

ADAM MATYSIAK¹<https://orcid.org/0009-0008-7803-9331>

Uniwersytet Warszawski

ŚWIADOMOŚĆ SIEBIE, „JA” LITERATURY

Możliwe, że Fichte jest wynalazcą zupełnie nowego sposobu myślenia, na którego określenie język nie ma jeszcze nazwy. Sam wynalazca może nie być najbardziej biegłym i pomysłowym artystą posługującym się nowym instrumentem – jakkolwiek nie twierdzę, że tak jest. Jest jednak prawdopodobne, że istnieją i będą istnieć ludzie, którzy będą o wiele lepiej fichteanizować od Fichtego. I mogą powstać **cudowne dzieła**, kiedy fichteanizowanie zacznie się uprawiać jako sztukę².

Świadomość siebie: romantyzm

Czy dziwi nas, że oddać się problemowi świadomości siebie to oddać się literaturze? Dla romantyków jenajskich – Hölderlina, Novalisa, braci Schległów – było to, przynajmniej w pewnym szczególnym momencie, oczywiste³. Ten szczególny moment uwarunkowany był

¹ Adam Matysiak – filozof, historyk sztuki, tłumacz. Doktorant Szkoły Doktor-skiej Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego. Główne obszary jego zainteresowań to: rozwój naukowego obrazu świata w dziewiętnastowiecznych Niemczech, teorie podmiotowości w XIX i XX w., metodologia historii intelektualnej (w szczególności wykorzystująca dorobek estetyki recepcji, teorii komunikacji i teorii mediów). Novalis, *Fragmenty logologiczne* [A], w: tegoż, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 175.

² Novalis, *Fragmenty logologiczne* [A], w: tegoż, *Uczniowie z Sais. Proza filozo-ficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 175.

³ Zob. M. Frank, „*Intellektuale Anschauung*”. *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, w: *Die Aktualität der Frühromantik*, red. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987, s. 115–126; M. Frank, „*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997.

jednak obecnością postaci, o której myśli się w literaturze rzadko – jest nią Johann Gottlieb Fichte. Bynajmniej nie myśli się o nim rzadziej z tego względu, że był filozofem; spośród wszystkich spekulatywnych umysłów tego czasu, na czele z młodszymi o połowę pokolenia Schellingiem i Heglem, brano wówczas garściami, by znaleźć uprawomocnienie własnej sztuki. Jeśli ktoś nie musiał tego robić, to dlatego, że sam miał w sobie coś z filozofa. Tymczasem o Fichcie nie myśli się w kontekście literatury zbyt często, ponieważ sam problem jego filozofii zdaje się bądź to tajemniczy bądź to niechętny nowoczesnej wrażliwości. Czym bowiem jest świadomość siebie (*Selbstbewusstsein*)? Pewnym niejasnym odczuciem, pewnym doświadczeniem, rezultatem namysłu czy refleksji? Jak może znaleźć swój wyraz w języku? Jak wreszcie może wyłaniać się w tym językowym wyrazie w sposób, który pozostaje adekwatny wobec pierwotnego poczucia, że to, co opisujemy słowem „ja”, jest czymś zasadniczo odrębnym od jakiegokolwiek przedmiotu, na który przysłóby nam wskazać.

Już ta wątpliwość jest dobrym powodem, by sięgnąć po rozprawę Dietera Henricha *Źródłowy wgląd Fichtego*⁴. W istocie niewiele mówi się w niej o literaturze, co autor zapowiada, pisząc, że jego analiza jest „z wielu względów zwrócona raczej ku rzeczy, niż ku

⁴ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, red. D. Henrich, H. Wagner, Frankfurt am Main 1966. Dieter Henrich (1927–2022) – historyk filozofii, jeden z najważniejszych filozofów niemieckich XX w. i jeden z najważniejszych badaczy klasycznej filozofii niemieckiej, zajmujący się w szczególności systematycznym opracowaniem pojęcia podmiotowości. Jego działalność na Uniwersytetach w Heidelbergu oraz w Monachium wpłynęła na licznych filozofów, historyków, socjologów czy literaturoznawców, m.in. Manfreda Franka oraz Dana Zahaviego. *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1966) to jego pierwsza ważna rozprawa. Do jego najważniejszych publikacji należą: *Hegel im Kontext* (1971), *Fluchtlinien. Philosophische Essays* (1982), *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen zu Hölderlins Gedicht* (1986), *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (1991), *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen–Jena 1790–1794 (2004). Autor artykułu, dokonał przekładu omawianej rozprawy Dietera Henricha i obecnie poszukuje dla niej wydawcy.

tekstem”⁵. To wszakże zgodne jest z nastawieniem samego Fichtego, który skrupulatnie rozróżniał między duchem a literą tekstu, przeświadczony, że ta ostatnia często okazuje się zdradliwa⁶. Aby zrozumieć tę nieufność, trzeba jednak rozeznaczyć się w samym problemie świadomości siebie. Nie tylko w duchu, ale też w literze dzieła Fichtego można zaś dostrzec, że problem świadomości siebie jest w jego przekonaniu podstawowym zagadnieniem filozofii – do tego stopnia, że wszystkie inne kwestie okazują się wobec niego wtórne. Dlatego dostrzegać w Fichcie przede wszystkim filozofa wolności, a więc zasadniczo filozofa społecznego, oznacza przeoczyć w nim podstawę dla tej wolności⁷. Ta natomiast nie leży już w relacji względem innych, lecz w strukturze samego podmiotu.

Jak jednak można wyrazić myśl, że struktura podmiotu nie jest jedynie kolejnym przedmiotem, lecz czymś radykalnie, źródłowo odmiennym od czegokolwiek dostępnego w doświadczeniu przedmiotowym? To jest właśnie myśl, którą Fichte usiłuje ubrać w słowa na przestrzeni całej swojej filozofii. Już na samym początku pojawia się przy tym pytanie, czy sam język nie ma uprzedmiotawiającego charakteru – czy nie opiera się na efektywnym powiązaniu podmiotu z przedmiotem i wyrażaniu doświadczenia, jakie rozpina się między tymi dwoma biegunami. Ponawia to pytanie Manfred Frank:

model typu akt-obiekt, w którym np. ból traktuje się jako obiekt aktu (wewnętrznego) spostrzeżenia [...] mógł utrzymywać się tak skutecznie, ponieważ jest niepostrzeżenie wspierany przez nasz sposób używania języka. Czasem bowiem zupełnie machinalnie powiadamy, że „odczuwamy ból” albo „czujemy głód”, stwarzając wrażenie, jak

⁵ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 190.

⁶ J.G. Fichte, *Ueber den Unterschied des Geistes u. des Buchstabens in der Philosophie*, w: tegoż, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, Hamburg 1971, s. 57–88; por. M.J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017, s. 237.

⁷ Zob. M.J. Siemek, *Spontaniczność i refleksja. O problematyce wolności w filozofii Fichtego*, w: tegoż, *Fichte w kontekście*, Warszawa 2017, s. 55; J. Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007, s. 207.

gdyby ból i głód oraz ich doznawanie były numerycznie dwojakię. **Gdyby** były one dwojakię, to prowadziłyby to do błędnego koła, gdyż jedna treść psychiczna – ból – i skierowany na nią akt tworzyłyby jeden i ten sam stan psychiczny⁸.

Model, o którym pisze w cytowanym miejscu Frank, zdobył sobie nazwę „refleksyjnej teorii świadomości siebie” (*Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins*). Podstawowym założeniem tej teorii jest uznanie świadomości siebie (Ja) za rezultat refleksji, która wychodzi od doświadczenia przedmiotu, by dopiero na jego podstawie uchwycić nas samych, przez co czyni samą siebie przedmiotem świadomości. W filozofii najdonioślejszy przykład takiej teorii przedstawił Hegel. Dla autora *Fenomenologii ducha* „świadomość siebie jest pierwotnie refleksją nad sobą i za jej pośrednictwem zagłębia się w swoje szczególne właściwości jak też w poszczególne, przeciwne jej losy własnej sytuacji”⁹. Ten mechanizm dotyczy z początku świadomości indywidualnej, jednak ze względu na to, że doświadczenie indywiduum zawsze odnosi je do zewnętrznego przedmiotu, wszelkie próby wyrażenia własnej indywidualności jako odrębnego obszaru świadomości ponoszą porażkę. Innymi słowy: w toku doświadczeń świadomości okazuje się, że odniesienie do całości jest koniecznym warunkiem jej odniesienia do przedmiotu. Refleksja nad sobą, która w punkcie wyjścia wiąże podmiot z przedmiotem, ostatecznie wpisuje ją w świat, w którym wszystko jest zapośredniczone ze wszystkim. Ja indywidualne okazuje się elementem Ja ogólnego i obiektywnego – obiektywnego także z tego względu, że w tym świecie podmiot „tworzy jedność swojej jaźni i substancji jako swe «własne dzieło», a tym samym jako rzeczywistość”¹⁰. Taka sieć wzajemnych odniesień, w której podmiot i przedmiot nieustannie zamieniają się miejscami, zdaje się wręcz

⁸ M. Frank, *Model refleksowy i model spostrzeżeniowy*, w: tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002, s. 56–57.

⁹ D. Henrich, *Hegels Theorie über den Zufall*, w: tegoż, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, s. 174.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965, s. 10.

naturalną konsekwencją przyjęcia, że Ja jest w istocie wytworem refleksji. Rzecz jasna, jeśli ten naprzemienny ruch ustanie, świadomość przedstawi się sobie zawsze w uprzedmiotowionej postaci, a to, co było aktem, stanie się przedmiotem aktu, ujmowanym jako substancja. Nie trzeba być Niemcem, aby to zrozumieć:

Przyszło mi do głowy włożyć mundur podporucznika. Włożyłem go, nie zapominając o żadnym szczególe; a że znajdowałem się na wprost lustra, podniosłem oczy i... aż dziw powiedzieć: tafla lustra odbiła dokładnie moją figurę; nie brakowało ani jednej linii, żaden kontur nie był zmieniony. Byłem to ja sam we własnej osobie, podporucznik, który odnalazł wreszcie swoją zewnętrzną duszę¹¹.

Rzecz jasna ta „zewnętrzna dusza” wplata się od razu w związki wzajemnego uznania; wolność może być wówczas tylko wolnością „podporucznika”, która w innych okolicznościach może okazać się wolnością mieszczanina czy rewolucjonisty. Taka wolność dla Fichtego jest jednak warta mniej niż wolność maszyny¹². Zresztą nie tylko dla niego; na tej samej idei zasadza się krytyka, którą Novalis kieruje wobec *Lat nauki Wilhelma Meistra* Goethego: „Mimo że wielu może się to wydać osobiliwe, prawda jest taka, że tylko sposób przedstawienia, zewnętrzność – melodia stylu jest tym, co nas skłania do lektury i przykuwa do tej czy innej książki. *Lata nauki*... to potężny dowód na tę magię elokwencji, tę napastliwą przymilność gładkiego, pociągająco prostego i różnorodnego języka”¹³. Czym bowiem jest u Goethego *Bildung*, idea kształcenia, jeśli nie wciąż ponawianą refleksją nad sobą?

Fichte występuje przeciwko rozumieniu kształtowania naszego Ja jako refleksji nad sobą z całą mocą, zaś artykulacji tej idei towarzyszy

¹¹ Machado de Assis, *Lustro. Szkic nowej teorii o duszy ludzkiej*, w: tegoż, *Lustro i inne opowiadania*, tłum. J.Z. Klave, Kraków 1975, s. 13.

¹² Por. M. Frank, *Nadchodzący Bóg. Wykłady o nowej mitologii*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2021, s. 183–224.

¹³ Cyt. za: W. Kunicki, *Posłowie*, w: J.W. Goethe, *Lata Nauki Wilhelma Meistra*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2020, s. 601.

próba przezwyciężenia zależności od tego, co w języku zewnętrzne względem wolnych czynności podmiotu, a przez to sprowadzalne do doświadczenia zdeterminowanego przez przedmiot, języka zdeterminowanego przez konsekwencję stylu – to wystąpienie znajduje swoje ujęcie w opozycji ducha i litery. Nie sposób uchwycić tej koncepcji w precyzyjny sposób, jeśli pominie się fakt, że Fichte był przede wszystkim mówcą, a dopiero w dalszej kolejności pisarzem. Nawet jego opublikowane teksty niosą w sobie styl wypowiedzi na sali wykładowej i gorączkową próbę wytłumaczenia czegoś opornemu studentowi. Z tym wiąże się – pozornie przynajmniej (a niekiedy faktycznie) – nadęty ton części jego pism. Żeby napisać *Jasny jak słońce referat*... na temat czegokolwiek, trzeba być jednocześnie całkowicie pewnym własnego poglądu i równie przekonanym co do trudności poznawczych ze strony odbiorcy¹⁴. Spojrzenie do wnętrza *Referatu*... nie pomoże nieprzekonanym – nie jest to tekst „jasny” w znaczeniu przystępnego objaśnienia podstawowych twierdzeń nierefleksyjnej teorii świadomości siebie. Na pewnym poziomie jest to niemożliwe i Fichte zdaje sobie z tego sprawę¹⁵. Dlatego próbuje formułować pewną koncepcję językowego wyrazu własnego „źródłowego wglądu”, a zarazem – i niejako mimowolnie – prowadzi do postawienia pytania o skuteczność językowego odniesienia w ogóle. Jeżeli język „nie mówi nam całej prawdy”, a przynajmniej pozostaje w tej mierze zdradliwym Mefistofeilesem, to trudno powiedzieć, co można uczynić, by wydostać się poza teorię Ja jako rezultatu refleksji.

¹⁴ J.G. Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie*, w: GA I,7: *Werke 1800–1801*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988, s. 165–274.

¹⁵ „Wszelkie przekazanie przeświadczenia za pomocą dowodu zakłada przeto, że obie strony co do czegoś przynajmniej są zgodne. W jaki sposób dogmatykowi można by przekazać teorię wiedzy, skoro po prostu nie zgadzają się w żadnym punkcie, jeśli idzie o materialną stronę poznania, czyli nie ma nic, od czego razem mogliby wyjść?” (J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*, tłum. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wyb. i oprac. M.J. Siemek, Warszawa 2013, s. 560).

Ja jednak samo jest diabłem, przed którym Mefisto nie jest w stanie niczego ukryć. Wie ono o sobie źródłowo, nie przez aprobatę czy przez sprytne kombinacje. Jak jednak świadomość siebie może wiedzieć, że uchwyciła samą siebie, gdy za pośrednictwem refleksji nad Ja doszedł do skutku Ja-przedmiot? Rzecz jasna, może to wiedzieć tylko wówczas, gdy już przedtem wie o tym sama z siebie¹⁶.

W tym sensie świadomość siebie jest zarazem wglądem – i to wglądem źródłowym. Trzeba go mieć, to znaczy dysponuje nim każdy – często jednak popadamy w pułapkę autorefleksji, która skutecznie zakrywa przed nami to źródłowe poczucie, że różnimy się od czegośkolwiek, co dostrzegamy poza nami. Jednakże pytanie o pozycję świadomości w ujmowaniu siebie, a zwłaszcza w refleksyjnym odniesieniu do siebie, jest kluczowe dla teorii świadomości siebie i dla teorii świadomości w ogóle. Fichte twierdzi, że dogmatyk i idealista, czyli zwolennik refleksyjnej i zwolennik nierefleksyjnej teorii świadomości siebie, nie tylko różnią się między sobą, ale też różnią się między sobą ich światy: „Pierwszy wychodzi od konieczności, drugi od wolności. Przebywają zatem w dwóch całkiem odrębnych światach”¹⁷. Zatem przejście od jednego do drugiego sposobu myślenia sprawia, że mentalnie zmienia się wszystko. Jeśli u Fichtego ten pogląd dopiero się kształtuje, to wśród romantyków jenajskich zdobywa on sobie wyraz w roli, którą należy przyznać poecie: „W tym momencie niczego nie uznaje za dane, nie wychodzi od czegoś pozytywnego, natura i sztuka, tak jak je poznał, nie **mówią**, dopóki nie ma dla **niego** języka, tzn. dopóki to, co w świecie nieznane i nienazwane, nie stanie się dlań znane i nazywalne właśnie przez to, że zostało porównane z jego nastrojem i wymyślone jako z nim zgodne”¹⁸. Cała romantyczna poetyka jest w tym specyficznym, zaczerpniętym od Fichtego sensie, wypowiedaniem świata przez świadomość siebie, która go wyprzedza. „Romantyzowanie świata” nie ma w sobie nic z bliskości temu światu

¹⁶ D. Henrich, *Fichte ursprüngliche Einsicht*, s. 195.

¹⁷ J.G. Fichte, *Drugie wprowadzenie...*, s. 560.

¹⁸ F. Hölderlin, *Gdy tylko poeta opanuje ducha...*, w: tegoż, *Pisma teoretyczne*, tłum. M. Koronkiewicz, oprac. M. Fałkowski, Warszawa 2023, s. 77.

w postaci, w jakiej znalazł się on przed podjęciem romantyzowania. W tym kontekście myśl Adorna, iż wiersze Hölderlina, takie jak *Zakątek w Hardt*, należałoby rozumieć jakodowód tego, że „obcość [...] bierze się z tego, co obiektywne, z zaniku pewnych podstawowych treści w ekspresji, z wymowności tego, co nieme”¹⁹, należy przypisać kolosalnemu nieporozumieniu co do tego, czemu służyć miała poezja Hölderlina²⁰.

W tym istotnym sensie, który wynika z rozważenia problemu świadomości siebie, poetyka romantyczna nie ma swojego źródła w refleksji nad językiem, lecz nad podmiotem. Każde wyrażenie, każde poznanie (a przecież dla romantyków poezja jest poznaniem) jest u podstaw wolną czynnością podmiotu. Zaś wiedza godna tego miana jest znajomością tej czynności, która nie potrzebuje niczego poza nią samą. Jak należy rozumieć tę myśl? Wydaje się, że trafnie ujął to Friedrich Kambartel: „Zapamiętajmy sobie na początku oraz gwoli rozeznania w naszym przedsięwzięciu dwie zasady: «*Am Anfang war die Tat*» (jak formuluje to goetheański kantysta Faust) oraz «*It is norms all the way down*», wedle dictum Roberta B. Brandoma”²¹. Wchodząc w język z perspektywy jego przedmiotowego odniesienia, pozostajemy w nieustannym szeregu norm. Co jednak sprawia, że szereg ten mógł się rozpocząć? Sprawia to właśnie ta źródłowa czynność, która w myśli Fichtego zostaje określona mianem świadomości siebie, a która nie pochodzi z refleksyjnego odniesienia świadomości do siebie.

¹⁹ T.W. Adorno, *Parataksa. O późnej liryce Hölderlina*, w: tegoż, *O literaturze. Wybór esejów*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 2004, s. 44.

²⁰ Charakter tego porozumienia oraz przeznaczenie poezji Hölderlina omawiam szerzej w rozprawie *Hölderlin i komunikacja*, która ukaże się w tomie *Myślenie dziś IX*. W tym miejscu dodam tylko, że trafnie ujmuje tę kwestię W. Hamacher, 95 *Thesenüber Philologie*, Frankfurt am Main – Holderbank 2010, s. 53.

²¹ F. Kambartel, *Geist und Natur. Bemerkungen zu ihrer normativen Grundlagen*, w: *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart. Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, red. G. Wolters, M. Carrier, Berlin – New York 2005, s. 254.

Być może postawę, która w Niemczech cechowała wczesnych romantyków, nazwać można po prostu romantyczną. Wystarczy wszelako przyznać, że istnieje w niej wizja uprawiania literatury, która wiąże się z odkrytą przez Fichtego i opisaną przez Henricha „mocną” koncepcją podmiotu. W tym samym czasie, choć w innym miejscu, podobną wizję próbował rozwijać William Blake; w innym, bliższym nam czasie, wokół takiej koncepcji podmiotowości Wiesław Juszczak rozsnął narrację eseju *Poeta i mit*. O ile bowiem Fichte spośród wszystkich filozofów zadał sobie najwięcej trudu, aby wyjaśnić strukturę świadomości siebie, o tyle sama ta struktura nie jest, zdaniem Henricha, konstrukcją – jest *odkryciem*. Jednak zadowolić się samym tym odkryciem nie sposób. Nikt też spośród tych, którzy dokonali tego odkrycia, nie zadowolił się wyłącznie tym, by wskazać na świadomość siebie tak, jak wskazuje się na kolejny przedmiot; dla Fichtego, co Henrich wydobywa z godną podziwu precyzją, problem świadomości siebie nie tyle skłania, co zmusza do myślenia. Czujemy się zmuszeni, by się wyjaśnić – co obraca się w literaturę.

Filozofia umysłu – teoria literatury

„Historyczną drogę powstania teorii świadomości siebie można podzielić na liczne epoki. Miejsce właściwe Fichtemu znajduje się na początku trzeciej”²². W jaki sposób w tej „trzeciej epoce” można umieścić rozwój teorii literatury? „[...] nową figurą obserwatora, która ukształtuje epistemologię XIX w., był obserwator skazany na – raczej niż obdarzony przywilejem – obserwowanie samego siebie podczas aktu obserwacji”²³. To twierdzenie Hansa-Ulricha Gumbrechta znajduje niewątpliwe potwierdzenie w teorii świadomości siebie Fichtego. Gumbrecht wyróżnia ponadto dwie konsekwencje tej nowej figury,

²² D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 191. Poprzednimi epokami są dla Henricha „prehistoria” problemu świadomości siebie, rozciągająca się od późnego antyku do wczesnej nowożytności oraz historia refleksyjnej teorii świadomości siebie, która rozpoczyna się z Kartezjuszem, a najpełniejszy wyraz znajduje w filozofii Kanta i Hegla.

²³ H.-U. Gumbrecht, *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Poznań 2016, s. 61.

które promieniają z teorii poznania na historię literatury. Po pierwsze: wiedza okazuje się wytwarzaniem – jeśli świadomość siebie ma charakter źródła świadomości w ogóle (a ponadto, jak stwierdza Henrich, ma charakter „wiedzącego odniesienia do siebie”), to jej struktura jest źródłowo związana z perspektywą każdorazowego wytwórcy, której nie sposób zuniwersalizować. „Różne perspektywy «wcielane» przez bohaterów (na przykład) Flauberta nigdy nie łączą się w homogeniczny «obraz», który byłby ich «światem»”²⁴. Wspomnieliśmy już o tym; w dziejach dziewiętnastowiecznej literatury coraz wyraźniejsze staje się przeświadczenie, że ten świat jest mozaiką²⁵.

Po drugie: ograniczenie, które wiąże się z tą wiedzą, wynika z napięcia między bezpośrednim, naocznym postrzeżeniem a poznaniem przez pojęcia. „Między XIX wiekiem a intelektualną teraźniejszością można zauważyć jedynie niekończącą się serię prób, czasem gwałtownych, ale nigdy skutecznych, połączenia doświadczenia i postrzegania [...]. Niektóre spośród najwcześniejszych reakcji tego typu można podciągnąć pod metaforę «deregulacji znaku»”²⁶. To napięcie znajduje swój pierwszy doniosły wyraz w pojęciu oglądu intelektualnego – to w nim miały związać się ze sobą bezpośrednio oglądania oraz czysto podmiotowy charakter poznania intelektualnego; w inny sposób wszakże nie sposób poznać świadomości siebie, nie jest ona przecież żadnym zmysłowym doświadczeniem. „Ogląd, o którym tu mowa, jest zakładaniem siebie jako zakładającego [...], w żadnym razie nie jest to jednak po prostu zakładanie”²⁷. Pojawia się tu „jako”, które „oznacza to samo, co greckie ἵ, partykuła przedstawienia”²⁸. Nietrudno dostrzec, że ogląd intelektualny to model idealny dla postępowania wszystkich prób, które w literaturze XIX i XX w. prowadzą do deregulacji znaku. Wypowiedzieć coś raz, a zarazem uzyskać efekt

²⁴ Tamże, s. 63.

²⁵ Por. W. Benjamin, *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 2013, s. 7–9.

²⁶ H.-U. Gumbrecht, *Produkcja obecności...*, s. 63.

²⁷ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I,4: *Werke 1797–1798*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, s. 276 (= WW I, 528).

²⁸ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 202–203.

podwójny: samą czynność oraz jej przedstawienie samej sobie, które okazują się czymś innym niż relacją między dwoma przedmiotami – to idea, która staje się jednym z podstawowych problemów literatury po Fichtem. Wystarczy pomyśleć o pojęciu ironii.

Wróćmy do Gumbrechta. Jego diagnoza pokazuje, jak kategorie nierefleksyjnej teorii świadomości siebie pracują w teorii literatury, która ma skądinąd niewiele wspólnego z klasycznie rozumianym idealizmem. Autor *Produkcji obecności* jest wszakże najbardziej znany ze współautorstwa pojęcia „materialności komunikacji”; to zaś „to wszystkie te zjawiska i uwarunkowania, które przyczyniają się do produkcji znaczenia, same nie będąc znaczeniem”²⁹. Warto zauważyć, że w ten sam sposób można zdefiniować również świadomość siebie. Rzecz jasna, jeśli miałaby być jedynie wiedzącym odniesieniem do siebie, jak chciałby tego Henrich w swojej rozprawie o Fichtem, takie postawienie sprawy staje się znacznie trudniejsze. Wówczas świadomość siebie to, przynajmniej ostatecznie, „źródłowe” znaczenie. Manfred Frank poddał ten argument krytyce, wskazując, że Henrich już na początku lat siedemdziesiątych zaproponował rozwiązanie bardziej atrakcyjne: świadomość siebie jako „anonimowe pole”, w którym przedmioty stają się tematyczne; pole anonimowe w tym sensie, że nie jest tożsame z odniesieniem do wiedzy o samym sobie, choć jakakolwiek wiedza zawsze rozgrywa się w tym właśnie polu³⁰. Takie anonimowe pole, które ma w sobie – jak całość twórczości Henricha – wiele z terminologii fenomenologicznej, ma przy tym wiele wspólnego z materialnością komunikacji.

O ile pierwsze przesunięcie, które wiąże się z koncepcją Gumbrechta, dotyczy wskazania na materialność jako podstawę dla produkcji znaczeń, o tyle drugie odnosi się do słowa „komunikacja” i dotyczy tego, co dla Fichtego było zawsze problemem – przekazywania

²⁹ H.-U. Gumbrecht, *Produkcja obecności...*, s. 34.

³⁰ M. Frank, *Ist Selbstbewusstsein ein 'anonymes Feld' oder eine 'wissende Selbstbeziehung'?* Dieter Henrichs zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein, w: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, red. M. Frank, J. Kuneš, Berlin 2022, s. 69–96.

wytworzonych znaczeń innym. Wspomniałem o trudnościach, jakie towarzyszą wyrażeniu samej świadomości siebie, kwestię tę można jednak niejako odwrócić i zadać pytanie o sposób, w jaki świadomość siebie towarzyszy wyrażaniu w ogóle. Koncepcja Henricha jest w tym względzie zbieżna z tezami przedstawionymi w artykule Hectora-Neri Castañedy „He”. *A Study in the Logic of Self-Consciousness*: „Samowiedzy (*Selbstwissen*) (a więc tego, do czego w epistemicznych kontekstach odnosimy się za pomocą zaimka w pierwszej osobie liczby pojedynczej) nie da się zanalizować za pomocą pojęć języka, w których analizujemy przedmioty, (obiektywne) zdarzenia lub prawdziwe wypowiedzi”. Tymczasem „odnoszenie się do przedmiotów (zdarzeń, stanów rzeczy itp.) jest możliwe tylko na gruncie uprzedniej świadomości siebie”³¹. Castañeda dowodzi w swoim artykule, że odniesienia trzecioosobowe (za pomocą tytułowego zaimka „on”) mają za konieczny warunek możliwość przepisania zdania w taki sposób, że odnosi się ono do pierwszej osoby liczby pojedynczej, a w związku z tym – do świadomości siebie. Tę samą myśl wyraża Sydney Shoemaker, pisząc, że „w pewnym istotnym sensie system odniesienia każdej osoby ma samą tę osobę za swój punkt zaczepienia”³². W ten sposób Castañeda i Shoemaker przekonująco dowodzą, że odniesienie, a w konsekwencji komunikacja tego odniesienia, nie są możliwe bez zaczepienia w świadomości siebie; pierwszy pokazuje ponadto, jak odzwierciedla się to w głębokiej strukturze języka.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że tego typu analizom, które umieszczają świadomość siebie, względnie podmiotowość, w punkcie wyjścia (wytwarzania) znaczenia – a w konsekwencji również języka i literatury – kres położyła dekonstrukcja. Bliższe przyjrzenie się temu zagadnieniu pokazuje jednak, że dekonstrukcja przeciwstawia się zgoda innemu pojęciu podmiotu, mianowicie oparciu na refleksji. Taką krytykę postawy Jacquesa Derridy względem

³¹ M. Frank, Świadomość siebie i poznanie siebie, w: tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, s. 116–117.

³² S. Shoemaker, *Self-reference and Self-awareness*, w: tegoż, *Identity, cause, and mind. Philosophical essays*, Cambridge 1984, s. 18.

podmiotowości przeprowadził Frank w książce *Co to jest neo-strukturalizm?* Wyróżnia się ona spośród licznych tekstów krytycznych względem francuskiej tradycji intelektualnej drugiej połowy XX w. (niezależnie od tego, czy należałoby ją nazwać post- czy neo-strukturalizmem) tym, że zawarta w niej krytyka wychodzi ze szczegółowej analizy i zrozumienia omawianych projektów³³. W przypadku Derridy Frank wskazuje wprawdzie na zasadność krytyki teorii podmiotu obecnej w fenomenologii Husserla, przeprowadzonej przez Derridę w *Głosie i fenomenie*, jednocześnie twierdzi jednak, że nie była to jedyna możliwa teoria podmiotu. Innymi słowy, dekonstrukcja, której motywacją było wskazanie na problematyczne założenia dotyczące metafizycznych modeli podmiotowości mających znajdować swój wyraz w pisaniu, nazbyt szybko została przekształcona z konkretnej teorii podmiotu, która rzeczywiście wiąże się z nieuprawnionym założeniem dotyczącym świadomości, do postaci teorii podmiotu w ogóle³⁴. W analizach literatury niemieckiego romantyzmu, których dokonuje się z tą wiedzą, może rzucać się w oczy, że obecne w niej wątki anty-metafizyczne są właśnie tymi, które romantycy dziedziczą po teorii podmiotowości Fichtego. Świadomość siebie nie jest przecież w mniejszym stopniu problemem dla Novalisa czy Friedricha Schlegla, niż była nim dla Derridy czy Paula de Mana; różnica polega na tym, że dla pierwszych jest problemem pozytywnym, podczas gdy dla drugich – przede wszystkim negatywnym obiektem krytyki.

I tak de Man może – wręcz musi – stwierdzić, że „jeśli chcą Państwo wejść w Schlegla, to trzeba odrobinę otrzaskać się z Fichtem”³⁵. Stwierdza przy tym słusznie, że „samo pojęcie Ja nie jest u Fichtego pojęciem dialektycznym, lecz koniecznością albo warunkiem wszelkiej dialektyki. Ja u Fichtego jest kategorią logiczną”. Zaraz potem jednak dodaje: „Fichte ujmuje Ja jako właściwość języka, jako coś, co

³³ Zob. M. Frank, *What is Neo-Structuralism?*, tłum. S. Wilke, R. Gray, Minneapolis 1989.

³⁴ Zob. tamże, s. 258–261.

³⁵ P. de Man, *O pojęciu ironii*, tłum. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie” 1999, nr10/11, s. 20.

zasadniczo zawiera się w języku. Ja, powiada Fichte, zostaje pierwotnie ustanowione przez język. Język radykalnie i absolutnie ustanawia Ja, podmiot jako taki³⁶. To ostatnie stwierdzenie jest zupełnie nieprawdziwe w odniesieniu do tego, co Fichte miał ostatecznie do powiedzenia o Ja. De Man podąża tu za karykaturalnym przedstawieniem poglądów Fichtego, rozpowszechnionym w XIX i XX w. zwłaszcza za sprawą Hegla, który niewłaściwie odczytał *Podstawy całkowitej teorii wiedzy* z 1795 r., gdzie Fichte pierwszy raz **spróbował** wypowiedzieć, czym jest świadomość siebie³⁷. Rzecz w tym, że gdy Fichte przedstawił *Podstawy...*, Schlegla nie było jeszcze w Jenie, a relacja między tym dwoma filozofami oraz filozoficzne zaangażowanie drugiego z nich w teorię wiedzy dotyczy dopiero pism, które Fichte opracował po 1796 r.³⁸. Tymczasem późniejsza formuła unika tej dialektyczno-refleksyjnej konsekwencji, którą próbuje wydobyć De Man. Fichte napisze już w 1797 r., że Ja jest „bezpośrednim zakładaniem siebie jako zakładającego” – czym pierwotny akt zostaje przeniesiony na płaszczyznę czystej aktywności samo-przedstawiania, która przybiera postać językową dopiero wtórnie. Wracając do wątku, który już w tym tekście podniosłem: trudno byłoby zrozumieć, dlaczego Fichte byłby skłonny twierdzić całkowicie na poważnie, że teoria wiedzy jest nieprzekazywalna dogmatykowi z wyłącznie materialnych powodów, jeśli przekazywaną treścią miałoby być zrozumienie, czym jest język. Gdyby tak było, należałoby chyba przyznać, że albo

³⁶ Tamże, s. 21.

³⁷ Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 231. Zob. L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg–München 1970.

³⁸ Zob. Frank, *Unendliche Annäherung*, s. 858–859. Dlatego schleglowskie rozumienie świadomości siebie pozostaje zgodne z jego problematyzacją w późniejszej teorii wiedzy: „Das Selbstbewußtsein nennen wir in Zukunft immer *Empfindung*, als ein in sich finden, weil das Ich eigentlich nicht bewiesen, sondern nur gefunden werden kann” (F. Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, w: KA XII: *Philosophische Vorlesungen. 1800–1807*, Paderborn–München–Wien 1964, s. 334); por. jednak: tenże, *Geist der Fichteschen Wissenschaftslehre (1797–1798)*, w: tegoż, KA XVIII: *Schriften aus dem Nachlass. Philosophische Lehrjahre 1796–1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828*, Paderborn–München–Wien 1963, s. 37 (fragm. 198).

Fichte, albo jego przeciwnicy nie potrafią posługiwać się językiem. Przy całej zdradliwości słowa „ja”, którą dekonstrukcja odkrywa równie skrupulatnie co tradycja wywodząca się od Henricha, ta językowa niemoc nie wydaje się właściwym opisem trudności, która towarzyszy wyrażeniu świadomości siebie³⁹.

Oczywiście w pełni zrozumiałe jest to, że literaturoznawców może cechować skłonność do substancjalizacji języka, tak jak historycy sztuki mają tendencję do uznawania obrazu za coś, co istnieje samoistnie i w sposób najbardziej podstawowy⁴⁰. Jest to jednak konsekwencja refleksyjnego sposobu myślenia, który pozostaje produktywny tylko w pewnym zakresie. Obszarem granicznym jego zastosowania jest właśnie taka filozofia umysłu, która problem świadomości siebie bierze na poważnie. Co to znaczy? W istotnym tu sensie implikuje to zadanie wskazania interpretacji jakiegokolwiek jakościowego stanu rzeczy w kategoriach funkcjonalnych, czyli w kategoriach czynności świadomości. Taki funkcjonalistyczny opis pociąga za sobą redukcję wszelkiego rodzaju „czystych wrażeń” do struktury świadomości siebie⁴¹. Oczywiście, język jest medium, w którym dokonuje się tej redukcji. Nietrudno zauważyć, że bardziej teoretycznie zorientowani

³⁹ Z kolei alternatywa, którą wobec analizy ironii De Mana proponuje Harold Bloom – chociaż rzeczywiście nie zmusza do zajęcia „epistemologicznego stanowiska” dekonstrukcji wobec romantycznej (czy jakiegokolwiek) poetyki, co bardzo szybko okazuje się problematyczne – wydaje się ucieczką do przodu, zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 17. Pojęcie wpływu nie domaga się zbadania tego zjawiska, czego musiał podjąć się De Man, z tego względu nie można jednak stwierdzić, że analiza Blooma wyczerpująco zdaje sprawę z poetyki romantyzmu – przynajmniej niemieckiego. W tym sensie Henrich twierdził o Heideggerze, że „był wprawdzie w stanie ominąć filozofię świadomości siebie – jednakże uczynił to kosztem porzucenia rzeczowych pytań, na które usiłowała ona odpowiedzieć” (D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, s. 231).

⁴⁰ Por. M. Imdahl, *Giotto. Z zagadnień ikonicznej struktury sensu*, tłum. T. Żuchowski, w: *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones”*, red. M. Bryl, P. Juskiewicz, P. Piotrowski, W. Suchocki, Poznań 2009, s. 111–138.

⁴¹ Zob. S. Shoemaker, *Functionalism and qualia*, w: tegoż, *Identity, cause, and mind*, s. 204.

filologowie skłonni są w znacznej mierze wyklądać język tak, jak Henrich i jego kontynuatorzy wykładali świadomość siebie⁴². Cała sztuka w tym, by rozpoznać odpowiedni moment przejścia z jednej płaszczyzny na drugą. Fichte jest mocno przeświadczony, że moment, w którym język przestaje być skutecznym medium, wskazuje na to, że język właśnie jest efektem czegoś bardziej podstawowego, co dla teoretyka świadomości siebie może być tylko mną samym. W momentach, gdy język „nie działa”, Fichte i jego uczniowie widzieli świadomość siebie.

Self-consciousness and the literary ‘I’

Summary

This article serves as an introduction to a theoretical standpoint in the interpretation of Romanticism which, developed in the 20th and 21st centuries by the philosophers Dieter Henrich and Manfred Frank (who sometimes call themselves the Heidelberg School), is little-known in Poland. At the centre of their research lies a philosophy of subjectivity, especially the notion of ‘self-consciousness’. Henrich devotes an important analysis to this issue in his essay *Fichte’s Original Insight*. It presents the central notion of this text, self-consciousness, from the perspective of the function of ‘I’ in literature. In the first part, the importance of self-consciousness and its explication in Fichte’s theory of knowledge are presented as important for early German romanticism. The author shows that the difficulty of making such consciousness explicit was a major cause for misunderstandings concerning Fichte’s philosophy. At the same time, this makes the theory of knowledge an interesting perspective on the problem of expressing subjectivity in language. Moreover, a cautious reading of romantic authors (Novalis, Friedrich Hölderlin), highlights the importance of self-consciousness in the formation of their poetics. In the second part issues connected to contemporary philosophy of mind are related to selected projects within literary theory on the grounds of inquiries concerning self-consciousness. The author argues that Henrich’s perspective envisions a sphere of subjectivity that makes for a valuable supplement or alternative for media theory, psychoanalysis, or deconstruction.

⁴² Zob. W. Hamacher, 95 *Thesen...*, s. 85–86.

Keywords: Heidelberg School, self-consciousness, early German Romanticism, Fichte, subjectivity, literary 'I', Novalis, Hölderlin, philosophy of mind

Słowa kluczowe: szkoła heidelberska, samoświadomość, wczesny romantyzm niemiecki, Fichte, podmiotowość, literackie „ja”, Novalis, Hölderlin, filozofia umysłu

Bibliografia

- Adorno T.W., *Parataksa. O późnej liryce Hölderlina*, w: tegoż, *O literaturze. Wybór esejów*, tłum. A. Wołkowicz, Warszawa 2004.
- Benjamin W., *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*, tłum. A. Kopacki, Warszawa 2013.
- de Man P., *O pojęciu ironii*, tłum. A. Sosnowski, „Literatura na Świecie”, 1999, nr 10/11.
- Bloom H., *Lęk przed wpływem*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.
- Fichte J.G., *Drugie wprowadzenie do teorii wiedzy dla czytelników, którzy mają już system filozoficzny*, tłum. J. Garewicz, w: tegoż, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, wyb. i oprac. M.J. Siemek, Warszawa 2013.
- Fichte J.G., *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neueren Philosophie*, GA I,7: *Werke 1800–1801*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1988.
- Fichte J.G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I,4: *Werke 1797–1798*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1970.
- Fichte J.G., *Ueber den Unterschied des Geistes u. des Buchstabens in der Philosophie*, w: tegoż, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794/95*, Hamburg 1971.
- Frank M., „*Intellektuale Anschauung*”. *Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis*, w: *Die Aktualität der Frühromantik*, red. E. Behler, J. Hörisch, Paderborn–München–Wien–Zürich 1987.
- Frank M., *Ist Selbstbewusstsein ein 'anonymes Feld' oder eine 'wissende Selbstbeziehung'?* Dieter Henrichs zwei Theorien zur Verteidigung von Selbstbewusstsein, w: *Selbstbewusstsein. Dieter Henrich und die Heidelberger Schule*, red. M. Frank, J. Kuneš, Berlin 2022.
- Frank M., *Model refleksowy i model spostrzeżeniowy*, w: tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.
- Frank M., *Nadchodzący Bóg. Wykłady o nowej mitologii*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2021.
- Frank M., *Świadomość siebie i poznanie siebie*, w: tegoż, *Świadomość siebie i poznanie siebie*, tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 2002.
- Frank M., *What is Neo-Structuralism?*, tłum. S. Wilke, R. Gray, Minneapolis 1989.
- Frank M., „*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1997.

- Gumbrecht H.-U., *Produkcja obecności. Czego znaczenie nie może przekazać*, tłum. K. Hoffmann, W. Szwebs, Poznań 2016.
- Hamacher W., *95 Thesen über Philologie*, Frankfurt am Main – Holderbank 2010.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologiaducha*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1965.
- Henrich D., *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, w: *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, red. D. Henrich, H. Wagner, Frankfurt am Main 1966.
- Henrich D., *Hegels Theorie über den Zufall*, w: tegoż, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971.
- Hölderlin F., *Gdy tylko poeta opanuje ducha...*, w: tegoż, *Pisma teoretyczne*, tłum. M. Koronkiewicz, oprac. M. Fałkowski, Warszawa 2023.
- Imdahl M., *Giotto. Z zagadnień ikonicznej struktury sensu*, tłum. T. Żuchowski, w: *Perspektywy współczesnej historii sztuki. Antologia przekładów „Artium Quaestiones”*, red. M. Bryl, P. Juskiewicz, P. Piotrowski, W. Suchocki, Poznań 2009.
- Kambartel F., *Geist und Natur. Bemerkungen zu ihrer normativen Grundlagen*, w: *Homo Sapiens und Homo Faber. Epistemische und technische Rationalität in Antike und Gegenwart. Festschrift für Jürgen Mittelstraß*, red. G. Wolters, M. Carrier, Berlin – New York 2005.
- Kloc-Konkołowicz J., *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*, Wrocław 2007.
- Kunicki, W., *Posłowie*, w: J.W. Goethe, *Lata Nauki Wilhelma Meistra*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 2020.
- Machado de Assis, *Lustro. Szkic nowej teorii o duszy ludzkiej*, w: tegoż, *Lustro i inne opowiadania*, tłum. J.Z. Klave, Kraków 1975.
- Novalis, *Fragmenty logiczne [A]*, w: tegoż, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- Schlegel F., *Die Entwicklung der Philosophie in Zwölf Büchern*, w: KA XII: *Philosophische Vorlesungen. 1800–1807*, Paderborn–München–Wien 1964.
- Schlegel F., *Geist der Fichteschen Wissenschaftslehre (1797–1798)*, w: KA XVIII: *Schriften aus dem Nachlass. Philosophische Lehrjahre 1796–1806 nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828*, Paderborn–München–Wien 1963.
- Shoemaker S., *Self-reference and Self-awareness*, w: tegoż, *Identity, cause, and mind. Philosophical essays*, Cambridge 1984.
- Shoemaker S., *Functionalism and qualia*, w: tegoż, *Identity, cause, and mind. Philosophical essays*, Cambridge 1984.
- Siemek M.J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017.
- Siemek M.J., *Spontaniczność i refleksja. O problematyce wolności w filozofii Fichtego*, w: tegoż, *Fichte w kontekście*, Warszawa 2017.
- Siep L., *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg–München 1970.