeba” (tamże, s. 276).

w *Fenomenologii* w przebraniu różnicy między substancją a podmiotem oraz „nauką” a „świadomością”.

Obrawszy za nić przewodnią wątek różnicy klasowej, już na pierwszych kartach *Listów* Schillera napotykamy spostrzeżenie z pogranicza filozofii kultury i polityki dotyczące podziału na „klasę uprzywilejowaną” oraz „niższą i liczniejszą”. Schiller jako obserwator rewolucji francuskiej pesymistycznie ocenia jej możliwy bilans, ponieważ destrukcyjna logika tego podziału skutkuje, jego zdaniem, „równowagą złą”, ujętą w formie dialektycznej opozycji natury i kultury. Przewiduje on, że w sytuacji politycznego przewrotu uniwersalistyczne ideały na dłuższą metę muszą okazać się bezsilne wobec brutalizacji instynktów uwolnionej „natury nagiej” po stronie uciemionych mas oraz represyjnego stłumienia i wtórnej desublimacji natury wśród oświeconych klas wyższych⁷. Jednak już w *Liście VI* ta sama binarna optyka zostaje usytuowana w znacznie szerszym horyzoncie opozycji między „ludźmi nowożytnymi” a „Grekami”. Konflikt kultury współczesnej ogniskuje się nie tyle w różnicy klas, ile pierwotnie wewnątrz samego indywiduum, uwikłanego w bardziej złożony system dezintegrujących je dualizmów. Z kolei próbując opisać te dualizmy w ich wzajemnym związku, Schiller przeprowadza niejako praktyczną destrukcję problematyki podmiotu filozofii transcendentalnej. Klasyczny dualizm podmiotu i przedmiotu, który określa jeszcze sposób zadawania pytań filozofii u Kanta, Fichtego, a nawet wczesnego Schellinga, zostaje poniekąd unieważniony za sprawą historycznej diagnozy, zgodnie z którą podmiot jest przede wszystkim wytworem procesów urzeczowienia towarzyszących początkom nowoczesności. Dawną problematykę relacji podmiot–przedmiot zastępuje nowy zespół zagadnień, który określa projekt *Listów*.

Różnica między „Grekami” a „kulturą nowożytną” polega na tym, że ta ostatnia określa się negatywnie wobec natury, wytwarzając i doprowadzając do skrajności przeciwieństwo racjonalności i mitu. Grecy, którzy pozostawali jeszcze w stanie równowagi między autonomią jednostki a nieświadomym horyzontem doświadczenia wspólnotowego, mogli w sposób zintegrowany wiązać wszystkie cechy swej historycznie ukształtowanej natury, gdyż jednostkowe doświadczenie świata scalał mit. Natomiast nowoczesna zasada racjonalizacji, której Schiller nadaje miano „rozsądku” (tworząc w ten sposób dyskursywne powiązanie między kantowskim *Verstand* jako władzą podmiotu a diagnozą urzeczowienia) wytwarza tę autonomię w postaci czystej⁸. Rozsądek jest właśnie „zasadą” oddzielającą kulturę od natury i tworzącą antago-

⁷ F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972, s. 54 i n.

⁸ Nie przypadkiem niemieckie słowo „*Verstand*” tłumacz *Listów* przeważnie przekłada jako „rozsądek”, jak u Hegla, a nie jako „intelekt”.

nizmy nowego typu, które nadają sobie trwałe istnienie, przybierając formę wrogich wobec siebie abstrakcyjnych przeciwieństw. W rezultacie autonomia człowieka nowożytnego okazuje się iluzoryczna, ponieważ uwikłana w te abstrakcje jednostka staje się nośnikiem sztucznie zawężonego zbioru cech, tracąc dyspozycję do rzeczywistej wolności. Tę skrajnie odmienną dystrybucję sensu między Grekami a ludźmi nowożytnymi Schiller stara się unaocznić za pomocą opozycji „mieszaniny” i „fragmentu”.

Rozum (...) wprawdzie rozkładał naturę ludzką na części i rozrzucał je, podnosząc do rangi wspaniałego grona bogów, ale nie czynił tego rozrywając ją na sztuki, lecz mieszając te części na różne sposoby, albowiem każdy z bogów obejmował w sobie całe człowieczeństwo. Jakże inaczej ma się rzecz u nas, nowożytnych. Również u nas powiększony obraz gatunku rozproszony jest w jednostkach; jednakże rozproszony jest we fragmentach, nie zaś w zróżnicowanych mieszaninach, tak że trzeba przechodzić od indywidualium do indywidualium, aby odtworzyć pełnię gatunku⁹.

Konflikty i dystynkcje, których mnożenie przyczynia się do przyrostu potencjału nowoczesności, działają zarazem przeciwko samej jednostce, ponieważ realia podziału pracy zawężają i deformują subiektywne doświadczenie świata. Nowoczesność rodzi więc wielość wąskich i fałszywych tożsamości, nadając prozaiczną przewidywalność egzystencji ich reprezentantów. Schiller stara się to opisywać w możliwie ogólnych kategoriach Kanta, jako przeciwieństwa fizycznego przymusu natury i moralnego przymusu wolności: rozsądku i wyobraźni, abstrakcji materii i formy w sferze zarządzania i polityki. Nie traci jednak z oczu wątku klasowego i próbuje relatywizować kantowskie opozycje do wynikłych ze zróżnicowania stanowego i statusowego różnic o charakterze antropologicznym. Podział na pracę fizyczną i umysłową w *Listach* nie stanowi jeszcze wprawdzie głównej krytycznej osi opisu, jak w napisanej dwa lata później rozprawie *O poezji naiwnej i sentymentalnej*. Ale i tak Schiller często w formie naiwnej, ale bardzo konsekwentnie, artykułuje intuicje filozoficzne, które będą typowe zwłaszcza dla Marksa i marksizmu XX wieku. Człowiek, „wiecznie słysząc monotony szmer koła, które sam obraca (...), sam staje się tylko odbiciem swego zawodu i swej specjalności”, ponieważ „użycie oddala się od pracy, środek od celu, trud od nagrody”¹⁰. Urzeczowienie jawi się więc jako subiektywna strona alienacji i instrumentalnej racjonalizacji pracy. Rozważania z *Listu VI* krążą wręcz wokół takich zjawisk jak fetyszizm dyskursu technokratycznego, a nawet rola *superego* zawodowego w grze statusowych dystynkcji w sferze produkcji duchowej:

⁹ F. Schiller, *Listy o estetycznym...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁰ Tamże, s. 59 i n.

Praktyczny duch interesów zamknięty w jednostajnym kręgu swych przedmiotów, i jeszcze bardziej ograniczony formułami, ocenia wszelkie doświadczenie według jakiegoś szczególnego jego fragmentu, chcąc prawidła swego zajęcia zastosować do wszystkich zajęć bez wyjątku (...).

Intelekt spekulatywny oddzielił się od intuicyjnego; obydwaj przyjęły wrogą wobec siebie postawę w swych odrębnych dziedzinach, których granic zaczęły teraz pilnować z podejrzliwością i zazdrością; i wraz ze sferą, do której ograniczamy naszą działalność, stworzyliśmy sobie – także w nas samych – pana, który nierzadko kończy na stłumieniu innych zadatków¹¹.

Krótko mówiąc, w *Liście VI* rodzi się krytyczny dyskurs nowego typu. Pojęcia Kanta stają się już tylko kategoriałnymi reprezentantami szerszej gamy dualizmów określających nowoczesną formę podmiotowości i tworzących nowe formy urzeczowienia we wszelkich dających się pomyśleć wariantach. Z punktu widzenia *Najstarszego programu* istotne są co najmniej dwa aspekty projektu, który Schiller przeciwstawia tym dualizmom.

Po pierwsze, w wymiarze pojęciowym pozostaje on, jako kantysta, pod przemożnym wpływem autorytetu dwóch pierwszych *Krytyk*. Próbuje wprawdzie rozgrywać przeciwko nim własne intuicje – filozofia Kanta między wierszami sama jawi się jako wytwór i ofiara nowożytnych abstrakcji. Przymus prawa moralnego jest wręcz wysublimowaną formą tej samej logiki, którą kieruje się mechaniczne państwo, w którym rządzący, „obcując z człowieczeństwem jedynie z drugiej ręki, w formie reprezentacji”, mylą je „ze sztucznym tworem intelektu”. Po drugie, niezależnie od powszechnej wówczas wśród myślicieli i poetów fascynacji antyczną klasycyzacją, Grecy stanowią tu już tylko dobry punkt odniesienia, który umożliwia szersze krytyczne spojrzenie na logikę świata współczesnego. „Fenomen człowieczeństwa greckiego – powiada Schiller – jest niewątpliwie tylko pewnym osiągnięciem maksymalnym, które nie mogło ani trwale pozostać na tym stopniu, ani też wznieść się jeszcze wyżej”¹². W tym sensie Grecja jest czymś minionym, a przyszłość domaga się innego „osiągnięcia maksymalnego”, które skazane jest na swoisty konstruktywizm (tą drogą pójdzie zresztą już rozprawa *O poezji* i konstrukcja wzorca charakteru „sentymentalnego” w przeciwieństwie do klasycznie „naiwnego”). Obydwa punkty odniesienia – Grecy i Kant – zostają powiązane w *Liście VI* w polemice z *Pomysłami na ujęcie historii powszechnej w aspekcie światowym*. Zdaniem Kanta, powszechny antagonizm jednostek jest środkiem, jakim posługuje się przyroda, „aby rozwinąć wszystkie dane przez nią ludzkości zadatki”. Schiller replikuje:

¹¹ Tamże, s. 62, 59.

¹² Tamże, s. 61, 63.

Czyż jednak przeznaczeniem człowieka może być to, aby miał on w imię jakiegokolwiek innego celu zaniechać siebie samego? Miałażby nam celowość natury odbierać tę doskonałość, którą zaleca nam celowość rozumu? Nie może więc być to prawdą, że rozwój poszczególnych sił koniecznie powodować musi utratę ich pełni; a jeśli nawet prawo natury tak usilnie do tego dąży, to w naszej powinno być mocy tę pełnię naszej natury, którą zniszczyła sztuka, przywrócić na nowo dzięki sztuce jeszcze wyższej i doskonalszej¹³.

Grecy i Kant służą zatem za pomost do stworzenia „wyższej sztuki”. Słowo „sztuka” w ostatnim zdaniu występuje przy tym dwa razy i w skontrastowanych znaczeniach: kultury zepsutej w rozumieniu Rousseau i „sztuki” w sensie ogólnym, sztuki jako *techne*. Początkowo Schiller formułuje równie ogólny postulat „wykształcenia zdolności odczuwania” jako środka, który „uaktywnia poznanie”, i jako sposobu na jego jakościowe udoskonalenie. Sytuacja jest jednak o tyle trudna, o ile jako punktem oparcia Schiller dysponuje wciąż jedynie klasycznie zorientowaną *Krytyką władzy sądzenia*. Projekt wyższej sztuki wymaga więc przemyślenia Kantowskiej teorii sztuki i jej stosunku wobec pozostałych dwóch *Krytyk*¹⁴. Jednak już *List VI* niepostrzeżenie przesądza całą sprawę, ponieważ samo pytanie, które zadaje, przybiera z góry ukierunkowaną postać:

Ale czy duch (...), rozdwojony między czysty intelekt a czystą naoczność, zdolny będzie do tego, aby surowe więzy logiki zamienić w swobodny polot twórczej wyobraźni poetyckiej? Aby móc wzrokiem wiernym i czystym uchwycić niepowtarzalną indywidualność wszelkiej rzeczy?¹⁵

Program Schillera zostaje więc od początku wpisany w napięcia i opozycje istniejące między pierwszą a trzecią *Krytyką*. Możliwość zniesienia poznawczej bariery między doświadczeniem gatunkowym a jednostką wiąże Schiller z pojęciem wyobraźni, która określa zasięg i „siłę” odczuwania¹⁶. Wyobraźnia od początku występuje jednak w defensywnej roli tego, co zagrożone przez parcelację władz dokonującą się pod panowaniem rozsądku (*Verstand*). W efekcie pojęcie wyobraźni, którego status u Kanta bynajmniej nie jest jednoznaczny, zostaje podporządkowane opozycji między pierwszą *Krytyką*, z jej dualizmem intelektu i naoczności, a koncepcją geniuszu z *Krytyki* trzeciej. Niekwestionowany monopol na wzbogacanie działania wyobraźni przypada sztuce, a jeden z punktów odniesienia horyzontu całościowego – *poznanie* – niepostrzeżenie zostaje zdominowany przez pozostałe priorytety, przede wszystkim przez konfrontację między sztuką a prawem moralnym. W efekcie Schiller zostaje ska-

¹³ Tamże, s. 65.

¹⁴ Tamże, s. 70.

¹⁵ Tamże, s. 64.

¹⁶ Tamże, s. 62.

zany na oscylację między dwiema programowymi ideami: ideą wychowania estetycznego jako warunku kultury moralnej, sformułowanej w kategoriach Kantowskiej „wzniosłości”, i opartą na teorii „piękna” ideą państwa estetycznego. Brak wspólnej płaszczyzny pozwalającej na artykulację obu idei stawia jednak pod znakiem zapytania autentyczność projektu całościowego, ponieważ sam Schiller ostatecznie pada ofiarą charakterystycznej autoiluzji. Uwidacznia to dialektyka, jakiej podlega jego pojęcie wolności, oparte na nowej koncepcji „pozoru estetycznego”.

„Wolność – powiada Schiller – leży pośrodku między legalnym uciskiem i anarchią”¹⁷. Jej urzeczywistnienie wymaga pogodzenia uniwersalizmu autonomii politycznej albo moralnej, w klasycznym oświeceniowym rozumieniu Rousseau i Kanta, z postulatami samorealizacji indywidualnego ujmowanego w jego społecznej egzystencji i przyrodzonych uwarunkowaniach. W tym celu pomocna okazuje się intuicja Fichtego, że wolność rzeczywistą można pomyśleć tylko jako wzajemność, jako „przezienną aktywność i bierne doznawanie we wzajemnym stosunku wolnych istot” jako prawodawców i zarazem adresatów wspólnego prawa¹⁸. Schiller modyfikuje tę wizję, wzbogacając ją o wątek zaczerpnięty z *Krytyki władzy sądowniczej*. Anarchiczny moment wolności domaga się bowiem uznania czegoś, co nie poddaje się racjonalizacji ze strony prawa jako takiego, przywrócenia nieredukowalnej inności w ramach „ja” – takiej, którą u Greków stanowił mit. Taką inność odnajduje Schiller w „Analityce piękna”, która w przeciwieństwie do „Analityki wzniosłości”, podporządkowanej logice kształtowania poczucia moralnego, stanowi w systemie trzech *Krytyk* Kanta enklawę prawodawstwa autonomicznego wobec zasad moralności i praw przyrody. Estetyczne sądy smaku nie mogą stać się przedmiotem racjonalnej „dedukcji”, a nastawienie estetyczne wyróżnia się brakiem zainteresowania w egzystencji jego przedmiotu. Przeżycie piękna w wolnej grze władz wyobraźni i intelektu z zasady nie poddaje się więc racjonalizacji, ponieważ ani nie podlega teoretycznemu uprzedmiotowieniu, ani nie staje się przedmiotem praktycznego dążenia. Piękno stanowi sferę prawodawstwa „trzeciego”, ale w przeciwieństwie do prawa moralnego i przyrody – nieokreślonego. Nie jest ono ani subiektywne, ani obiektywne: ma status pośredni i w tej pośredniości jak gdyby widmowy. Schiller wyraża to w dwóch figurach paradoksu, wiążąc intuicję Kanta z Heraklitejskim motywem *hen diapheron heauto*, jedności sprzecznej w sobie samej. Koncepcję piękna jako czystej formy bez treści interpretuje jako doświadczenie „estetycznego pozoru” – „pozór” ozna-

¹⁷ F. Schiller, *O wdzięku i godności*, w: tegoż, *Listy o estetycznym...*, dz. cyt., s. 268.

¹⁸ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, w: *Fichtes Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Bd. III, W. de Gruyter & Co, Berlin 1971, s. 44. Cyt. za: M.J. Siemek, *Ja i My. Intersubiektywność w filozofii Fichtego*, w: *Historia i wyobrażenia. Studia ofiarowane Bronisławowi Baczce*, PWN, Warszawa 1992, s. 39–45.

cza tu doskonale naśladownictwo natury, ale także coś, czego naprawdę nie ma, ale zarazem w jakiś sposób jest. Z kolei *topos* Heraklita pozwala powiązać te intuicje w idei heautonomii, jako suwerennego prawodawstwa, które nie jest już przeciwieństwem heteronomii, ponieważ stwarza się w jedności z determinacją przez to, co inne i nieredukowalne w swej inności. Forma ta przyjmuje miano „państwa estetycznego”.

Jeśli w dynamicznym państwie prawa człowiek spotyka człowieka na gruncie siły i ogranicza jego działanie, jeśli w etycznym państwie obowiązków jeden człowiek przeciwstawia się drugiemu w majestacie prawa i krępuje jego wolę, to (...) w państwie estetycznym, jeden drugiemu objawia się tylko jako postać i staje naprzeciw niego jedynie jako przedmiot swobodnej gry. Podstawowym prawem tego państwa jest dawać wolność za wolność¹⁹.

Sięgnijmy teraz do *Fenomenologii*, aby ustalić, w jakiej mierze projekt Schillera pozostaje jeszcze wiążącym punktem odniesienia dla Hegla. Niewątpliwie sam program *Fenomenologii* wpisuje się w nowy dyskurs *Listu VI* i wiąże z postulatem integracji doświadczenia indywidualnego z gatunkowym, albo jednostki z absolutem, podobnie jak spisany przez Hegla i Hölderlina manifest. Nie oznacza to jednak, że ambicje metafizyczne ustępują miejsca pedagogicznym. Przeciwnie, diagnoza wytwarzania podmiotu przez urzeczowienie oraz intuicje zawarte w koncepcji doświadczenia estetycznego zaowocują u Hegla przede wszystkim nową teorią, która okaże się zarazem metafizyką i epistemologią, albo ontologią i krytyczną teorią sensu – dialektyką. Samo jej pomyślenie stanie się jednak możliwe tylko dzięki ponownej i niezależnej wobec Kanta wykładni trzeciej *Krytyki*. Wykładnia ta, podobnie jak *Listy*, zapośredniczona jest przez *Teorię wiedzy* Fichtego, ale jednocześnie zostaje już oparta na przeświadczeniu o pierwszeństwie kwestii *poznania*. Zarazem, dzięki optyce *Listu VI*, teoria ta nada tej kwestii określony kształt. Dualizmy opisywane przez Schillera zostają bowiem sprowadzone do jednej uniwersalnej struktury – teoretycznego przedmiotu dialektyki.

Wracając do tezy Habermasa, główne pytanie filozofii Hegla, stanowiące jakoby o historycznej albo postmetafizycznej orientacji *Fenomenologii*, rozpoznał już Marks. Dotyczy ono istoty teraźniejszości, która – jak powiada w *Osiemnastym Brumaire’a Ludwika Bonaparte* – winna dotrzeć do swej własnej treści²⁰. Podobnie jak wyższa sztuka Schillera, Hegłowska nauka musi zatem zyskać dystans wobec widm przeszłości, rzucić wyzwanie formom jej

¹⁹ Tamże, s. 167.

²⁰ W *Osiemnastym Brumaire’a* Marks czyni aluzję do ostatnich akapitów przedmowy, gdzie autorytety opinii określa Hegel, cytując Biblię, mianem „umarłych grzebiących umarłe swoje” (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. I, PWN, Warszawa 1963, s. 89). „Poprzednie rewolucje potrzebowały reminiscencji historycznych, by mieć się co do swojej własnej treści. Rewolucja XIX stulecia umarłym pozostawić musi grzebanie umarłych, by

doświadczenia, aby uwolnić się od jej ograniczającego wpływu. Ponieważ jej istnienie – powiada Hegel – „przeszło w wyobrażenie”, dlatego „przekształcenia wymaga nasze wyobrażenie tych form oraz nasza z nimi znajomość”. Ta konstatawana z nutą kpiny dobra znajomość (*Bekanntschaft*) wyraża się w fakcie, że „w czasach nowożytnych jednostka zastaje formę abstrakcyjną jako coś już gotowego”²¹. Formuła ta wyraża właśnie wyjściową diagnozę dialektyki jako teorii i ontologii sensu. Przejście od liczby mnogiej do pojedynczej, od „wyobrażenia tych form” do „formy abstrakcyjnej”, oznacza, że pojęcie abstrakcji zyskuje sens ontologiczny, adekwatny wobec rozpoznania z *Listu VI*. Podczas gdy celem dialektyki starożytnej było poznawcze zakwestionowanie istnienia zmysłowego konkretności i ustanowienie myślowej ogólności, nowoczesna forma upodmiotowienia wpisuje się już w „formę abstrakcyjną”, która nie tylko jest już czymś ogólnym, ale w różnych wariantach określa sposób myślenia i odczuwania. I w tej właśnie formie Hegel zamierza szukać przyczyn braku autonomii teraźniejszości. A ponieważ – jak zauważa – „bezsilne piękno nienawidzi rozsądku, ponieważ rozsądek wymaga od niego tego, do czego jest niezdolne”, inaczej niż Schiller musi wobec owych abstrakcji (i samego rozsądku) wypracować jakąś strategię ofensywną²². Różnica między starożytnymi i nowożytnymi wskazuje już w każdym razie, że strategia ta musi się wiązać z rewizją założeń idei wychowania estetycznego, opartej na kantowskiej „Analityce wzniosłości” i formułowanej pod wpływem Fichtego. Jej celem była sublimacja zmysłowości i utwierdzenie jednostki w prymacie praktycznego rozumu. Hegel podkreśla, dystansując się od wzorca platońskiego, że „zadanie polega na czymś wręcz przeciwnym”. Chodzi o to, by „przez zniesienie myśli zakrzepłych i określonych urzeczywistnić i ożywić to, co ogólne”. W projekt ten wpisana jest tendencja „wręcz przeciwstawna” – „upłynnienie zakrzepłych myśli”, co unieważnia sam dualizm myślenia i zmysłowości²³. Dialektyka od początku występuje tu jako projekt wytworzenia pewnej zmysłowości w granicach samego myślenia, wytworzenia nowej *zmysłowości pojęcia*. Jeśli zatem można mówić o bezpośredniej inspiracji ze strony Schillera, to należałoby jej szukać znowu w *Liście VI*, we wprowadzonym w kontekście podziału pracy i różnicy między Grekami a nowożytnymi przeciwieństwie „mieszaniny” i „fragmentu”. Przeciwieństwo to wyznacza ni mniej, ni więcej, tylko sam przedmiot tej ontologii sensu, który przyjmuje postać epistemologicznej różnicy między rozumem a rozsądkiem, płynnością i utrwalaniem określić.

dotrzeć do swej własnej treści. Tam frazes górował nad treścią, tu treść góruje nad frazesem” (K. Marks, *Dzieła wybrane*, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”, Łódź 1947, t. II, s. 185).

²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, dz. cyt., t. I, s. 37, 41, 45.

²² Tamże, s. 43.

²³ Tamże, s. 45.

Dzięki temu możemy też uchwycić rzeczywistą stawkę krytyki Schellinga. Skierowany pod jego adresem przez Hegla zarzut „formalizmu” należy sytuować w kontekście sporu o interpretację wspólnego programu syntezy racjonalności i mitu, który u Hegla przekształca się w nowy projekt racjonalności. A ponieważ jest to wciąż spór o wykładnię idei Schillera, to „spekulatywny ogląd” Schellinga jawi się w tym kontekście już jako próba redukcji dawnego programu do samej tylko estetyzacji myślenia, ufundowania racjonalności w micie, a tym samym rezygnacji z imperatywu poznania rzeczywistości. O całościowym kształcie tej polemiki przesądza jednak przede wszystkim odmienna wizja pozycji myślenia filozoficznego, która dochodzi do głosu w klasowym wątku *Najstarszego programu*. Idąc tym tropem, sięgnijmy jeszcze do rozprawy *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, która już w pełni ukazuje współnictwo perspektyw Hegla oraz Schillera.

Zamykając swoją rozprawę, która projektuje wzorzec charakteru sentymentalnego – od Szekspira do Goethego – Schiller w osobliwy sposób usprawiedliwia konieczność istnienia sztuki niskiej. Argumentuje, że utrzymująca się wciąż różnica między sztuką niską i wysoką jedynie odzwierciedla w sferze smaku i dystynkcji bardziej pierwotny konflikt, który jest tyleż „radykalny”, co „głęboko osadzony w formacji umysłowej”. Ów „psychologiczny antagonizm międzyludzki” jest właśnie przejawem różnicy antropologicznej, wynikłej z historycznie wytworzonego podziału na pracę fizyczną i duchową – tej samej różnicy, która później tak przykuje uwagę Marksa, zwłaszcza w *Ideologii niemieckiej*²⁴. Antagonizm ten przenika wszelki indywidualny horyzont doświadczania świata i narzuca granice choćby najbardziej uniwersalistycznie nastawionemu dyskursowi, jaki może stworzyć człowiek – czy to w sztuce, czy w filozofii, czy w dowolnej innej sferze. Granica ta:

artyście i poecie odbiera wszelką nadzieję, że wszystkim będzie się podobać i wszystkich wzruszać, co jest wszakże jego zadaniem, (...) filozofowi, nawet jeśli uczynił po temu wszystko, co było w jego mocy, uniemożliwia przekonanie o swej słuszności wszystkich ludzi, co jest wszakże implikowane przez pojęcie filozofii; wreszcie człowiekowi w życiu praktycznym nigdy nie pozwoli zyskać powszechnego uznania dla jego działalności; krótko mówiąc, antagonizm, który winien jest tego, że żadne dzieło ducha i żaden postępek serca nie może się zdecydowanie podobać jednej klasie, nie narażając się tym samym na potępienie ze strony drugiej klasy²⁵.

²⁴ Por. F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: tegoż, *Listy o estetycznym...*, dz. cyt., s. 401 i n. „Podział pracy staje się naprawdę podziałem dopiero z chwilą gdy następuje podział pracy na materialną i duchową. Od tej chwili świadomość rzeczywiście może sobie wyobrazić, że jest czymś innym niż świadomością istniejącej praktyki, może rzeczywiście sobie coś wyobrazić nie wyobrażając sobie niczego rzeczywistego” (K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, w: tychże, *Dzieła zebrane*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, t. 3, s. 33).

²⁵ F. Schiller, *O poezji naiwnej...*, dz. cyt., s. 403 i n.

Aby zdefiniować ten antagonizm w sposób możliwie ogólny, a następnie wskazać drogę do jego przezwyciężenia, Schiller wykracza poza specyfikację typów geniuszu artystycznego łączących to, co klasycznie „naiwne” i nowożytnie „sentymentalne”. Proponuje, by w tym celu „abstrahować od tego, co w każdym z nich jest specyficznym poetyckim”, i projektuje w ten sposób pozycję nowoczesnego intelektualisty.

Ponieważ nie można pozwolić ani pracującej części ludzkości, by określała pojęcie wypoczynku według swych potrzeb, ani części kontemplującej, by określała pojęcie uszlachetnienia wedle swoich spekulacji (...), przeto chcąc je zinterpretować musimy obejrzeć się za taką klasą ludzi, która choć nie pracuje, jest czynna i zdolna do idealizacji bez marzycielstwa, która łączy w sobie wszystkie realności życia z możliwie najmniejszymi jego ograniczeniami i unoszona jest przez strumień wydarzeń, nie dając mu się jednak porwać²⁶.

Trudność polega na tym, że taką klasową zdolność do racjonalnej idealizacji bez marzycielstwa (*Schwärmerei*) trzeba dopiero wytworzyć. Rozwiązanie alternatywy „pracy” i „spekulacji” wymaga bowiem nowego powiązania już istniejących skrajnych biegunów dyskursu kultury i zarazem dwóch typów postaw intelektualnych, które wytworzyły się w wyniku zaistnienia różnicy antropologicznej. Typy te opisuje Schiller przy pomocy całej gamy przeciwieństw zorganizowanych wokół ogólnej opozycji „realizmu” i „idealizmu”. Przeciwieństwa te obejmują wszystkie wymiary dyskursu: poznawczy, moralny, estetyczny i polityczny. I właśnie tak zdefiniowanemu celowi podporządkowuje Schiller ostatecznie swoją wizję formuły maksymalnej świata nowoczesnego. Ma to być połączenie pragmatyzmu z dążeniem do tego, co absolutne, głębi z techniką, intuicji z refleksją, zmysłowości z rozumową ogólnością, dyskursu konkretów z dyskursem zasad, ograniczenia przez naturę z absolutną wolnością, czy wreszcie – połączenie dyskursu ekonomii z jednej strony i politycznych ideałów z drugiej. Całościowa synteza nie zostaje jednak wypowiedziana, lecz jedynie zapowiedziana w formie takich właśnie domagających się powiązania koniunkcji, którym brak elementu jednoczącego. Natomiast znacznie łatwiej przychodzi Schillerowi określanie różnicy między realizmem i idealizmem, podobnie jak ich odwróconego przejawiania się wobec siebie nawzajem pod postacią pracy i spekulacji. Każda ze stron, o ile zrywa łączność z drugą, ulega degeneracji i zafałszowaniu. Zarazem sam Schiller nie zajmuje wobec tej logiki postawy neutralnej. Wulgarny empiryzm pseudorealisty, powiada, przynajmniej „zawsze może się jeszcze do czegoś przydać” – w przeciwieństwie do pseudoidealizmu, który w ostatnich zdaniach rozprawy znajduje ucieleśnienie w figurze fantasty.

²⁶ Tamże, s. 401 i n.

Jeśli, z drugiej strony, już idealizm prawdziwy jest w swoich skutkach niepewny i często niebezpieczny, to pseudoidealizm jest w swoich konsekwencjach przerażający. Idealista prawdziwy tylko dlatego porzuca naturę i doświadczenie, że nie znajduje tam czegoś niezmiennego i bezwzględnie koniecznego, do czego każe mu dążyć rozum; pseudoidealista, czyli fantasta, porzuca naturę z czystej samowoli, ażeby z tym większą swobodą folgować natarczywości żądz i kaprysom wyobraźni. Nie w zależności od przymusu fizycznego, lecz w uwolnieniu się od przymusu moralnego upatruje swą wolność. Fantasta jest więc zaprzeczeniem charakteru nie tylko ludzkiego, lecz wszelkiego w ogóle charakteru; jest zupełnie poza prawem, a więc jest niczym i do niczego nie może się przydać. Ale właśnie dlatego, że fantazjowanie (*Phantasterei*) nie jest ekscysem natury, lecz wolności, a więc wypływa z dyspozycji, która sama w sobie jest godna szacunku i zdolna do nieskończonego doskonalenia – idealizm zwyrodniały prowadzi do upadku nieskończonego w otchłań bezdenną i może się skończyć tylko całkowitym zniszczeniem²⁷.

Idealizm ukazuje więc swoją granicę jako niesamoistny odbłask różnicy klasowej w obszarze dyskursu. Autorytet Kanta ponownie skłania Schillera do uprzedzającej krytyki utopii królestwa estetycznego i odcięcia się od prób jej romantycznej absolutyzacji. Tak jak w przypadku pojęcia wolności i pozoru estetycznego, dokonał on więc pewnego wyboru – w tym wypadku na rzecz „realizmu”, czyli uniwersalizmu nieuchronnie pragmatycznego, w którym upatrywał ostateczny wzorzec racjonalności.

Ten sam uniwersalizm i pragmatyzm (i ten sam system opozycji) określa program *Fenomenologii* oraz logikę sporu z Schellingiem, a aspekt klasowy dostarcza wręcz klucza do różnicy w sposobie ujmowania „mitologii rozumu”. Podczas gdy Schelling na różne sposoby zmierza do ufundowania myślenia filozoficznego w ponadhistorycznej inności – w micie, w intelektualnym oglądzie absolutu, w sztuce – *Fenomenologia* dostrzega tę inność w samym „tu i teraz”. Myślenie nie musi już czerpać z przedhistorycznej, źródłowej mocy mitu. Winno natomiast – za Spinozą – utrzymać łączność między subiektywnym odczuwaniem a prawdą w ramach egalitarnie pojmowanego projektu uniwersalności sensów już wytworzonych, które należy jedynie zwrócić odseparowanej od nich jednostce. Na ostatnich stronach *Fenomenologii* czytamy, że „duch istniejący, podobnie jak nie jest bogatszy od nauki, tak i też nie jest od niej biedniejszy”²⁸. Owo zagadkowe sformułowanie jest wciąż wyrazem tego samego prostego przekonania, które stało za *Najstarszym programem*. Jest to przekonanie o historycznej immanencji tego „bogactwa” i o konieczności przewyciężenia poznawczych barier wynikłych z podziału pracy. W tym sensie programowe przeciwstawienie „pracy pojęcia” „spekulatywnemu oglądowi”

²⁷ Tamże, s. 418.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. II, PWN, Warszawa 1965, s. 425.

ma znaczenie nie tylko epistemologiczne, ale i etyczne. Jest skierowane przeciwko elitarnemu przeświadczeniu Schellinga, że ogląd intelektualny jest dostępny tylko dla nielicznych, że wymaga wręcz jakiegoś specjalnego uzdolnienia. Emocjonalny wymiar tego sporu wychodzi na jaw zwłaszcza w ostatnich akapitach przedmowy do *Fenomenologii*, gdzie Hegel przypuszcza już niemal jawnie atak na idealistyczną *Schwärmerei*. Podczas gdy „wzniosłe poczucie wieczności, świętości, nieskończoności kroczy w stroju kapłańskim (...), myśli prawdziwe i naukowe poznanie można osiągnąć tylko pracą pojęcia”. „Tylko pojęcie – powiada – może dać ogólność wiedzy, która może stać się własnością każdego rozumu świadomego samego siebie”²⁹. Cały dyskurs dowartościowujący konkret i szczegół, który znajduje wyraz w przeciwstawieniu „metody” „formalizmowi” i „genialności”³⁰, wpisuje się w ten sam realizm, który cechuje ostatnie słowa Schillera jako filozofa. Przy czym „praca” ma tu już wiązać się z dezalienacją duchowej „własności” (*Eigentum*), podobnie jak proces poznania – z przyrostem „bogactwa”. Retoryka dyskursu ekonomii politycznej, któremu Hegel poświęcił wiele uwagi w swoich jenajskich wykładach z lat 1803–1805, w *Fenomenologii* w całej swej prozie przenika w sferę produkcji duchowej³¹.

Streszczenie

Artykuł jest analizą związków zachodzących między dialektyką Hegla a polityczno-estetyczną myślą Fryderyka Schillera. Śledzi kolejne odłony relacji między racjonalnością a mitem w ujęciu obydwu myślicieli i definiuje stosunek

²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. I, dz. cyt., s. 85–87.

³⁰ W przedmowie do *Fenomenologii* Hegel przekonuje, że intelektualny ogląd Schellinga (w jego *Wykładach z filozofii sztuki* ufundowany właśnie na metafizycznej wizji geniusza) opiera się w istocie na pewnym powtarzalnym schematyzmie, który pomija specyfikę przypadku. Por. zwłaszcza: dz. cyt., t. I, s. 64–67.

³¹ W istocie nie mała rolę mogła w tym wszystkim odegrać nie tylko wyobrażona, ale i realna różnica klasowa między naszymi filozofami. Hegel nie wywodził się, tak jak Schelling, z rodziny arystokratycznej, lecz z niezbyt zamożnej rodziny mieszczańskiej. Zanim uzyskał posadę dyrektora gimnazjum w Norymberdze, musiał bezustannie walczyć o ekonomiczne przetrwanie i zabiegać o poparcie finansowe (anegdota głosi, że Goethe miał kiedyś polecić zniecierpliwiony swoim zarządcom majątkowym, aby uczynili zadość potrzebom proszącego o wsparcie Hegla: „Dajcie mu coś. Wystarczy dziesięć talarów”). Schiller właściwie żył w bezustannym ubóstwie i tak też zmarł w wieku czterdziestu pięciu lat. Nie wiadomo też, w jakim stopniu duchowy los Hölderlina mógł się wiązać z zanikaniem ustalonej tożsamości społeczno-zawodowej poety, który powoli przestawał już być „młodym poetą“, w realiach nowej epoki mieszczańskiej.

między ideą mitologii rozumu młodego Hegla a programem *Fenomenologii ducha*. Diagnozy Schillera dotyczące relacji kultury i natury oraz podziału pracy okazują się stanowić punkt wyjścia dla projektu dialektyki.