

"Na powrót zdomowić się w świecie". O Romantyzmie jako filozofii sztuki życia.

«"Fall into the Return of Domestication in the world". About Romanticism philosophy as the philosophy way of life.»

by Wojciech Kruszelnicki

Source:

Anthropos? (Anthropos?), issue: 16-17 / 2011, pages: 30-44, on www.ceeol.com.

The following ad supports maintaining our C.E.E.O.L. service

eBooks on Central, East and Southeast Europe



Как судили Алексея Пичугина. Судебный репортаж.

The Trial against Aleksey Pichugin.
Report on the Proceedings.

By **Vera Vasilyeva**

Human Rights Publishers, 2007, Praha
(in Russian)

Journalist Vera Vasilieva has put together a compendium of her court reports on the case of the former security chief of former oil giant Yukos, Aleksey Pichugin. The book covers the second trial of Pichugin.

more on:

www.dibido.eu

**"Na powrót zadomowić się w świecie".
O romantyzmie jako filozofii sztuki życia
(z krytycznym odniesieniem do myśli Nietzschego)**

Wprowadzenie

W eseju tym będę bronił romantyzmu przed popularną kliszą postrzegającą w nim skłonność do irracjonalizmu i różnych form myślenia mitycznego, anty-realistycznego i eskapistycznego. Przede wszystkim jednak będę polemizował z nietzscheańską krytyką romantyzmu, poddając ten nurt myśli zachodniej redukcji zarówno w aspekcie historycznym, jak i filozoficznym (romantyzm jako "zubożenie życia", nastrój rozpacz, pesymizmu, dekadencji). Wraz z Fryderykiem Schleglem i Novalisem - czołowymi przedstawicielami romantyzmu jenajskiego - romantyzm spróbuję pokazać nie jako filozofię spekulatywną, lecz jako "filozofię sztuki życia"^[1] w odczarowanym świecie, co pozwoli ujrzeć w nim pewien projekt egzystencjalny. Jak zobaczymy, spośród licznych celów tego projektu jeden wydaje się wybijać najmocniej: jest to zaczarowanie świata tak, by jednostka mogła ponownie poczuć się w nim jak w domu, jak w ojczyźnie.

Moja robocza teza jest taka, że pomimo tego, iż pewne idee romantyzmu jenajskiego fascynowały Nietzschego, to nie docenił on jego egzystencjalnego wymiaru i nie podjął w pełni dziedzictwa myśli, której stawką, jak na ironię, także było dostarczenie podstaw dla kulturotwórczej aktywności jednostki w świecie bez Boga. Umieszczając filozofię i sztukę w centrum egzystencjalnego doświadczenia człowieka, romantyzm próbował w taki sposób poszerzyć granice naszego pojmowania świata i naszej w nim egzystencji, by umożliwić podmiotowości wybiecie się na pozycję suwerennego i aktywnego kreatora sensu - sensu zawsze jednostkowego i subiektywnego, niemniej jednak nadającego wartość pojedynczemu życiu.

Dlaczego mówię o redukcyjnym podejściu Nietzschego do romantyzmu? Otóż redukcja historyczna polega na tym, że w swej krytyce Nietzsche skupia się jedynie na późnym romantyzmie, na *Spätromantik*^[2]. Czytając Nietzschego, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że atakuje on nie romantyzm, lecz nastrój *fin de siècle* dekadencji objawiający się w sztuce i literaturze, zresztą wcale nie uniwersalnie europejskiej, lecz w przeważającej mierze francuskiej. Nastrój ten nazywa on w każdym razie "romantyką" i opisuje jako "(...) szmat pustyni, wyczerpania, niewiary, zlodowacenie pośród młodości, starczość nie na swoim miejscu, tyranię bólu (...), zupełne ograniczenie się do tego, co w poznaniu gorzkie, cierpkie, ból sprawiające" [WR § 1]^[3]. O redukcji natury filozoficznej mówię dlatego, ponieważ mam wrażenie, że Nietzsche zlekceważył filozoficzną zawartość tego nurtu. Ów wkład filozoficzny romantyzmu nie pozwala kojarzyć go z negacją życia.

Romantyczna filozofia egzystencji - preludium

A *propos* filozoficznej zawartości romantyzmu przypomnę, że dzięki całemu szeregowi badaczy tej rangi, co Harold Bloom, Frederick Beiser, Manfred Frank, Ernst Behler, Andrew Bowie, a także dzięki znakomitej Agacie Bielik-Robson mamy już od kilku dobrych lat wgląd w swoistą filozofię romantyczną "pozbawioną staromodnych ambicji systemowych; filozofię prawdziwie nowoczesną, posługującą się techniką fragmentu i autodekonstrukcji *avant la lettre*"^[4], fundującą inną filozoficzną nowoczesność, której przesłaniem dla humanistyki jest zachęta do myślenia o podmiocie nie w dekonstrukcyjnych kategoriach totalnego wyłączenia i utraty suwerenności na rzecz tego, co nań wpływa i co go formuje, lecz w kategoriach "duszy czującej", która nie jest świadomością czystą, lecz formacją obronną,

aktywnie szukającą sensu w odczarowanym świecie i realizującą w toku negocjacji własną wolność w ramach nieusuwalnych pierwotnych zależności i wpływów.

Tak w jednym zdaniu streściłbym "Ducha powierzchni" - książkę stanowiącą polską odsłonę renesansu zainteresowania romantyzmem w filozofii kontynentalnej i w żaden sposób nieustępującą najlepszym zagranicznym publikacjom w tej dziedzinie. W artykule tym postawiłem sobie zadanie rozwinięcia dokonanej przez Bielik-Robson egzegezy romantyzmu o ten aspekt egzystencjalny, jakim jest zbiór wypracowywanych przez filozofię i proponowanych podmiotowości, konkretnych "strategii" przetrwania w odczarowanym świecie". Ich wspólnym mianownikiem pozostaje idea *Bildung* oznaczająca dla romantyków formowanie własnej egzystencji, a dokładniej - jak słusznie dodaje Michał Paweł Markowski we wstępie do "Fragmentów" Schlegla - "przemienianie bezosobowego życia w egzystencję, która albo jest twórcza, albo nie ma jej wcale" [MPM XV]. Dlatego nietzscheański pogląd głoszący, że romantyzm to nic innego jak ewakuacja z życia w sferę nostalgicznie wypatrywanych zaświatów albo w pychę transcendentalnej podmiotowości, kontrapunktował będę argumentami na rzecz tezy, że romantyzm robi coś zgoła odwrotnego, mianowicie czyni świat na powrót znaczącym, brzemennym w sens i przyjaznym dla podmiotowości szukającej w nim ojczyzny, a nie bezkrwistej rzeczywistości rzeczy, które raptem spełniają Kantowskie warunki ludzkiej wiedzy. Romantyzm to filozofia chcąca zasypać przepaść, którą oświeceniowy krytycyzm oddzielił człowieka od całości bytu i w ten sposób na powrót zadomowić go w świecie. Z racji, że podstawą tej aktywności jest romantyczna "*Poiesis* [Poezja], czyli innymi słowy, twórczość"^[5] - jak definiują ją Lacoue-Labarthe i Nancy w książce "L'absolu littéraire" - romantyzm jako filozofię sztuki życia proponuję rozważać w ciągłym nawiązaniu do nietzscheańskiego wezwania: "stań się tym, kim jesteś" [WR § 270], czyli nadaj styl swojemu charakterowi; naucz się "kształtować siebie" i w ten sposób nadawać istnieniu sens.

Romantyzm okiem Nietzschego

Zanim pokażę, jak czytać Schlegla i Novalisa, by wyzyskać z ich dzieł impulsy do takiego myślenia o romantyzmie i do zestawiania jego propozycji z nietzscheańskimi warunkami kulturotwórczej aktywności człowieka, przypomnę, jak o romantyzmie myśli Nietzsche.

Otóż romantyzm identyfikuje on z pesymizmem, z fizyczną i duchową *faiblesse* i z "rozgorączkowaniem", którego znakiem w sztuce jest dążenie do przesadnej ekspresji [WM § 372]. Opinia Goethego, że romantyzm to rodzaj choroby^[6], miała wielki wpływ także na nietzscheańską filozofię sztuki. Jako wielki admirator Goethego (za to, że potrafił on oprzeć się romantycznej gorączce swoich czasów) Nietzsche powtarzał, że romantyzm to zła, dekadencja sztuka. W "Wiedzy radosnej" mamy kluczowy paragraf 370, w którym czytamy:

każda sztuka, każda filozofia może być uważana jako środek leczniczy i pomocny w służbie rosnącego, walczącego życia: przypuszczają one zawsze z góry cierpienie i cierpiących. Lecz są dwojakiego rodzaju cierpiący, naprzód ci, którzy cierpią na nadmiar życia, którzy pragną sztuki dionizyjskiej i tak samo tragicznego poglądu i rozumienia życia - a potem ci, którzy cierpią na zubożenie życia, którzy szukają spokoju, ciszy, gładkiego morza, wyzwolenia się od siebie przez sztukę i poznanie lub też przez oszołomienie, spazm, ogłuszenie, obłąd [WR, § 370].

"Romantyka" w sztukach i naukach to rzecz jasna ten drugi przypadek. Kolejne zdania mówią nam, że sztuka pochodząca z dionizyjskiej pełni życia to sztuka, która apoteozuje, działając niczym "wielki *stimulans* życia" [WM § 364]. Tymczasem sztuka romantyczna, także biorąc się z cierpienia, reaguje na nie inaczej: chce się na wszystkich rzeczach zemścić, wyciskając na nich obraz swojej tortury. To ostatnie to pesymizm romantyczny w swej

najpełniejszej formie. Romantyzm jest tedy sztuką niezadowoloną z rzeczywistości, zapatrzoną w niejasną, mesjaniczną przyszłość lub w apoteozowaną przeszłość i jej mity. Cechuje ją niedomiar, nie zaś pełnia życia. Nienawidząc życia, słaba romantyczna osobowość szuka w nim (lub poza nim) "metafizycznego pocieszenia" [PS, s. 26], czyniąc źródłem wszelkiego dobra jakiś inny świat, ulokowany już to w przeszłości, już to w zaświatach [PS, s. 22-23].

Taka diagnoza romantyzmu jest mało adekwatna, cały zaś jego obraz wyłaniający się z pism Nietzschego, nie mówiąc już o wypowiedziach niektórych jego komentatorów, wydaje się za grubo, jak na mój gust, wyciosany. Z filozoficznego punktu widzenia doprawdy trudno zgodzić się z twierdzeniem, że dusza romantyczna cierpi na zubożenie życia, dlatego szuka spokoju i wyzwolenia od siebie samej przez sztukę, poznanie, intoksykację czy obłąd. Zgodzić się można natomiast z twierdzeniem, że dusza romantyczna egzaltuje swoje cierpienie. Nie oznacza to jednak, że świat doczesny chce ona oskarżyć i potępić [PS, s. 22-23].

Owszem, dusza romantyczna jest umęczona egzystencją w odczarowanym świecie, nie czuje się pewnie w zagrażającej jej rzeczywistości, w której "nie chce być ani częścią mitycznego porządku, ani trybem w procesie powszechnego odczarowania"^[7]. Z tego właśnie powodu rozpoznając swą kondycję, nie popada ona w marazm, lecz aktywnie walczy o indywidualność, a jednocześnie ów świat, w którym - jak pisał Keats - "(...) all charms fly at the mere touch of cold philosophy"^[8] próbuje zaczarować, by ponownie zbliżyć do siebie podmiot i przedmiot tak bezpardonowo rozłączone przez Kanta. Agata Bielik-Robson ma więc całkowitą rację, gdy twierdzi w "Duchu powierzchni", że "w romantyzmie zawiera się zdrowy pierwiastek rebelii - rebelii wręcz ontologicznej - czyli takiej, która buntuje się przeciw prawom i logice samego bytu"^[9]. Rebelia ta jest aktywna, bowiem dusza romantyczna, "pomimo że nie akceptuje odczarowanej rzeczywistości, nie wyrwa z nią więzi: walcząc z nią, zachowuje w niej swój czynny udział, uznaje jej istnienie"^[10].

Spojrzenie na romantyzm od tej jego "aktywistycznej" strony pozwala skutecznie rewidować popularne myślenie o rzekomym pesymizmie romantyzmu [WR § 370] czy wręcz jego "nienawiści do teraźniejszości, rzeczywistości i nowoczesnych idei" [PS, s. 25]. Pozwala ono również poszerzyć naszą tezę. Twierdę, że romantyzm nie tyle co "próbował" odzyskać "konstytutywną dla nowoczesności, (...) a zarazem wyobcowaną przez nią zasadę indywidualizmu"^[11], co w całkiem dużym stopniu owo zadanie "zrealizował", osiągając coś, co Nietzschemu się nie udało, czyli uchronienie indywidualności przed niwelacyjnym wpływem otoczenia i jednocześnie zaczepienie jej na powrót w świecie; zbliżenie do zamilkłej natury i pojednanie z Bytem.

"Zjednoczyć indywiduum z całością bytu". Porażka Nietzschego

Zauważmy teraz za Pawłem Pieniążkiem, że Nietzschego fascynowała idea odzyskania "rewindykowanego przez romantyzm jenajski duchowego uniwersum", kuszącego jednostkę "doświadczeniem tajemnicy egzystencji wobec nieznanego, skrytego za zjawiskami i perspektywicznymi sensami bytu"^[12]. To właśnie w dialogu z tą formacją - zdaje się twierdzić Pieniążek - Nietzsche próbował "zneutralizować nihilistyczny wymiar nowoczesności, wiążąc, poprzez wolę mocy i wieczny powrót, eksperymentatorski indywidualizm z dostarczającym mu sankcji absolutnym odniesieniem do całości bytu"^[13].

Nie co innego, jak właśnie ten projekt faktycznie zbliża Nietzschego do egzystencjalnej filozofii romantyzmu, którą niestety zamiast docenić, sprowadzał on jedynie do tego, co historycy idei nazywają "romantyzmem negatywnym" definiowanym przez nastrój rozpacz i dekadencji^[14]. Zastrzec jednak trzeba, że choć romantycy i Nietzsche dążyli do tego samego celu (związanie realizującej swą wolność, refleksyjnej jednostki w jedno z całością Bytu), to zmierzali do niego innymi drogami. Zobaczmy najpierw, jak projekt ten wyglądał u autora

"Zaratustry".

Jak komentuje Pieniążek, Nietzsche chciał dopełnić wolę mocy ideą wiecznego powrotu, by w ten sposób ufundować określone przez wolę mocy twórcze stawanie się i działanie: "poprzez moment powrotu - pisze komentator - wieczny powrót znosi celowość stawania się, a tym samym wydobywa niepowtarzalny charakter każdego momentu ["naszej woli"], której nadaje wieczny, bezwzględny charakter"^[15]. W ten sposób "wieczny powrót ma zapewnić bytowi ludzkiemu udział w konieczności bytu, ugruntować jego jedność ze światem, w której mógłby on afirmować swoje istnienie jako absolutne, a swojej wolności, swoim indywidualnym wyborom, rozstrzygnięciom, możliwościom nadać konieczny, bezwzględny charakter"^[16].

Plan ten, jak wiemy, nie powiódł się. Ostatecznie do Nietzschego niczym bumerang wróciło przeczucie, że aby ugruntować kulturotwórczą aktywność indywiduum a jednocześnie związać je z całością bytu, potrzeba jednak czegoś więcej niż nieustraszonego "męskiego sceptycyzmu" oraz zachęty, by w obliczu ulotnienia się metafizycznych podpórki świata doczesnego wkładać weń nie to, co wskutek odczarowania zostało mu odebrane, lecz własną wolę. Wydaje się, że Nietzsche bezustannie opłakiwał utratę tajemniczego, metafizycznego źródła naszej jedności z bytem. Dlatego możliwość twórczego działania późny Nietzsche próbował oprzeć na micie, sztuce i religii, w których to porządkach widział mistyczne środki doświadczenia - według słów Pieniążka - "samej prawdy bytu, która nie jest dana w estetycznej kontemplacji, lecz w prerefleksyjnym przeżyciu twórczego działania"^[17]. Ponadto, przypomnę, że w późnych dziełach Nietzsche wraca do zawartej w "Narodziinach tragedii" intuicji, że istnieją stany, w których indywidualność i refleksyjna świadomość daje się rozproszyć i w ten sposób zanurzyć nas w sakralnej ciągłości bytu. Dlatego w "Zmierzchu bożyszcz" i "Nachlassie" przewijają się wizje rozdzierających podmiot, ekscesywnych "dionizyjskich upoiń". Owe doświadczenia mistyczne, desubiektywizujące, Nietzsche - gnany krytyką wszelkich form dekadencji - ostatecznie zalicza w poczet eskapistycznych - "romantycznych" w jego mniemaniu - gestów samoprzekraczania, skrywających za sobą nihilistyczną chęć wyzwolenia się od bólów egzystencji.

Mitologizacja, romantyzacja i ironia: romantyczny pluralizm i perspektywizm

Sprawdźmy teraz, jak problem ten usiłowali rozwiązać romantycy. Jak próbowali obronić poszczególną, indywidualność człowieka i jednocześnie odnieść go do całości bytu? Wróćmy do kwestii zasygnalizowanej na początku. Romantyzm jest filozofią sztuki życia. Skoro tak, to pojawia się tu paralela między Schleglem piszącym we fragmencie z "Idei", że "największa część poezji odnosi się do sztuki życia i do znajomości ludzi" [I § 89]^[18] a Nietzschem, którego projekt - jak sugeruje w swojej książce Safranski - również polegał na odzyskiwaniu sztuki życia^[19]. Schlegel twierdzi, że "artystą jest każdy, dla kogo celem i środkiem w życiu jest *kształcenie* własnego zmysłu" [I § 20]. Mowa tu o zmyśle do sztuki życia [MPM XIII-XIV]. Idea kształcenia - *Bildung* - jest tutaj istotna, romantycy uważali bowiem formowanie własnej egzystencji za podstawowy imperatyw życia^[20]. Jak pisze Schlegel, "Człowiek żyje nie po to, by być szczęśliwym i nie z obowiązku działania, ale po to, żeby się wykształcić i uformować"^[21]. Jaka jest rola sztuki w tym zadaniu formowania siebie? Odpowiedzi nie trzeba długo szukać: dla romantyków egzystencja musi być twórcza, musi się konsekwentnie formować a co innego jak nie sztuka pozostaje najlepszym narzędziem formowania egzystencji? [MPM XV]. Nie oznacza to, że romantyzm jest estetyzacją egzystencji. Romantycy zamieniali życie w sztukę jedynie w tym sensie, że walcząc o nadanie mu sensu, próbowali kształtować rzeczywistość na sposób, w jaki pisarz kształtuje rzeczywistość w powieści lub poemacie.

W takim też kontekście proponowałbym widzieć sławne romantyczne mitologizowanie świata, które nie ma nic wspólnego z nietzscheańską zamianą rzeczywistości w baśń, lecz

powinno być rozumiane jako "ponowne nadanie kształtu temu, co swój kształt utraciło (...), rekonstruowanie nowej formy na gruzach form starych, które uległy już wyczerpaniu" [MPM XVII]. Jest okazja, by doprecyzować, jak rozumiem romantyczne pojęcie twórczości. *Poiesis* wcześniej definiowałem za Lacoue-Labarthe'm i Nancym jako po prostu "twórczość". Tę zaś za Michałem Pawłem Markowskim rozumiem jako wszelką aktywność, dzięki której w świecie pojawia się coś nowego. Może to być więc i literatura i sztuka i nauka i oczywiście - filozofia [MPM IX-X].

Z mitologizacją świata łączy się kolejna romantyczna strategia egzystencjalna: romantyzowanie rzeczywistości. Cóż to oznacza? Novalis pisze tak:

Świat musi być zromantyzowany. W ten sposób odnajdziemy pierwotny sens
Romantyzowanie to jakościowe potęgowanie. W działaniu tym niższe Ja utożsamia się z lepszym Ja. Tak jak my sami jesteśmy takim jakościowym spotęgowaniem. Nadając rzeczom pospolitym wyższy sens, zwykłym - tajemniczy wygląd, znanym
- godności rzeczy nieznanych, skończonym - pozór nieskończoności, romantyzują je [P, § 105, s. 202]^[22].

Ten cytat dobrze pokazuje, jak romantycy próbują odnaleźć się w odczarowanym świecie, godząc się na przygodność, niekonieczność i metafizyczne niedookreślenie bytu, ale jednocześnie nie rezygnując z prób zaczepienia się w nim dzięki nowemu zbliżeniu podmiotu i przedmiotu dokonywanemu za sprawą romantyzacji. Jak wyjaśnia Agata Bielik-Robson, romantyzacja to "akt, w którym wyobrażenia twórcza nadaje światu piętno podmiotowe, znosząc jego uprzednie odczarowanie"^[23]. Na tym oto tle pełnego sensu nabierają słowa Brzozowskiego z "Głosów wśród nocy", gdzie czytamy, że "rysem bezwzględnie wartościowym w romantyzmie" jest to, że "ostatnie słowo należy [w nim] zawsze do twórczej psychiki ludzkiej i gdy jest ona wykluczona z istniejącego, sięga ona głębiej niż istnienie"^[24].

Romantyk nie jest jednocześnie naiwny: wie on dobrze, że nie ma powrotu do świata sprzed odczarowania. Tym więc, co czyni, jest swobodne nakładanie na ów świat własnej poetyckiej projekcji. Jest to wytwarzanie sensu dogłębnie świadome tego, że narzuca się ono obojętnemu i pozbawionemu sensu światu oraz tego, że jest tylko perspektywą - fragmentem, który ani "nie podporządkowuje się ogólności, ani nie próbuje jej zastąpić i stać się nową ogólnością"^[25]. Pod tym względem, twierdzić można, strategia romantyzowania bliska jest nietzscheańskiej interpretacji w służbie życiu: romantyzacja oznacza wszakże - zacytujmy ponownie Markowskiego - "otwarcie świata na wszystkie możliwe znaczenia, a więc także i na nieskończoną ilość jego interpretacji" [MPM XVIII].

Skoro znów jesteśmy przy Nietzschem - uważam, że jest on bliski romantykowi w momencie, gdy twierdzi, że konstruowanie prywatnych prawd jest czymś w rodzaju strategii obronnej, jaką posługuje się podmiot, aby radzić sobie w odczarowanym świecie i nie dać się pochłoniąć nihilizmowi. Właśnie w kategoriach owej strategii obronnej proponuję rozumieć wezwanie Nietzschego, by "na tym, co się staje, wyciskać charakter bytu". Jednocześnie jednak Nietzsche oddala się od romantyków w momencie, gdy odrzuca pluralizm i optuje za wyższością jednych interpretacji nad innymi oraz gdy zarzuca im, że wzmacniają własne wyalienowanie ze świata, zamiast z nim walczyć.

Trudno zgodzić się z takim stanowiskiem. Romantycy rzeczywiście odczuwali alienację, ale reagowali na nią gestem mitologizacji i romantyzacji świata oraz ironizacji wszelkiej prawdy o nim, a robili to właśnie po to, by nie czuć się ze świata wyalienowani. Te trzy strategie, myślę sobie, o wiele lepiej chroniły ich przed nihilizmem niż zabiegi samoprzezwyciężania stosowane przez Nietzschego, które ostatecznie jego właśnie pozostawiły zupełnie bezbronnym wobec pustki egzystencji. Jak pisze Julian Young, "W swych ostatnich dziełach [Nietzsche] szukał ucieczki w upojeniu. Wkrótce miał ją znaleźć w

szaleństwie"^[26]. Gdy projekt przewartościowania wszystkich wartości jako lek na nowoczesną alienację jednostki objawia Nietzschemu swą niemożliwość, wtedy to on, a nie romantycy, szuka schronienia w intoksykacji, konwulsjach, znieczuleniu i szaleństwie, to on, jak się okazuje, tymi sposobami próbuje radzić sobie z ogarniającym go nihilizmem.

Wyjaśnię teraz pojęcie romantycznej ironii. "Prawdziwą kwestią dla romantyków - pisze Andrew Bowie, angielski znawca romantyzmu - było to, jak pogodzić się z relatywnością roszczeń do wiedzy bez ugrzęźnięcia w paradoksach relatywizmu i nihilizmu"^[27]. Dlatego nie pozbyli się oni pojęcia absolutu konstruowanego w kategoriach regulatywnej idei tego, czego poszukujemy, ale o czym nigdy nie będziemy mogli powiedzieć, że to znaleźliśmy dlatego, że samo jego istnienie "czyni naszą wiedzę czymś względnym, otwartym na ciągłe rewizje"^[28]. Tutaj ma swój początek postawa romantycznej ironii, którą w jednej z definicji Schlegel określa jako "jasną świadomość wiecznej ruchliwości, nieskończenie pełnego chaosu" [I § 69]. Jak zobaczymy, tak pojęta ironia również stanowi strategię życia w odczarowanym świecie wbrew słowom Kierkegaarda, że "nie ma ona żadnego innego celu poza samą sobą", tak samo jak podmiot ironiczny również "nie ma żadnego celu"^[29].

Postawa ironiczna rodzi się wraz z przyjęciem do wiadomości, że filozoficzne marzenie o zrozumieniu prawdy w jej totalności oraz znalezieniu jednego, właściwego języka opisu świata jest być może jednym z największych błędów filozofii. "Wszelkie najwyższe prawdy - pisze Schlegel - są całkowicie trywialne, dlatego nic nie jest ważniejsze, aniżeli wyrażanie ich ciągle na nowo, a jeśli to tylko możliwe, w sposób coraz to bardziej paradoksalny tak, byśmy nie zapominali, że prawdy te istnieją i że nigdy nie będzie możliwe wyrażenie ich w ich całości"^[30]. Jeśli rzeczywiście istnieć ma jakaś Prawda, to musi ona zawierać w sobie wszystkie stare i nowe sposoby nadawania światu znaczenia. Powiedzieć zatem można, że filozofia romantyczna ukazuje nie absolut, lecz ułudę docierania do absolutu w dyskursie. I to dlatego - jak mówi Schlegel - "filozofia jest prawdziwą ojczyzną ironii" [L § 42]. Ukazuje ona bowiem problematyczność relacji między skończonymi bytami, jakimi jesteśmy, a nieskończonością, którą pragniemy umysłowo i dyskursywnie uchwycić.

Dodajmy do tego, że w ironii romantycy widzieli także wewnętrzną cechę dzieła artystycznego tudzież stanowiska filozoficznego. Dzieło jest ironiczne wtedy, gdy jego twórca potrafi "odnotować świadomość faktu, iż skoro reprezentuje ono pewien punkt widzenia, to nie jest ono niczym więcej, jak tylko jedną z wielu prób wyrażenia absolutu"^[31]. "Pozorem jest, gdy część występuje za całość" - pisze Novalis [AF § 20, s. 13] uczulając filozofów na fragmentaryczność ich doświadczeń oraz opisów świata. Nie ulega wątpliwości, że szczególnie wyraźnym znakiem postawy ironicznej wydaje się krytyczny dystans autora do swego dzieła jako czegoś, co jest nieuchronnie perspektywiczne, częściowe, skończone i niekonkluzywne, a już na pewno niekonstytuujące żadnego "systemu" czy całości. Schlegel:

Istnieją starożytne i nowoczesne wiersze i wszędzie oddychają boską ironią. Żyje w nich prawdziwie transcendentalna bufonia. We wnętrzu - nastrój, który nad wszystkim góruje i wznosi się nieskończenie ponad wszystko, co uwarunkowane, w tym także ponad własną sztukę, cnotę czy genialność. Na zewnątrz, w wykonaniu - maniera mimiczna zwykłego, dobrego włoskiego *buffo* [L § 42].

Zwracam szczególną uwagę na figurę "włoskiego *buffo*". We włoskiej operze komicznej jest to postać uprawiająca parabolę, której funkcją jest zaburzenie "obiektywności" oraz destrukcja całości dzieła poprzez frywolne zwracanie się "na stronę" do publiczności. "Transcendentalną bufonią" bywa też filozofia - cóż, że z rzadka - na przykład wtedy, gdy w wypowiedzi filozofa wszystko jest jednocześnie "i żartem i powagą", wszystko jest "i prostodusznie otwarte i głęboko zniekształcone" - [L § 108]. Ironistą jest taki filozof, który uprawia myślenie, ale jednocześnie utrzymuje zdrowy dystans wobec filozofii, bo lubi mówić

różnymi głosami, w niej zaś nazbyt często dostrzega monologiczny narcyzm, roszczenie do nieomyślności oraz zwykły koturn.

Widzimy już, że dzięki romantykom ironii wcale nie trzeba pojmować jako figury mowy polegającej na mówieniu czegoś innego niż ma się na myśli. Ironia to tyle, co oznaka wyzwolenia się od pokusy fundamentalizmu. Być ironicznym to wiedzieć, że ogląd świata ma prawo być różny w ramach różnych perspektyw patrzenia i różnych języków jego opisu, którym w równym stopniu należy się uznanie, ponieważ stanowią zawsze indywidualne "czary" nakładane na świat. Taka jest konsekwencja romantycznej mitologizacji świata, czyli otwarcia go na nieskończoną ilość interpretacji. Dla romantyków - tak jak dla Nietzschego - "sens nigdy nie jest dany, lecz pozostaje wciąż do odkrycia w procesie nieskończonych przybliżeń, z których składa się nasza egzystencja" [MPM XLIV]. Stąd też zabiegi mitologizacji, romantyzacji i ironizacji świata pozwalają o prawdzie w filozofii romantyzmu myśleć jako o "efekcie ciągłych reartykulacji i nowych syntez" - jak celnie rzecz ujął Bowie^[32]. Taką też prawdę(y) wyraża sztuka i literatura, w ujęciu romantyków stanowiące wzór dla filozofii. Epistemologiczne stanowisko romantyków jenajskich jest więc ściśle antyfundamentalistyczne, perspektywiczne i, oczywiście, ironiczne tym bardziej, gdy o ironii za Agatą Bielik-Robson pomyślimy jako o rodzaju "szczególnie luźnego wiązania, które potrafi zbierać, ważyć i zestawiać różne elementy bez wymuszania na nich redukcji do jedności"^[33].

Pojawia się tu paralela z perspektywizmem Nietzschego, czyli przekonaniem o zależności interpretacji od ściśle usytuowanego punktu widzenia. Jest ona jednak pozorna. Uznając twórczość za interpretację wytwarzającą wielorakie sensy i narracje, romantyczna filozofia egzystencji opowiada się za pluralizmem ukazującym wielostronność naszego doświadczania świata. Mówiąc zaś o takiej różnorodności, mówimy o powstającej wskutek romantyzacji wielości narracji na temat świata. Mówimy zatem o rewindykacji niewspółmierności perspektyw, względności poznania i pluralizmie opinii, co istotnie pozwala myśleć o romantyzmie w kategoriach "idealizmu bez absolutów" - jak brzmi tytuł jednej z nowszych amerykańskich publikacji na temat filozofii romantyzmu^[34].

Trop gasnącej ironii u Nietzschego

Nietzsche oczywiście nie był entuzjastą takiej wizji kultury. Nie dopuszczał on możliwości, że oto w przestrzeni kultury różne prawdy istnieją na tych samych warunkach. Uznanie mnogości "małych prawd" nie implikuje u Nietzschego permissyvizmu w kwestii tego, którą z perspektyw i interpretacji należy wybrać, lecz nakazuje stojącym za nimi wołom mocy ścierać się i toczyć kulturogenną batalię w dążeniu do panowania. Późny Nietzsche porzuca zresztą i tę wizję i zaczyna roić o podporządkowaniu społecznej masy tajemnej kaście filozofów przyszłości, "której poznanie będzie tworzeniem a tworzenie prawodawstwem" [PDZ § 211] i która wreszcie podyktuje nowe wartości.

To ekstremalizujące się stanowisko każe mi się zastanawiać, czy nie jest aby tak, że dzieło Nietzschego rozwijało się jako projekt egzystencjalny, ironiczny i fantazmatyczny, z wielości interpretacji czyniący wielość baśni, a filozofię traktujący jako fantazjowanie, stwarzanie pozorów, mistyfikowanie^[35], lecz u swego końca ugrzęzło w powadze i braku ironii, czyli braku dystansu wobec własnej filozofii i filozofii jako takiej. "Taneczny *pas*" filozofa, który - jak pisze Bogdan Banasiak w posłowie do książki Nietzsche i filozofia Deleuze'a - Nietzsche "zmylił", polegałby na mówieniu "tak" wielości prawd. Przede wszystkim zaś polegałby na prywatnym poszukiwaniu własnej drogi do mądrości, nie zaś na próbach coraz dosadniejszego wyrażenia swoich myśli, którymi za wszelką cenę chce się z ludzkością podzielić.

Podnieść życie do wyższej potęgi

Kontynuujemy przegląd egzystencjalnych strategii romantyzmu. W cytowanej wcześniej wypowiedzi Novalisa o romantyzowaniu jest jedno zdanie, które chciałbym rozwinąć: "romantyzowanie to jakościowe potęgowanie" (*qualitative Potenzirung*). Michał Paweł Markowski oświecił mnie, że novalisowe "potencjalizowanie" oznaczać może "podnoszenie rzeczy do potęgi i w ten sposób przywracanie im ich nieskończonych możliwości" [MPM XLIX]. Myślę, że to właśnie sztuka potencjalizuje zwykłe życie, a oznacza to, że "nadaje mu ona wielowymiarowość, wprowadza w wielowykładalność, słowem: upowieściawia je" [MPM XLIX]. Nie zaryzykuje przeto blamażu ten, kto powie, że życie upowieściawione to coś więcej niż zwykłe życie - to *egzystencja* powstała w wyniku konsekwentnego *Bildung*. "Stać się człowiekiem to jest sztuka" - pisze Novalis [P § 153, s. 220] - a gdzie indziej mówi: "Wszystkie przypadki naszego życia są tworzywem, z którego możemy zrobić to, co chcemy. Wielki umysł uczyni ze swojego życia coś wielkiego". Uczynić z życia "coś wielkiego" to dla Novalisa zamienić je w "niekończący się romans" [KP § 66, s. 105] (w znaczeniu pięknej opowieści). Uformowane w ten sposób życie to "życie podniesione do potęgi (...), obdarzone sensem" [MPM L].

Jesteśmy znów bardzo blisko filozofii Nietzschego. Novalis pisze wszakże, że "Indywidualna praforma" każdego człowieka to nic innego jak "sztuka pełnego realizowania naszej woli" [AN § 256, s. 256]. I w innym fragmencie: "poszerzając i kształtując naszą aktywność, sami siebie przemienimy we własny los" [AN § 248, s. 252]. U Nietzschego podobnie: aby nadać sobie i życiu charakter, trzeba mieć wolę, trzeba umieć mówić: "tak, tego chciałem".

Na powrót zadomowić się w świecie

Na koniec chciałbym pokazać, w jaki sposób, przy użyciu jakich strategii, romantyzm aktywnie sprzeciwia się odczarowującemu świat, mechanistycznemu *Weltanschauung*. Nie ulega wątpliwości, że filozofia romantyczna zmierza do "odzyskania natury jako źródła sensu i orientacji"^[36]. Dlatego zamiast twierdzić za Kantem, że aby zaistniał świat poznawalnych dla nas rzeczy, dana rzecz musi najpierw spełnić warunki ludzkiej wiedzy, filozofia romantyczna rewindykuje sensytywność, receptywność, otwartość i "nastrojenie" człowieka wobec otaczających go rzeczy oraz konkretnych warunków życia, które go determinują^[37]. Człowiek odnajduje się w świecie *zastanych* możliwości na długo zanim będzie on w stanie określić *własne* możliwości działania. Nie oznacza to jednak, że nastawienie duszy romantycznej do świata jest identyczne z nastawieniem heideggerowskiego *Dasein* z "Bycia i czasu". W zrozumieniu tej kwestii znowu pomaga Agata Bielik-Robson. Czytamy:

Podczas gdy *Dasein* żyje w stanie bezproblemowej 'zażyłości' ze światem, który jawi mu się przede wszystkim jako 'struktura powiązania tego, co poręczne', a więc w gruncie rzeczy swojskie, Ja romantyczne nie akceptuje stanu wrzucenia, nie czuje się harmonijnie dopasowane do swego otoczenia; przeciwnie, odbiera rzeczywistość odczarowania jako zagrożenie dla swej istoty (...). Inaczej bowiem niż heideggerowskie *Dasein* Ja romantyczne pojmuje swą istotę jako autonomiczną pojedynczość; wymiar indywiduacji, dla Heideggera praktycznie zaniedbywalny, tu okazuje się zasadniczy^[38].

Dzięki lekturze "Ducha powierzchni" zrozumiałem, że sprawa z tzw. romantycznym holizmem i panteizmem nie jest oczywista. Nie można na przykład twierdzić, że romantycy w swym zachwycie nad naturą chcieli jakiegoś z nią zjednoczenia, jakiejś mistycznej, desubiektywizującej unii z całością bytu, o której lubił marzyć Nietzsche a za nim np. Bataille. Trzeba pamiętać, że "Ja romantyczne pragnie być nade wszystko Istnieniem Poszczególnym"^[39]. Mówiąc językiem Nietzschego z "Niewczesnych rozważań", powiedzieć można, że dusza romantyczna "chce odpowiadać za swe istnienie przed samą sobą. Chce ona

być rzeczywistym sternikiem tego istnienia i nie dopuścić, by egzystencja jej równała się bezmyślnej przypadkowości" [NR, s. 126]. Romantycy przyjmują do wiadomości nowoczesne odczarowanie świata i wyodrębnienie się z niego suwerennej jednostki, która obcy sobie świat postrzega jako zagrożenie dla swojego "pięknego wnętrza". "Zbliżenie się" do bytu, do natury nie polega więc u nich na jakimś zabiegu fizycznym czy mistycznym, lecz na wykorzystaniu wewnętrznego potencjału jednostki. Potencjałem tym jest wyobraźnia, albowiem to dzięki niej człowiek jest w stanie narzucić rzeczywistości artystyczną formę.

Marzymy o podróżach przez wszechświat - pisze Novalis - a czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. Wieczność z jej światami, przeszłość i przyszłość są w nas albo nie ma ich nigdzie. Świat zewnętrzny jest światem cieni i rzuca cień w królestwo światła [KP § 16, s. 93].

Człowiek jest w stanie - zacytuję Blake'a - "Zobaczyć świat w ziarenku piasku / Niebiosa w jednym kwiecie z lasu / W ściśniętej dłoni zamknąć bezmiar / W godzinie - nieskończoność czasu"^[40] - nie dlatego, że wszedł w tajemniczą unię z bytem sprawiającą, że świat wreszcie jawi mu się "bez zwłoki" - by użyć idiomu Bataille'a - lecz dlatego, że jego wyobraźnia na chwilę uwzniośliła, zaczarowała, zironizowała codzienność. Tu jest okazja, by zgodzić się z pomstującym na romantyczną ironię Kierkegaardem, według którego jest ona "światopoglądem mistyfikującym otaczający świat"^[41]. Dokładnie w tej tonacji pisze o romantyzowaniu Schlegel w "Mowie o mitologii". Czytamy:

Najwyższym pięknem, a nawet najwyższym porządkiem, jest piękno i porządek chaosu, takiego chaosu, który tylko czeka na dotknięcie miłości, aby rozwinąć się w harmonijny świat, taki świat, jakim była również dawna mitologia i poezja [MOM, s. 176].

Schleglowskie "dotknięcie miłości" mamy pełne prawo porównywać do "organizowania chaosu" [NR, s. 121] - owej zdolności, którą Nietzsche tak chwalił u Greków. W romantyzmie strategia ta pozwala "odsłonić przelotny, epifaniczny błysk zjawisk, wyjętych na chwilę spod panowania zimnych praw nauki"^[42], ale pozostaje zawsze aktywnością wyobraźni jako zasady ekspresyjnej i twórczej. Do świata materii dodaje ona element ludzki: sens, afekt, magiczny czar, kolor i to sprawia, że zjednanie się z całością bytu jest w romantyzmie raczej typem projekcji, zabiegiem wyobraźni, która odpowiada na impulsy płynące z tej pierwszej, zimnej, odczarowanej natury, tworząc obraz romantyczny: wizję udoskonaloną, zgodnie ze sławami Novalisa piszącego w aforyzmach o Goethem, że w oglądzie romantycznym "natura powinna stać się sztuką a sztuka drugą naturą" [OG § 468, s. 312].

Przypomnę raz jeszcze, że podmiotowość romantyczna chroni swą indywidualność, dlatego nie chce powrotu do swej dawnej, mitycznej zależności od potęg bytu. Ale jednocześnie nie chce ona czuć się ze świata wygnana. W tym kontekście warto pamiętać i ten aforyzm Novalisa: "świadomość to byt poza bytem w bycie" [AF § 2, s. 11]. Rodzący się tu paradoks dusza romantyczna rozwiązuje podejmując się zaczarowania świata na własną miarę, w takim stopniu, by na powrót stał się on jej domem. Zadanie zaczarowania spełnia romantyczna *Poiesis*, która "leczy rany, jakie zadaje rozum" [FS § 572, s. 340]. A co z filozofią? Filozofia jest "tęsknotą za domem - potrzebą by wszędzie być w domu" [NRE § 857, s. 155]. Skoro tak, to filozofowanie - jak każda aktywność twórcza - jest pracą nad tym, by swą egzystencję pogodzić ze światem, by odjąć mu jego bezduszny charakter.

Zakończenie

Widzimy teraz, że u romantyków odnaleźć można wiele ścieżek, którymi potem będzie szedł Nietzsche. U Novalisa i Schlegla mamy przede wszystkim troskę o twórczy

indywidualizm i odniesienie go do całości bytu. Problem ten, jak się okazuje, romantycy próbują rozwiązywać stawiając na twórcze zabiegi interpretacyjne. Pierwszeństwo ma tu indywiduum realizujące różne strategie przeżycia w odczarowanym świecie. Te strategie to romantyzacja i mitologizacja świata oraz ironizacja prawdy o nim. Do tego dochodzi podnoszenie życia do wyższej potęgi i obdarzanie świata "dotknięciem miłości", by ponownie poczuć się w nim jak w domu. Egzystencja rozumiana jest w filozofii romantyzmu zawsze jako przestrzeń kreacji - powoływania do życia nowych form, by zobaczyć świat na nowo. Tworząc to, co nowe i snując poetyckie wizje, romantyk podnosi zwykłe życie do wyższej potęgi i wyciska na rzeczywistości swoją wolę. Oto romantyzm silny, aktywistyczny, "wewnątrzświatowy", jakże odmienny od nietzscheańskiej jego konstrukcji i jakże bliski filozofii Nietzschego.

[1] To spojrzenie na romantyzm jenajski zawdzięczam książkom Agaty Bielik-Robson oraz esejowi Michała Pawła Markowskiego *Poiesis. Friedrich Schlegel i egzystencja romantyczna*, [wstęp w:] Friedrich Schlegel, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, opracował, wstępem i komentarzami opatrzył M. P. Markowski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009. Od tej chwili cytowane jako MPM z podaniem numeru strony.

[2] Zob. E. Behler, *Nietzsche und die Frühromantische Schule*, "Nietzsche Studien" nr 7 (1978).

[3] **Wykaz stosowanych skrótów dzieł Nietzschego:** NR - Friedrich Nietzsche, *Niewczesne rozważania*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003; PDZ - Friedrich Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. P. Pieniążek, Zielona Sowa, Kraków 2004; PS - Friedrich Nietzsche, *Próba samokrytyki*, [w:] *Narodziny tragedii albo Grecy i pesymizm*, przeł. B. Baran, Wyd. Baran i Suszyński, Kraków 2001; WM - Friedrich Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków 2003; WR - Friedrich Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Zielona Sowa, Kraków 2003; ZB - Friedrich Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo "A", Kraków 2000.

[4] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozofia*, Universitas, Kraków 2004, s. 8.

[5] Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, transl. Ph. Barnard and Ch. Lester, State University of New York Press, Albany 1988, s. 12.

[6] J. W. Eckermann, *Rozmowy z Goethem*, przeł. K. Radziwiłł i J. Seltzer, PIW, Warszawa 1960, s. 214.

[7] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 74.

[8] ...*Bo czyż czar wszelki nie znika, nie gaśnie / W zimnym zetknięciu z filozofią właśnie? / Była na niebie tęcza niepojęta, / Czym jest, już wiemy: została wciągnięta / W nudny katalog rzeczy znanych świetnie. / Filozof skrzydła anioła obetnie, / W sprawach tajemnych o ład się postara, / Rozpedzi zjawy w powietrzu, w pieczarach, / Tęczę rozprzędzie...* - John Keats, *Lamia*, [w:] *Poezje wybrane*, Przeł. Z. Kierszys, PIW, Warszawa 1962.

[9] A. Bielik-Robson, *Syndrom romantyczny: Stanisław Brzozowski i rewizja romantyzmu*, [w:] *też*, *Romantyzm, niedokończony projekt. Eseje*, Universitas, Kraków 2008, s. 82.

[10] *Tamże*, s. 80.

[11] P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 472.

[12] *Tamże*, s. 472.

[13] *Tamże*, s. 472-473. Por. P. Pieniążek, *Nietzsche i Kruszenie nowoczesności*, "Przegląd Filozoficzno-Literacki", nr 2 (2009), s. 394.

[14] Zob. M. Peckham, *Towards a Theory of Romanticism*, "PMLA", nr 61 (1951), s. 20-21.

[15] P. Pieniążek, *Suwerenność a nowoczesność...*, dz. cyt., s. 464.

- [16] Tamże, s. 465.
- [17] Tamże.
- [18] **Wykaz stosowanych skrótów dzieł Schlegla:** I - Friedrich Schlegel, *Idee*, [w:] tenże, *Fragmenty*, przeł. C. Bartl, opracował i wstępem opatrzył M. P. Markowski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009; A - Friedrich Schlegel, *Fragmenty z "Athenaeum"* (tamże); L - Friedrich Schlegel, *Fragmenty z "Liceum"* (tamże); MOM - Friedrich Schlegel, *Mowa o mitologii*, [w:] *Manifesty romantyzmu 1790-1830. Anglia, Niemcy, Francja*, red. A. Kowalczykowa, PWN, Warszawa 1995.
- [19] R. Safranski, *Nietzsche. Biografia myśli*, przeł. D. Stroińska, Czytelnik, Warszawa 2003; por. MPM XII (przypis 17).
- [20] Zob. F. C. Beiser, *The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, s. 100.
- [21] *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hg von. E. Behler, F. Schöningh, Paderborn, 1958, t. XVIII, s. 87; cyt za: MPM 15.
- [22] **Wykaz stosowanych skrótów dzieł Novalisa:** NRE - Novalis, *Notes for a Romantic Encyclopaedia. Das Allgemeine Brouillon*, Translated, Edited and with an Introduction by David Wood, State University of New York Press, Albany 2007; AF - Novalis, *Aforyzmy* [wybór z *Fichte-Studien*] wyb. i przeł. J. Bester, PIW, Warszawa 1983; KP - Novalis, *Kwietny pył* [w:] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna - studia - fragmenty*, wybrał, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984; OG - Novalis, *O Goethem* (tamże); AN - Novalis, *Anegdoty* (tamże); P - Novalis, *Poetyczny* (tamże); FS - *Fragmenty i studia* (tamże).
- [23] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 202.
- [24] S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantycznym*, red. Ostap Ortwin, Lwów 1912, s. 14, 15.
- [25] P. Graczyk, *Ironia i kicz jako pojęcia polityczne*, <http://free.art.pl/wielkistyl/ironia.htm>, s. 1 (paginacja według wydruku).
- [26] J. Young, *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 147.
- [27] A. Bowie, *From Romanticism To Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory*, Routledge, New York 1997, s. 75.
- [28] E. Millán-Zaibert, *Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2007, s. 40.
- [29] S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, przeł. A. Diakowska, KR, Warszawa 1999, s. 250.
- [30] F. Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente 1-6*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1988, t. 2, s. 237; cyt. za: A. Bowie, *From Romanticism To Critical Theory...*, dz. cyt., s. 77.
- [31] F. Rush, *Irony and Romantic Subjectivity*, [w:] *Philosophical Romanticism*, ed. N. Kompridis, Routledge, New York 2006, s. 181.
- [32] A. Bowie, *From Romanticism...*, dz. cyt., s. 85.
- [33] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 198.
- [34] Zob. *Idealism without Absolutes. Philosophy and Romantic Culture*, ed. T. Rajan, A. Plotnitski, State University of New York Press, Albany 2004.
- [35] B. Banasiak, *Problemat Nietzschego*, [postówie w:] G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Spacja/Pavo, Warszawa 1993, s. 211. Zob. też P. Klossowski, *Pozór filozofa oszusta, fantazmat i zasada rzeczywistości*, przeł. B. Banasiak, "Colloquia Communia", nr 1-3 (1988).
- [36] N. Compridis, *Introduction. Re-inheriting Romanticism*, [w:] *Philosophical Romanticism*, ed. N. Compridis, Routledge, New York 2006, s. 5.
- [37] Zob. na ten temat: F. C. Beiser, *The Early Concept...*, dz. cyt., s. 100 i nn; S. Cavell, *The Future of Possibility*, [w:] *Philosophical Romanticism*, ed. N. Compridis, Routledge, New

York 2006; M. Steel, *Letting Oneself Be Determined: A Revised Concept of Self-Determination*, [w:] tamże.

[38] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 32-33.

[39] Tamże, s. 33.

[40] W. Blake, *Wróżby niewinności*, [w:] *Poezje zebrane*, przeł. Z. Kubiak, PIW, Warszawa 1972, s. 104.

[41] S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii*, dz. cyt., s. 244.

[42] A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 120.