

**Marek Woszcze**

## *Pantheismusstreit*, natura i dialektyka oświecenia

W 1981 roku Margaret C. Jacob opublikowała książkę *The Radical Enlightenment*<sup>1</sup>, która – wraz z nieco wcześniejszą, monumentalną *The Great Instauration* (1975) Charlesa Webstera<sup>2</sup> – zasadniczo przesunęła optykę badań nad siedemnastowiecznymi źródłami oświecenia i tzw. kryzysu przełomu XVII/XVIII wieku. Studium to ujawniło zarazem pewien głębszy problem z ukierunkowaniem tych badań, które krążyły od kilku dekad po orbicie historii idei zaprojektowanej przez prace Paula Hazarda czy Ernsta Cassirera. Problem jest istotny i teraz: w jaki sposób zupełnie marginalne idee filozoficzne sprzęgają się z polityką i praktykami w dużej skali, zmieniając globalne trajektorie historii społecznej? Oświecenie było taką zmianą, garstka *philosophes* była jej protagonistką, a idee u jej źródeł, takie jak panteistyczne, dalekie są od czegokolwiek, co przypomina empirystyczne oświecenie drugiej połowy XVIII wieku.

---

**Marek Woszcze** (ORCID: 000-0003-3833-5001) – dr hab., prof. UAM, filozof. Autor m.in. książek: *Platonic Wholes and Quantum Ontology* (2015), *Kontekstualność kwantowa i ontologia przyczynowości* (2018) oraz *Potencjalność, fizyka i odkrycie surreality natury* (2021). Stypendysta m.in. The European Philosophy of Science Association. Zajmuje się ontologią, filozofią przyrody, filozofią fizyki, historią myśli wczesnonowożytnej. Kontakt: marwos@amu.edu.pl.

- 1 M.C. Jacob, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, London 1981.
- 2 C. Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626–1660*, London 1975.

Adorno i Horkheimer, pisząc na początku lat czterdziestych swoją *Dialektykę oświecenia* (1947)<sup>3</sup>, zignorowali te źródła oraz cały rozległy kompleks historyczny, który wysuwa się na pierwszy plan u Jacob czy Webstera. Zarazem polemicznie uwydatnili zniekształcony element ideowy, pewien metafizyczny konstrukt, który nazwali „jednością przyrody” jako ponurą „zasadą (czyste) immanencji” i „przymusu natury”<sup>4</sup>. Dezynterpretacja jest o tyle poważna, że uniemożliwia m.in. adekwatne zrozumienie rewolucyjnej roli, jaką odegrał naturalistyczny panteizm na długo nawet przed oświeceniem wysokim XVIII wieku. Odwracając deformującą operację dokonaną przez Adorna i Horkheimera, za punkt wyjścia dla jej krytyki można jednak obrać nie ukryte, rozproszone formy tego panteizmu w XVII wieku, lecz bardzo późny, pozornie odizolowany symptom: niemiecki spór o panteizm albo *Spinozastreit*.

Spór ten, rozgrywający się od połowy lat osiemdziesiątych XVIII wieku, wydaje się pod wieloma względami lokalną kontrowersją intelektualną elit późnooświeceniowej myśli niemieckiej i często w taki sposób był analizowany z dwóch perspektyw: historyczno-literackiej oraz filozoficzno-teologicznej<sup>5</sup>. Pierwsza tradycyjnie koncentruje się na literackiej re-

3 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main 2019 (wyd. 24.); wyd. pol.: *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2010.

4 *Ibidem*, s. 17–19 (wyd. pol.: s. 23–24).

5 Istnieje ogromna literatura historyczna i filozoficzna, zwłaszcza niemiecka, przedstawiająca spór z obu tych perspektyw, choć nieraz dość kontrowersyjna lub zawężająca. Na szczególną uwagę zasługują (chronologicznie): A.W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Berlin 1966; H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, t. 1: *Der Spinozarenaissance*, Frankfurt am Main 1974; D. Bell, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London 1987; W. Schröder, *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Würzburg 1987; K. Christ, *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Würzburg 1988; S. Zac, *Spinoza en Allemagne: Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris 1989; R. Otto, *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1994; V. Morfino, *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Milano 1998; D. Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne*, Assen 2002, oraz zwięzłe, syntetyczne wprowadzenia: M. Murrmann-Kahl, *Der Pantheismusstreit*, w: G. Essen, C. Danz (red.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Darmstadt 2012, s. 93–134 oraz J.I. Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford 2012, s. 684–720. W języku polskim zob. szczegółowy referat sporu, choć wyraźnie sympatyzujący z chrześcijańskim metafizykiem F.H. Jacobin: J. Piórczyński, *Spór o panteizm*, Toruń

cepcji Spinozy w kulturze niemieckiej wśród kluczowych postaci, takich jak Lessing, Herder, Jacobi czy Goethe, a także u wczesnych romantyków, śledząc kontrowersję jako wewnętrzne, dość lokalne wydarzenie niemieckiej literatury i życia kulturalnego. Nawet tutaj nic nie jest jednak do końca oczywiste, a sam „spinozizm” traci już czasem wyraźne kontury do tego stopnia, że pewnych palących problemów interpretacyjnych nie da się rozwiązać bez dodatkowych, mniej lub bardziej arbitralnych rozstrzygnięć, czym na przykład jest literackie „oświecenie”, a czym „romantyzm”<sup>6</sup>.

Druga z kolei skupiała się na tej recepcji w kontekście rozwoju samej filozofii epoki Kanta – dynamiki idealizmu niemieckiego i kształtowania się unikalnej formacji filozoficznej wczesnego romantyzmu, a więc od Lessinga, Kanta, Mendelssohna, Reinholda i Maimona, przez Fichtego, Schellinga, Hegla i Krausego, po Novalisa, Hölderlina, Schleiermache-ra czy Friedricha Schlegla. Jest to w tym przypadku bardzo złożona, ale ograniczona czasowo historia samej już ontologii spinozańskiej, oglądana z perspektywy dość krótkiego rozdziału równie powikłanej historii filozofii religii i teologii. Rozpoczyna się ona od zdecydowanie oświeceniowej, często powierzchownej recepcji tej ontologii, a kończy na antyoświeceniowej, osobliwie mistycznej reinterpretacji romantycznej, konglomerującej zarazem neoplatonizm, dziedzictwo teozofii Boehmego, a nawet kabałę luriańską i rozmaite elementy spirytualistycznego pietyzmu protestanckiego. Problematyka teologiczna i teologiczne motywacje są tu do tego stopnia dominujące, że kwestia programu i polityki oświecenia staje się momentami ozdobnikiem.

Obie te perspektywy są na tyle rozległe i wielowątkowe, że wywołuje to czasem dość zaskakujący efekt: zagadnienia ontologii *natury* oraz panteizmu *właściwego*, czyli główny nerw całej kontrowersji, znikają na

---

2016 (wyd. niem.: *Der Pantheismusstreit*, Würzburg 2019), oraz R. Kuliniak, T. Małyшек, *Wprowadzenie*, w: M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, Kraków 2006, s. 7–58 (*ibidem*, orientacyjna, choć niezbyt reprezentatywna, wrywkowa bibliografia: s. 129–136).

6 Nicholas V. Riasanovsky postawił np. w *The Emergence of Romanticism* (New York 1992) głośną tezę, że rdzeniem europejskiego romantyzmu lat 90. XVIII wieku był religijno-ekstatyczny panteizm, który szybko wypalił się jako dość toksyczna chimera. Jest oczywiste, że różniłby się on drastycznie od panteizmu Lessinga, Herdera, Goethego czy Reinholda, a jego stosunek do oświeceniowych form jeszcze pilniej domaga się wyjaśnienia.

dalszym planie, tak jak historia samego realnego oświecenia zniknęła u Adorna i Horkheimera. Ponieważ pojęcie „panteizmu” pochodzi jako neologizm z początku XVIII wieku<sup>7</sup>, a do szerokiego, polemicznego obiegu (filozofii, teologii i publicystyki) weszło jeszcze później, ułatwia to dziś metodologiczne przesuwanie dyskusji na wypreparowany poziom historiografii, izolując ją podwójnie – zarazem i od ahisterycznej metafizyki spekulatywnej, i od historycznego, globalnego ujęcia dynamiki oraz *interpretacji* europejskiego oświecenia. W tym sensie panteizm staje się niestety od razu kwestią antykwaryczną, archiwalną, a na pewno marginalną z perspektywy tej interpretacji<sup>8</sup>. Trudność polega dodatkowo na tym, że mimo niezwykle szerokiej, życzliwej recepcji Spinozy, od Herdera przez Maimona po Schleiermachera, niełatwo znaleźć wówczas autentycznych, systematycznych „spinozistów” w sensie metafizycznym<sup>9</sup>. Ale czy byli

- 
- 7 Ten nieco dziwny neologizm ukuli chrześcijański newtonista-ortodoks Joseph Raphson w 1697 roku (łaciński) oraz niezależnie, w pierwszych latach stulecia i z odwrotną intencją, na oznaczenie *własnego* stanowiska, John Toland (angielski, w druku od 1705 r.). Zob. W. Schröder, *Deus sive natura. Über Spinozas so genannten Pantheismus*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2009, t. 57, nr 3, s. 472–473. Przez cały XVII wiek, od schyłku renesansu, istniała wśród religijnych apologetów świadomość panteistycznej heterodoksji jako zagrażającej idei, ale dopiero od lat 80. XVIII wieku „panteizm” stał się szerzej rozpoznawalnym, pozytywnym stanowiskiem metafizycznym. W języku niemieckim terminu publicznie użył w druku jako pierwszy Moses Mendelssohn w swoich *Wykładach porannych (Morgenstunden)*, 1785), nie wspominając jednak o jego anglosaskiej i francuskiej prehistorii sprzed dekad, co ewidentnie wynikało z jego niewiedzy. Zdumiewające hermetyczne *Pantheisticon* ([London/Amsterdam?] 1720) Tolanda z wolnomularską liturgią wiąże się jeszcze ideowo z XVII wiekiem, ale w żadnym sensie nie stanowi wygasającej linii, prowadzącej potem do takich tekstów, jak np. *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (Leipzig 1788) postkantysty i radykalnie oświeceniowego, iluminackiego wolnomularza Carla Leonharda Reinholda, od 1787 r. wykładowcy filozofii w Jenie (katedrę tę objął po nim Fichte, o którym dalej). Mieszkając wówczas w Weimarze u Wielanda, Reinhold pracował nad studium o Spinozie i jego panteizmie, choć nigdy go nie ukończył. *Mysterien...* są jednak *de facto* jego głosem w sporze o panteizm i nawiązaniem do wolnomularskiej linii Tolanda, co ilustruje intrygującą nośność historyczną pojęcia. Jego ukryta transmisja odbywała się na kilku poziomach, nie tylko czysto filozoficznym.
- 8 Jedynymi, którzy podważyli tę optykę, byli najpierw zawodowi historycy, nie filozofki: Jacob (zob. zwł. *eadem*, *The Radical...*, s. 215–255), a później Jonathan I. Israel w swojej tetralogii na temat oświecenia radykalnego (*Radical Enlightenment*, 2001; *Enlightenment Contested*, 2006; *Democratic Enlightenment*, 2012; *The Enlightenment that Failed*, 2019). Oba projekty, w odniesieniu do ścisłego związku panteizmu i polityki, wywołały krytyczne reakcje ze strony bardziej zachowawczej historiografii.
- 9 Sądzę, że autentycznym ontologiem-spinozystą po 1800 r. (po Herderze) był Schelling, ale dyskusję odkładam na inną okazję.

wtedy w Niemczech w ogóle jacyś autentyczni panteiści i jak ma się to do ideowych wektorów oświecenia?

Skupienie uwagi na kolejnych stadiach procesu reinterpretacji panteizmu powinno pomóc lepiej naświetlić tę relację nie historiograficznie, lecz filozoficznie. Jedno jest istotne: w zasadzie wszyscy uczestnicy *Spinozastreit* w Niemczech zgadzali się, że Spinoza był panteistą, bycie zaś „spinozystą” to świadoma akceptacja radykalnie nowej ontologii. Właśnie ten podzielany grunt pozwala głębiej wejrzeć w nieoczywistą dynamikę myśli oświecenia.

### **Fizjologia bytu: niemiecki panteizm naturalistyczny i „spór o Spinozę”**

Herder, studiujący Spinozę właściwie prawie nieustannie od przełomu lat 60./70. XVIII wieku, dokonał oświeceniowej reinterpretacji panteizmu w kilku etapach, których zwieńczeniem są jego pisma z lat 1783–1787<sup>10</sup>. W istocie przedmowa i część pierwsza *Myśli o filozofii dziejów* (pisana zimą 1783–1784 roku), w których Spinoza nie jest w ogóle wspomniany, oraz rozprawa *Gott* (1787, 21800), już jako otwarty głos w *Pantheismusstreit*, są ściśle ze sobą związane jako aspekty jednego monumentalnego przedsięwzięcia – zaprojektowania panteizmu zarazem i naturalistycznego (nowego typu nieteleologicznej historiozofii), i religijnego (teologii kosmologicznej). Efekt jest jednocześnie imponujący i nieco wątpliwy, zależnie od perspektywy interesów epistemologii, metafizyki, antropologii, polityki czy teologii. Herderowi udało się mianowicie skonstruować zręby dynamistyczno-witalistycznego panteizmu zespolonego z głęboko przekształconą teologią chrześcijańską (dla wielu czytelników, takich jak Jacobi czy Lavater, pozorną albo heterodoksyjną). Z drugiej jednak strony zachował infinitystyczny necesytaryzm Spinozy dzięki „prawom natury” zinterpretowanym jako organiczne moce (*Kräfte*) Boga, które w drugim wydaniu rozprawy powiązał otwarcie z koncepcją *potentia* u Spinozy. Bóg Herde-

10 Zob. np. syntetyczne omówienie w: A.W. Gulyga, *Der deutsche Materialismus...*, s. 47–52; D. Bell, *Spinoza in Germany...*, s. 38–70, albo R. Otto, *Herder auf dem Weg zum Spinoza*, „Weimarer Beiträge” 1978, nr 10, s. 165–177.

ra manifestuje się, objawia przez owe moce, a więc istotnie jest *natura naturans*.

Taki panteizm historyczno-kosmologiczny jest ostantacyjnie niemi-styczny, pozbawiony woluntarystycznego kreacjonizmu i metafizycznej transcendencji, nie wykazuje też naiwnie romantycznych<sup>11</sup> ani antynaukowych tendencji, za to świadomie harmonizuje bez większych problemów z oświeceniowym naturalizmem (niemechanistycznym). Na tym etapie to realna natura jest w centrum ontologii: historyczna jedność wszystkich wytworów przyrodniczych<sup>12</sup>, z ludźmi i kulturami włącznie, nigdzie nie jest naruszana, a metodologia badań historycznych i przyrodniczych nie wchodzi w żaden konflikt z tą ontologią<sup>13</sup>. Dowodzi to, że jest to w sensie proveniencji konstrukcja nadal głęboko spinozjańska, mimo rozmaitych wątpliwości późniejszych interpretatorów. Herder zbudował co prawda swoją historię naturalną<sup>14</sup> – od skał przez rośliny po człowieka – opierając się na nowych pojęciach „związków (*Zusammenhänge*) mocy”, ich

11 Nie zgadzam się z wiązaniem panteizmu Herdera z przyrodniczym sentymentalizmem Rousseau (podkreślonym np. w M. Murrmann-Kahl, *Der Pantheismusstreit*, s. 111) – jest tak samo od niego odległy jak od mistyki.

12 W słynnym, dotyczącym anatomii porównawczej rozdz. IV, księgi 2. *Mysli* Herder optuje za jednością zasad organizacyjnych życia na Ziemi, posuwając się nawet do przyrównania formowania płatków śniegu z rozwojem embrionów: J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, w: *idem, Sämtliche Werke*, t. 13, wyd. B. Suphan, Berlin 1887, s. 67; wyd. pol.: *Mysli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałecki, t. 1, Warszawa 1962, s. 78. Pomysły te (i podobne u Schellinga) historycznie antycypują jako współczesne koncepcje uniwersalnej samoorganizacji i morfogenezy w rodzaju koncepcji Briana Goodwina czy Stuarta A. Kauffmana.

13 Taka możliwość jest w samej metafizyce Spinozy zapewniona w sensie spekulatywnym przez twierdzenia XXV z cz. I oraz XXIX z cz. V *Etyki*. Herder, podobnie jak wówczas Goethe, znaturalizował te twierdzenia, uruchamiając otwarty obieg między metafizyką a metodologią przyrodniczą, co w oczywisty sposób wywołało oburzenie Kanta. Zasada jedności przyrody uderza np. w Kantowską teologiczną ideologię ras biologicznych, co Kant (słusznie) od razu odebrał jako uderzenie w całą swoją antropologię (zob. np. J.I. Israel, *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic Defeat, 1748–1830*, Oxford 2019, s. 432–440; na temat rasizmu Kanta: T. Vial, *Modern Religion, Modern Race*, Oxford 2016, s. 21–53). Słynne recenzje Kanta z lat 80. były próbą kontrataku. Bezpośrednie powiązanie immanentystycznej ontologii i znaturalizowanej problematyki antropologicznej jest charakterystyczne dla *Spinozastreit*, jednak rekonstrukcje historyczne często je umniejszają lub lekceważą, powielając antymetafizyczny gest Kantowski (J.I. Israel jest tu godnym pochwały wyjątkiem).

14 J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, ks. 5, 1–3, s. 167–181 (wyd. pol.: s. 191–207). Innowacja Herdera polega na wprowadzeniu zasady niezniszczalności *mocy* wytwórczych natury. Nazywa też okazjonalnie naturę „stwórczynią” (*Schöpferin*), ale jest to literacko-teologiczna prowo-

„koncentracji” (*Zusammenfluß*) w kolejnych „ukształtowaniach”, czyli formach naturalnych, a także „wznoszenia” czy potęgowania (*Steigerung*) dynamiki ewolucji na wyższe poziomy organizacji, ale uczynił to bez jakiegokolwiek naruszenia spinozjańskiej zasady *ex nihilo nihil fit*<sup>15</sup>. Idea filozoficzna jest i niezwykle prosta, i rewolucyjna: nie istnieje *żadna* ontologiczna różnica między historią naturalną a historią ludzką, nie ma dwóch opowieści i być nie może. Zrozumiały jest entuzjazm i podziw czytającego te pierwsze gotowe księgi Goethego, z którym Herder zacieśnił od 1783 roku dawne więzy przyjaźni i studiował razem intensywnie *Etykę* Spinozy. Niemal codzienne w tym okresie ich dyskusje spowodowały, że obaj formułowali naturalistyczny panteizm w bardzo podobny sposób – same idee *Steigerung* oraz rozwojowej jedności przyrody są kluczowe również w myśli Goethego<sup>16</sup>.

---

kacja, nie wiara w *creatio ex nihilo*. Herder, jak Goethe, gardził tą koncepcją tak samo jak całą ideą jednorazowej, wolicjonalnej kreacji świata.

- 15 Dla Jacobiego, co wyraził w rozmowie z Lessingiem, zasada ta jest „prastarym duchem” ontologii Spinozy, którą jego zdaniem Spinoza wzięł od „filozofujących kabalistów”. Zob. F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, wyd. M. Lauschke, Hamburg 2000, s. 24, 6-9. Oczywiście jest to po prostu fundamentalna zasada parmenidejska. Jacobi rozumie ją domyślnie – by bronić swojej interpretacji Spinozy-„fatalisty” – jako ontologiczną zasadę racji dostatecznej i zarazem determinizmu, jednak nie są one równoważne. Zarówno Herder, jak i Goethe (a potem Schleiermacher i Schelling) taką równoważność odrzucili.
- 16 Charlotte von Stein, która współtworzyła ten spinozjański krąg studyjny i znała – jak Goethe – manuskrypt pierwszej części *Myśli* przed jej ukazaniem się w maju, pisała np. 1 maja 1784 roku do Karla Ludwiga von Knebla: „Nowe pismo Herdera czyni prawdopodobnym, że byliśmy najpierw roślinami i zwierzętami; a co z nas natura dalej wytłoczy, tego nam nie wiedzieć. Goethe rozmyśla teraz owocnie o tych sprawach...” (J.W. Goethe, *Das erste Weimarer Jahrzehnt, 1775–1786*, w: *idem, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, dz. II, t. 2, wyd. H. Reinhardt, Frankfurt am Main 1997, nr 427, s. 505). Krótco potem Goethe osobiście i jednoznacznie stwierdził swoją „wielką zgodność” z Herderem w kwestii spinozjańskiego panteizmu w liście do F.H. Jacobiego z 12 I 1785 roku (*ibidem*, nr 477, w. 5–7, s. 571). To samo niezależnie powiedział Jacobiemu Herder. Dwa lata później Goethe 6 IX 1787 roku napisał z Rzymu, że *Bóg* Herdera „dodał mi animuszu, by głębiej zanurzyć się w zagadnienia przyrodnicze, gdzie, ku mojemu zdumieniu, zwłaszcza w sferze botaniki, dotarłem do *ἐν καὶ πᾶν*” (J.W. Goethe, *Zweiter Römischer Aufenthalt (Korrespondenz)*, w: *Sämtliche Werke*, dz. I, t. 15/1: *Italienische Reise*, wyd. C. Michel, H.-G. Dewitz, Frankfurt am Main 1993, s. 423, 26-28). W tym samym czasie Herder otwarcie już przedstawił się w liście do J.W.L. Gleima (z 17 II 1786 roku): „Jestem spinozystą” (J.G. Herder, *Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*, wyd. W. Dobbek, G. Arnold, t. 5, Weimar 1986, s. 172).

Obszerny dialog *Bóg*, którego pisanie Herder odłożył o kilka lat ze względu na pracę nad *Mysłami*, i który Kant odebrał jako nowy, złośliwy atak, jest *de facto* jednym z niewielu otwarcie panteistycznych tekstów epoki, które zarazem próbują dalej problematyzować samo pojęcie przyrody (co dekadę później podjął Schelling). Herder dostrzegł problematyczne dziedzictwo mechaniki kartezjańskiej u Spinozy również w zakresie samej terminologii<sup>17</sup>, dlatego referując go, zachowuje pojęcie „substancji”, ale w dalszej części tekstu dyskretnie je porzuca, dając prymat Naturze i swojej konstrukcji dynamistycznej kosmologii z I części *Mysli*. Dokładnie to wywołało irytację u Kanta, jego byłego nauczyciela: panteizm nie jest tu tylko aksjomatyczną konstrukcją rozumu spekulatywnego, pracującego w oparciu o zasadę racji dostatecznej, ale ontologią ściśle przyrodniczą albo ontologią *physis* (jak wcześniejsza bruniańska), która od razu, bez respektowania epistemologii, przejmuje pełną kontrolę nad rachitycznym polem teologii. Paradigmatyczny wyraz tego przesunięcia u Herdera ilustruje sposób, w jaki fundamentalna samoorganizacja i autonomia przyrody jest w tekście zobrazowana przez fizyczną kroplę, zastępującą abstrakcję antycznego jeszcze, na przykład parmenidejsko-platońskiego, symbolu kuli. Heraklitejski strumień procesów przyrody (*flüssige Dinge*) ma samodzielnie organizować swoje formy na różnych poziomach, od prostych mikroobiektów po układ planetarny, dlatego można sentencjonalnie powiedzieć, że „w kropli zawarty jest świat”. U Herdera nie jest to wcale, wbrew wrażeniu Kanta, luźna metafora czy literacki chwyt<sup>18</sup>. Należy to traktować jako gnomę, która zręcznie naprowadza na nowy sposób myślenia ontologiczno-fizycznego.

---

17 Jednym z celów Herdera, jak i później Schellinga, jest głębokie zdystansowanie ontologii natury od tych pozostałości kartezjańskich (mechanistycznych). Por. np. D. Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus...*, s. 30–31.

18 J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, w: *idem, Sämtliche Werke*, t. 16, Berlin 1891, s. 553: „Nach notwendigen Gesetzen der Harmonie und Ordnung wird also eine Welt im Tropfen”. W swojej polemice z Kneblem (1789) Goethe miał potem pewne wątpliwości wobec zbyt naiwnie rozumianej samoorganizacji, ale ostatecznie ideę aprobował. Elementy ontologii przyrody u Herdera, jak u Goethego, zawierają też reminiscencje presokratejskich zasad, np. *enantiodromii* Heraklita czy „podobne do podobnego” i *philotes/nekos* Empedoklesa. Ponad dekadę później tę Herderowską ideę samoorganizacji przyrody szczegółowo rozwinął, przy zainteresowaniu i aprobacie Goethego, młody Schelling. Zob. M. Woszczeck, *Przyroda-Podmiot. Autonomia i produktywność przyrody u Schellinga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018, nr 3, s. 131–157.



W odpowiedzi Kant uruchomił od 1785 roku całą maszynę swojej krytyki transcendentalnej, usztywniając swoje dualistyczne stanowisko, co doprowadziło go – jak wiadomo – do zdumiewająco dogmatycznego i, historycznie patrząc, beznadziejnie archaicznego rezultatu: wbicia transcendentalnych „klinów” między pojęcia materii i życia, a także organizmu biologicznego i człowieka (rozumnego podmiotu)<sup>19</sup>. Rozum u Kanta wznosi więc u kresu swej krytycznej pracy trzy nieprzekraczalnie osobne archipelagi: materii fizycznej, biologii i całkowicie suwerennego królestwa etycznego istot ludzkich. Kantowi udało się dość skutecznie zdezwauować retorycznie Herdera jako filozoficznego dyletanta i „filozofa poetyckiego”, stosującego „rozmyślnie zwodzenie” (tak jak Isaiahowi Berlinowi i innym w XX wieku – jako myśliciela kontroświeceniowego)<sup>20</sup>, ale ogień jego retoryki wcale nie był podsycany prostym antynaturalizmem jako opcją jedynie teoriopoznawczą.

Problemem u podstaw była od początku nie czysta epistemologia<sup>21</sup> ani metodologia, ale ontologia natury i „widmo” panteizmu w ich rela-

19 Zob. np. J.H. Zammito, „Method” versus „Manner”? Kant’s Critique of Herder’s Ideen in the Light of the Epoch of Science, 1790–1820, „Herder Jahrbuch” 1998, s. 1–25. Na temat radykalizacji dualizmu Kanta po 1784 roku w jego konfrontacji z postęпами nauk biologicznych. Zob. *idem*, „This Inscrutable Principle of an Original Organization: Epigenesis and „Looseness of Fit” in Kant’s Philosophy of Science, „Studies in History and Philosophy of Science” A, 2003, t. 34, nr 1, s. 73–109.

20 Na temat miażdżących recenzji Kanta: H. Adler, *Ästhetische und anästhetische Wissenschaft. Kants Herder-Kritik als Dokument moderner Paradigmenkonkurrenz*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1994, t. 68, nr 1, s. 66–76. Dobry przegląd całkowitego przewartościowania tego obrazu Herdera w ostatnich dekadach: J.H. Zammito, K. Menges, E.A. Menze, *Johann Gottfried Herder Revisited: The Revolution in Sin the Last Quarter Century*, „Journal of the History of Ideas” 2010, t. 71, nr 4, s. 661–684. Podobnie broni Herdera J.I. Israel.

21 Oczywiście epistemologia Herderowska była dokładnym przeciwieństwem pozycji Kanta (zob. np. U. Gaier, *The Problem of Core Cognition in Herder*, „Monatshefte” 2003, t. 95, nr 2, s. 294–309) i należy do tej samej rodziny co boehmiańska i bruniańska, choć Kant prawdopodobnie nie w pełni zdawał sobie z tego na początku sprawę, biorąc Herdera za epistemologicznie „niezdiscyplinowanego”. Na temat tego, jak z kolei Goethe, przeciw Kantowi, precyzyjnie rozumiał metodę *scientia intuitiva* Spinozy, co pomogło mu zidentyfikować błąd interpretacyjny Jacobiego (całkowicie ignorującego tę metodę) i zintensyfikować własne badania przyrodnicze po powrocie z Włoch (por. przyp. 16): E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, wyd. 3, Frankfurt am Main 2018, s. 102–105; J. Yonover, *Goethe, Maimon, and Spinoza’s Third Kind of Cognition*, „Goethe Yearbook” 2018, nr 25, s. 271 i n. Dla Goethego panteizm, co zdumiewające, nie był abstrakcyjną tezą metafizyczną, lecz wręcz epistemolo-

cji z etyką i polityką, czego nieco mętnym odbiciem jest dopisana przez Kanta długa przedmowa do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* (1787), w której ostrzega między innymi przed „wyrugowaniem czystego praktycznego użycia rozumu”<sup>22</sup>, czyli po prostu podstaw etyki przez fizykę (stąd próbuje wtłoczyć tę ostatnią na przygotowane dla niej podobno *a priori* pole<sup>23</sup>). Ani Herder, ani Goethe nie dostrzegali jednak żadnych powodów do transcendentalnej paniki, ponieważ – wbrew częstym zarzutom – dość dobrze intuicyjnie uchwycili unikalny charakter fizyko-etyko-teologii Spinozy. Herder na przykład klarownie i poprawnie rozumiał ją jako „system, w którym wszystko, co się liczy, to *wolność* i *radość* umysłu, prawdziwe poznanie i *czynna cnota*”<sup>24</sup>, a więc trudno o większy kontrast w interpretacji względem Kanta czy Jacobiego<sup>25</sup>. Natura, nawet w swej

---

gigantyczną pomocą w studiach przyrodniczych – pomógł mu w ujęciu sposobu, w jaki ukryta całość (prafenomen) manifestuje się w czasowych fenomenach. Na temat wpływu Spinozy na metodę porównawczą w myśli przyrodniczej Herdera i Goethego, zwłaszcza w biologii i anatomii porównawczej epoki przed Darwinem, zob. np. V. Verra, *Die Vergleichungsmethode bei Herder und Goethe*, w: P. Chiarini (red.), *Bausteine zu einem neuen Goethe*, Frankfurt am Main 1987, s. 55–65. Nieprzypadkowo również Maimon, zainteresowany metodą Spinozy, opublikował szybko jako jeden z nielicznych pozytywne recenzje teorii metamorfozy roślin (1790) Goethego, w której podkreślił po spinozjańsku-herderowsku jedność przyrody ożywionej (zob. J. Yonover, *Goethe...*, s. 280). Yitzhak Y. Melamed (w *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, „Journal of the History of Philosophy” 2004, t. 42, nr 1, s. 67–96) słusznie, moim zdaniem, argumentuje, że u Maimona nie jest to po prostu konsekwencja specyficznej epistemologii jako „poluzowania” kantyzmu, lecz mocnej panteistycznej *ontologii* – dokładnie tak jak u Goethego.

22 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 38.

23 *Ibidem*, s. 24–29. Kant kontrastuje zmatematyzowane badanie przyrody z dawnymi teoriami (Egipcjan i Greków) być może i po to, by zdezawuować w tym miejscu „presokratejski” kierunek ontologii obrany m.in. przez Herdera.

24 J.G. Herder, *Gott...*, s. 406 [podkr. – M.W.].

25 Jacobi mieszkał we wrześniu 1784 roku w gościnie u Goethego w Weimarze, czyli w nieformalnej stolicy przyjaciół Spinozy w Niemczech, przedstawiając jemu i Herderowi swoją wizję spinozizmu jako fatalizmu i ateizmu, ale nawet ta trwająca tydzień „konferencja” w najmniejszym stopniu ich nie przekonała (zob. np. H. Timm, *Gott und die Freiheit...*, s. 307–320). Również krytyka Kanta nie miała dla nich potem znaczenia. Trzy lata później, przebywając w Castel Gandolfo i czytając z entuzjazmem świeżo otrzymany egzemplarz *Gott* Herdera, Goethe zapisał miażdżącą ocenę antyspinozjańskiego teizmu Jacobiego, nazywając go pragnieniem „ubóstwienia dzieciennego odczucia” (J.W. Goethe, *Zweiter Römischer...*, 8 X 1787, s. 446, 17–18). Identycznie po wizycie z 1784 roku zareagował (20 grudnia) Herder, widząc źródło błędnej interpretacji Jacobiego w dziecinnej potrzebie antropomorfizacji, typowej

absolutności, niczego ludzkiego tu nie „pochłania”, a fizyka i kosmologia nie pacyfikują etyki. Jakże mogłoby być inaczej? Transcendentalna panika wynika raczej z błędnej, naiwnej ontologii natury.

Zamieszanie tkwi też w retorycznej mętności pojęcia „panteizmu”, który rozumiany jest i był, na przykład już przez Mendelssohna, jako tożsamość Boga i *świata* (wszechświata albo kosmosu jako zbioru nieskończenie wielu jednostkowych ciał w czasie i przestrzeni), choć tak pozornie prosto sformułowanej definicji – chyba raczej „kosmoteizmu” – nie spełniałyby nawet ontologia Spinozy<sup>26</sup>, jeśli w ogóle jakakolwiek spośród dyskutowanych. Dlatego właśnie Herder, dwa lata po publikacji *Wykładów porannych* Mendelssohna, słusznie stwierdza, że Spinoza oczywiście nie był (takim) „panteistą”: „żadna część świata nie może być też częścią Boga, ponieważ najwyższy Byt prosty nie ma nawet w ogóle części”<sup>27</sup>. Dla Spinozy, jak dla Giordana Bruna (i Parmenidesa czy Melissosa w starożyt-

---

dla niedojrzalej wyobraźni religijnej, przed czym przestrzegał już sam Spinoza (*Aus Herders Nachlaß*, wyd. H. Düntzer, F.G. von Herder, t. 2, Frankfurt am Main 1857, s. 263–264).

26 Zob. np. D. Bell, *Spinoza...*, s. 112–114; W. Schröder, *Deus sive natura...*, s. 473–475. Jacobi był świadomy tego definicyjnego „wielkiego niuansu” i w szczegółowym referacie Spinozy przymtomnie wprowadza określenia „Pra-Byt” (*Ur-Sein*) oraz „Rzeczywistość” (*das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche*), a nie „świat” ani „kosmos”: F.H. Jacobi, *Über die Lehre...*, s. 94, 16–17. Z kolei w oryginalnej rozmowie z Lessingiem (*ibidem*, s. 24, 16) użył pozornie ekscentrycznego, niespinozjańskiego określenia „*Ensoph*” – z kabały żydowskiej. Wolał termin mistyczny niż po prostu „*Nature*”, co wywołało irytację Goethego i Herdera, a wcześniej i chyba samego Lessinga, nie mówiąc o Mendelssohnie. Jacobi tej figury Spinozy jako „kabalistycznego ateisty” nie wymyślił, lecz ją po cichu przejął od chrześcijańskiego antyspinozysty Johanna Georga Wachtera z jego *Der Spinozismus im Judenthumb* (Amsterdam 1699), gdzie utożsamienie Boga i *świata* prezentowane jest jako herezja istotowo żydowska [*sic!*] – zob. np. H. Timm, *Gott und die Freiheit...*, s. 156–159. Jacobi czytał również *Elucidarius cabalisticus* Wachtera (Rzym 1706), w którym ten zmienił już zdanie i poniekąd dowartościował religijną kabałę (ale nie Spinozę). Sam Jacobi żadnych uroków kabały wyraźnie jednak nie dostrzegł – nazywa ją, o ile ma jakąś filozoficzną treść, „nierozwiniętym lub na nowo zmaconym spinozyzmem” (*Über die Lehre...*, s. 120, 2-3). Co zabawne, Maimon, również uważający doktrynę „*Ensoph*” jako przyczyny materialnej świata za spinozjańską, widział tę samą kabałę pozytywnie jako „spinozyzm rozszerzony” (por. np. J. Yonover, *Goethe...*, s. 276). Pokazuje to niejasność i ambiwalencję pojęcia „panteizmu”, które po prostu traci swoją substancję (tu w ataku Wachtera–Jacobiego o antysemitycznym podtekście), czego analityczne uwagi Mendelssohna w *Wykładach porannych* wcale nie naprawiły. W istocie wynika to z mętności definicyjnego pojęcia tożsamości – potrzebne jest sformułowanie jej czysto ontologicznej teorii, takiej jak np. generatywna analityka „indyferencji” i „dyferencji” u Schellinga po 1801 roku.

27 J.G. Herder, *Gott...*, s. 457.

ności), absolutnie nieskończona Natura jest *niepodzielna*<sup>28</sup> i nie jest sumą swoich wytworów (nawet kosmosem, *natura naturata*, jako ich całością). Etyka ugruntowana w tej ontologii jest racjonalistyczna, ale niekantowska i niedeontologiczna, co sam Kant natychmiast odebrał jako jeszcze jedną prowokację Herdera. W jej centrum jest „miłość do bytu” (*Liebe zum Daseyn*) i „wewnętrzna radość” (*innige Freude*) jako niezakłócona, pozytywna ekspresja samej rzeczywistości każdej rzeczy w jej związku z innymi rzeczami<sup>29</sup>. I Herder (chrześcijański humanista), i Goethe (dumny poganin) mieli pełną jasność, że wynika to bezpośrednio z właściwej ontologii *natury* i postrzegali ponure, deterministyczne interpretacje Jacobiego jako fideistyczne, teistyczne jej karykatury.

Efekt tych przepychanek jest w każdym razie historycznie interesujący: obaj, niejako śladem zakonspirowanego Lessinga, nadali w Niemczech kontury niewyraźnemu cieniowi, to znaczy oświeceniowej religii Natury z własnym ontologicznym fundamentem, przed którą tak wzdragał się Kant. Panteizm jest w niej po prostu tym samym co ontologia immanentystyczna, czyli całkowicie eliminująca przyczyny transcendentne (w sensie technicznym). W przypadku Herdera to – literalnie – panteistyczna historia naturalna i zarazem kosmologia.

---

28 Spinoza, *Etyka*, cz. I, tw. XIII: „Substantia absolute inifinita est indivisibilis” (Baruch de Spinoza, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch*, wyd. W. Bartuschat, Hamburg 2015, s. 28). Por. też cz. II, tw. X Sch.: „res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet” (*ibidem*, s. 120, 3-4). To twierdzenie II, X (i aksjomat II, I) jest tu ważne, ponieważ potwierdza, że aktualne, jednostkowe byty *skończone* nie są konieczne, a więc ich generowanie, jak Herderowskie działanie mocy, nie może być takim typem przyczynowości, którą zwykle w metafizyce się rozpatruje (jest to niezwykle trudny problem w interpretacji Spinozy, którego dyskusję tu pomijam). Kant i Jacobi w swojej awersji do konieczności *per se* w ontologii fizyki to przeoczyli. Sygnalizuje to też głęboki związek Bruna, Spinozy i ontologii eleackiej. Por. paradoksalne sformułowanie Herdera już z początków jego studiów nad Spinozą (1769): Bóg-Natura jako „Jedno Centrum” poza wielością indywidualów, niepodzielne uniwersum rzeczywistej potencjalności-mocy (J.G. Herder, *Grundsätze der Philosophie*, w: *idem, Sämmtliche Werke*, t. 32, Berlin 1878, s. 228). Tak rozumiana *potentia* wiąże się z zupełnie nieklasycznym i nielogicznym rozumieniem konieczności.

29 J.G. Herder, *Gott...*, s. 552. Dokładnie z *tego samego powodu* np. Antonio Negri uznaje zdumiewającą współczesność i wagę myśli Spinozy. Zob. A. Negri, *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, Manchester–New York 2004, s. 6–7.

## Natura jako „łańcuch determinacji” i dezaktywacja panteizmu naturalistycznego

Kluczowe przesunięcia akcentów dokonały się szybko, ale dość niepostrzeżenie w latach 90. XVIII wieku wśród intelektualistów pokolenia Schleiermachera, Novalisa, Fryderyka Schlegla i Schellinga. Sama natura stała się raczej ciężącym problemem, który trzeba na nowo rozwiązać, przy czym jej powielane obrazy szybko okazały się rozczarowująco ograniczone.

Młody Schleiermacher napisał swoje obszerne rozprawki o Spinozie (1793/1794)<sup>30</sup> prawie dekadę po *Pantheismusstreit*, bez własnych studiów nad tekstami Spinozy (do których nie miał wtedy jeszcze dostępu), bazując tylko na wypisach dokonanych przez Jacobiego. W istocie pierwsza z nich, *Spinozizm*, to w dużej części notatki ze sporu i próba usytuowania własnego myślenia w orbicie po Kancie jako „masywnej planecie”, której nie sposób już zignorować. Szczera sympatia Schleiermachera wobec Spinozy i jego infinitystycznego panteizmu skłoniła go do metafizycznej, dynamistycznej korekty Kantowskiego transcendentalizmu<sup>31</sup>, krytyki quasi-kauzalnej doktryny o *noumenach*, akceptacji heraklityjskiej interpretacji skończoności (dokładnie jak u Herdera) i zarazem obrony parmenidejskiego *ex nihilo nihil*<sup>32</sup>. Cechą tej pozycji jest też jednak ledwie jeszcze zauważalne przesunięcie: subiektywizacja atrybutów Natury=Boga (takich jak przestrzeń). Operację bliźniaczą do tej subiektywizacji, ale kontrapunktową, jak jej negatyw w ramach strategii ściśle antyspinozjańskiej, wykonał kilka lat później Fichte w swoim wykładzie *Darstellung der Wissenschaftslehre*<sup>33</sup>, zaniepokojony nowymi tendencjami ontologicali-

30 F. Schleiermacher, *Spinozismus*, w: *idem, Kritische Gesamtausgabe*, wyd. H.-J. Birkner et al., dz. I, t. 1: *Jugendschriften 1787–1796*, Berlin–New York 1984, s. 513–557; *idem, Kurze Darstellung des Spinozistischen Systems*, w: *Kritische...*, s. 559–582.

31 Zob. np. uwagi na temat relacji zjawisk i *noumenów* oraz spinozjańskich istot nieskończonych: F. Schleiermacher, *Spinozismus*, s. 526–527, krytykę idei oderwanego (transcendentalnego) Nieuwarunkowanego u Kanta: *Kurze Darstellung...*, s. 570, albo próbę fizyki spinozjańskiej w stylu Herdera: *ibidem*, s. 576–577. Monizm dynamistyczny Schleiermachera w oczywisty sposób należy do tej samej rodziny co Herderowski.

32 F. Schleiermacher, *Spinozismus*, s. 528–529, 531; *Kurze Darstellung...*, s. 564–566.

33 J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801*, w: *idem, Sämtliche Werke*, wyd. I.H. Fichte, dz. I, t. 2, Berlin 1845, s. 3–163. Nowe wydanie krytyczne (bez poważnych zmian

stycznymi. Młody Schleiermacher nie posunął się na tym etapie zbyt daleko, ale panteizm Spinozy nabiera u niego wyraźnie idealistycznych konturów, Natura zostaje sferą noumenalną, a realna kosmologia, tak ważna dla Herdera, odsuwa się powoli na horyzont. Jest to oczywiście rezultat próby zachowania ważności epistemologii kantowskiej i nie mogło się to skończyć inaczej – krótko potem odwróciły ten trend dopiero rozprawy przyrodnicze Schellinga, który otworzył zupełnie niezależną trajektorię recepcji Spinozy. Przesunięcie idealistyczne znajduje już swoje rozwinięcie w *Mowach o religii* (1799), gdzie staje się jasne, że „miłosna mistyka” Schleiermachera znacząco oddala się od oświeceniowej religii Goethego i Herdera. Niemniej jednak konsekwentnie oparł się on sofistycie Jacobiego i wsparł Herdera w swojej organicznej kosmologii oraz antropologii, co zasłużenie uczyniło go kluczową, niezwykle oryginalną postacią nowożytnej teologii.

Proces domykał się niezależnie, w tym samym czasie, w chrześcijańskiej reinterpretacji panteizmu u Novalisa, który częściowo powtórzył drogę Schleiermachera – od fascynacji z lektury książeczki Jacobiego po rewizjonizm – zmieniając już jednak akcenty do tego stopnia, że ontologia Spinozy przestała być rozpoznawalna, a w istocie nie ma ona już samodzielne znaczenia. Zrozumienie tej pozycji jest stosunkowo łatwe, ponieważ od 1795 roku i zapisków *Fichte-Studien* Novalis zaczyna po prostu swobodnie używać religijnego „panteizmu” jako fantazyjnej tarczy, by bronić swojego mistycznego temperamentu przed naturalizmem Goethego i Herdera z jednej strony oraz idealizmem krytycznym i dualizmem Kanta z drugiej, w czym nie był wtedy zresztą odosobniony. Niejasna, szkicowa konstrukcja Novalisa, w której przyroda jest pewną „syntezą” (tak jak i Bóg), nigdy nie dopuszcza do realizacji monizmu spinozjańskiego, ponieważ w klasycznie teistycznym posunięciu przyroda ta jest u niego jako „synteza względna” strukturalnie uzależniona od Boga-„syntezy nieuwarunkowanej”. Ta nużąca gra metafizyczna, której nie ma w tym samym czasie u Schleiermachera, ma *de facto* na celu ratowanie za każdym razem

---

edytorskich dokonanych przez syna): *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801/1802), wyd. R. Lauth, Hamburg 1997. Tytuł manuskryptu, *Darstellung...*, jest krytycznym nawiązaniem do *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) Schellinga, który w oczach Fichtego był już po prostu spinozystą naturalistycznym (czyli zdrajcą myśli transcendentalnej).

teologii przed naturą, stąd łatwo wyjaśnić osobliwą hierarchię, jaką młody Novalis buduje na swój własny polemiczny użytek: „Spinoza wznosił się aż po Naturę; Fichte do Ja albo Osoby. Ja wznoszę się do tezy – Boga”<sup>34</sup>.

Konsekwencje takiej gry są przewidywalne: to nie translacja „spinozizmu” na dialektyczno-idealistyczny idiom, lecz już religijna rekonkwista. Romantyczny Bóg szybko odzyskuje zupełnie ortodoksyjny charakter jako absolutny, nadrzędny porządek moralny i teleologiczny obiekt etycznego dążenia, które jest zawsze wznoszeniem się *ponad* naturę. Choć wydaje się to niemożliwe, z przyjętego jako początkowo pociągający panteizmu *deus sive natura*, realnie pozostał jako aktor jedynie *deus*. Novalis w żadnym razie nie stracił zainteresowania przyrodą, choć jedynie – zwłaszcza od 1798 roku – jako tajemnym szyfrem moralnym, utraconym „świętym językiem” Boga w skałach i roślinach. W miejscu nieuwarunkowanej Natury pojawia się „świat cudów i świat natury” w „swobodnej wymianie”, czyli panteizm znaczy teraz: „natura i duch = Bóg”<sup>35</sup>. Widać to wyraźnie na etapie pisania *Allgemeine Brouillon* (1797–1798), co powoduje permanentne pomieszenie: pod romantyczną etykietą panteizmu ukryty jest klasyczny teizm, czemu towarzyszy mesjanistyczny zwrot, rehabilitacja eschatologii. Można więc zasadnie wątpić, czy da się mówić o realnej recepcji Spinozy, skoro Novalis nigdy nie zaakceptował takiej konstrukcji monizmu, która całkowicie neutralizuje jako artefakt kategorii transcendencji i przyczyn celowych<sup>36</sup>.

Często interpretowano wczesnoromantyczny trend jako negatywną reakcję na skierowaną przeciwko „dogmatyzmowi” teorię wiedzy Fichte-go, ale w ostatnich dekadach badań, również nad samym Fichtem, optyka

34 Novalis, *Fichte-Studien*, §151, w: *idem, Schriften*, t. 2: *Das philosophische Werk*, wyd. R. Samuel, H.-J. Mähl, G. Schulz, Stuttgart 1981, s. 157.

35 Novalis, *Poetyczny*, §112; *idem, Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 206. Na korzyść Novalisa przemawia to, że nie uległ filozoficznemu obrazowi przyrody jako „mechanizmu”, nawet jako wyzwaniu – był nań, jak Herder i Goethe, konstytucjonalnie wręcz odporny.

36 W odróżnieniu od Novalisa Schleiermacher, tak samo jak młody Schelling, doskonale zdawał sobie sprawę, że obie kategorie prowadzą łącznie do pogwałcenia fundamentalnej zasady parmenidejskiej *ex nihilo nihil fit*, a więc do ontologicznego nonsensu promowanego przez tradycyjną teologię. Co więcej, świetnie zrozumiał, że takim nonsensem jest samo monoteistyczne pojęcie „osoby absolutnej” (F. Schleiermacher, *Spinozismus*, s. 531).

uległa zmianie. Można spojrzeć na ewolucję myśli Novalisa jako *ontologiczną radykalizację* praktycznego myślenia transcendentального, a więc na Novalisa jako poniekąd mistycznego (antyidealistycznego i antyfundacjonistycznego) hiperfichteanistę<sup>37</sup>, który projektując w swoim przekonaniu transkantowską, teoretyczno-praktyczną „wyższą teorię wiedzy”<sup>38</sup>, mającą przewyżczyć Fichte’owską „sofistykę czystego Ja”, idzie, wyprzedzająco, drogą równoległą do późniejszej – samego Fichtego. Otóż taka perspektywa pozwala lepiej dialektycznie zrozumieć dynamikę uruchomioną właściwie nie przez Kanta, ale właśnie przez *Pantheismusstreit*, nawet jeśli wciąż uznajemy mętność pojęcia panteizmu za nieco irytującą.

Fichte, reagując na narastające od końca lat 80. panteistyczne tendencje oraz wykłady Schellinga z filozofii przyrody<sup>39</sup>, zaczął rozwijać – jak pisze, „*nova methodo*” – od 1798 roku, od końca jenajskiego okresu twórczości, głębszą podstawę dla swojej genetycznej konstrukcji epistemologicznej. Jej holistyczną, absolutnie niepodzielną strukturę określił jako monadyczną „Naturę rozumną” (*die vernünftige Natur*), jedyny „Rozum-Jaźń” (*Vernunftwesen*) albo po prostu Jedno (*das Eine*), czyli totalny, inteligibilny świat duchów (wolnych, aktywnych jaźni) poza czasem, przestrzenią i fizyczną determinacją<sup>40</sup>. Antyspinozjański projekt intersubiektywności jest na tym etapie rodzajem radykalnej unifikacji, która stanowi bezpośrednio przeciwieństwo panteizmu naturalistycznego z jego Naturą *simpliciter*, i to w tym już sensie, że jest niemetafizyczny, a także całkowicie teleologiczny ze względu na tetyczną (ustanawiającą) autarkię Ja. Nadzmysłowa, moralna „wspólnota duchów”, o którą chodzi Fichtemu, jest wspólnotą wolności i samookreślenia wiedzy Rozumu, która jest przedczasowa, przedempirycz-

37 Przekonująco pokazał to przede wszystkim Bernward Loheide w swoim studium *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs (Fichte-Studien, Suppl., t. 13)*, Amsterdam–Atlanta 2000. Perspektywę tę przygotowały badania Manfreda Franka nad wczesnym romantyzmem, który powinien być starannie oddzielany od idealizmu epistemologicznego jako *de facto* jego teoretyczne zniesienie, a nie rozwinięcie (zob. zwł. M. Frank, „*Unendliche Annäherung*”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main 1998, s. 788–861).

38 Novalis, *Fragmenty logologiczne [a]*, §21, w: *idem, Uczniowie...*, s. 181–182.

39 D. Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus...*, s. 123–125.

40 Na temat tego zaskakującego monizmu (we właściwym rozumieniu tego terminu) u Fichtego po 1801 r. zob. zwł. W. Janke, *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, s. 301–417.



na, nie ma nic wspólnego z żadnym procesem przyrodniczym i historią. Jej absolutna, transcendentalna jedność, *Ein absolutes Seyn*, jest wprost skonstruowana – tu Fichte się zdradza – jako dokładna opozycja do „unityzmu” (jak się wyraża) realnej jedności Natury, *hen kai pan* panteizmu metafizycznego. Jest to struktura czysto idealna i zarazem nieosiągalna w jakimkolwiek akcie faktycznego wglądu<sup>41</sup>. Nie zmienia to faktu, że empiryczna, czasowa jaźń to dla Fichtego nic innego jak „przez samą siebie określona część Rozumu-Jaźni”<sup>42</sup>. Terminologia „części” (*Teil*) może budzić tu szczere zdumienie.

Efekt jest rzeczywiście zaskakujący: jak negatyw przypomina, czego Fichte był chyba świadomy, swoje przeciwieństwo, jest czymś w rodzaju panteizmu spirytualistycznego<sup>43</sup>, mającego godzić historyczność, predeterminację i aczasową wolność. Fichteański „świat duchów” w ich niezmiennych, przedokreślonych związkach to „ukryty na wieczność” *system-harmonia*<sup>44</sup>, strukturalnie przypominający czysto transcendentalną wersję harmonii przedustawnej Leibniza sprzed stu lat, „państwo Boże” Rozumu (*Vernunftreich*), a w sensie politycznym prowadzi do dodatkowego wsparcia idei republikańskiej dyktatury i państwa zamkniętego jako jego empirycznej realizacji w czasie<sup>45</sup>. *Quasi-religijny*, nawet platoński

41 J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801*, §32, s. 89. Jesteśmy tu na programowo przeciwnym biegunie do kosmologii i ontologii mocy z *Mysli... i Gott...* Herdera. Tekst zawiera wiele mniej lub bardziej wyraźnych uwag antypanteistycznych, co pokazuje też teoretyczne napięcie, które towarzyszyło jego pisaniu w opozycji do wykładającego nadal w Jenie naturfilozofa Schellinga.

42 J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, wyd. E. Fuchs, Hamburg 1982, s. 177 [kursywa – M.W.].

43 Właśnie romantyk Fryderyk Schlegel jako *antyidealista* sformułował oskarżenie, że wszelki idealizm zmierza konsekwentnie ku „supranaturalizmowi” i „arbitralnej filozofii (mystycyzmowi?)”, wymieniając tu Kanta [sic] i Fichtego – *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, dz. II, t. 19: *Philosophische Lehrjahre (1796–1806) II*, wyd. E. Behler, München–Paderborn–Wien 1971, s. 51.

44 J.G. Fichte, *Darstellung...*, §46, s. 146–150. Młody Mendelssohn wydał anonimowo w 1755 roku swoje broniące Leibniza *Philosophische Gespräche*, w których stwierdza, że idea przedustanowionego systemu-harmonii duchów jest, historycznie patrząc, w gruncie rzeczy spinozjańska – tak samo potem uważał Jacobi (*Über die Lehre...*, s. 121). Lessing się z tym nie zgadzał ze względu na zamazanie fundamentalnych różnic między ontologiami Spinozy i Leibniza. Ciekawe, że to zamazywanie powtarza się w różnych formach w latach 80. i 90.

45 Zob. np. C. Asmuth, *Prästabilierte Harmonie und System der Geisterwelt. Leibniz und Fichte*, w: C. Asmuth, C. Roldán, A. Wagner (red.), *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Grundideen von Leibniz bis zur Gegenwart*, Würzburg 2017, s. 183–196.

rejestr tej oświeceniowej konstrukcji rozumu immanentnego i perfekcjonizmu transcendentального jest znany, ale i niezbyt zaskakujący: empiryczna jednostka winna realizować w sobie jako „odbicie” owo pierwotne Ja-Rozum, manifestację obrazu Boga w czasie i historyczne objawienie wolności, co oznacza zarazem, że sama empiryczna indywidualność ma być stopniowo *unicestwiona* (*vernichtet*)<sup>46</sup>. Przypomina to, na co wielokrotnie zwracano uwagę, soteriologiczną strukturę neoplatońską<sup>47</sup> i chrześcijańską (*quasi*-augustyńską) z upadkiem Rozumu-Absolutu w żywioł egocentrycznej jednostkowości i czasu jako osobliwą wersją grzechu pierworodnego, tyle że *bez* żadnego Boga zaświatowego czy „bytu ponad bytem”. Jest to bez wątpienia nadal pewna struktura immanentystyczna, ale już typowa dla niemieckiego idealizmu. Być może jednak słuchacze wykładów Fichtego z przełomu stuleci nie powinni być zaskoczeni, skoro już całe lata wcześniej, gdy obejmował katedrę w Jenie (1794), przyznawał, że czysto teoretyczna część Teorii Wiedzy to nic innego jak „systematyczny spinozizm” z odmienną „substancją”<sup>48</sup>.

Fichte, jak zresztą młody Schleiermacher, na pewno nie zajął pozycji reakcyjnej, pozostał wierny politycznym ideałom Rewolucji Francuskiej, ale monistyczno-spirytualistyczna konstrukcja ma też niepokojące konsekwencje: kulturowo-organicystyczny nacjonalizm jako przezwycięzenie i rzekomo oświeceniowego „egoizmu”, i „fałszywej” uniwersalności materializmu<sup>49</sup>, a także ideę unitarnej republiki narodowej („organu” Boga) ponad przemijającymi jednostkami i ich prawami, postępującego poprzez nią „rozkwitu tego, co wieczne i boskie w świecie”<sup>50</sup>. W wykładach *Zwiazek*

46 J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1812), w: *J.G. Fichtes nachgelassene Werke*, wyd. I.H. Fichte, t. 3, Bonn 1835, s. 88.

47 H.M. Baumgartner, *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J.G. Fichte und Plotin*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1980, 34, s. 321–342.

48 J.G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1 wyd. Jena–Leipzig 1794), cz. I, §8, w: *idem, Sämtliche...*, dz. I, t. 1, Berlin 1845, s. 122. Fichte, jako jeden z niewielu protagonistów *Pantheismusstreit*, dysponował też własnym wydaniem łacińskich *Opera postuma* Spinozy, w swoich więc studiach – jak Herder i Goethe – nie musiał polegać na stronniczych referatach Jacobiego.

49 Zob. np. L. Siep, *Vom mystischen Körper zur Erfahrungsgeschichte. Nation im deutschen Idealismus und heute*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2014, nr 1; *ibidem*, s. 44–57.

50 J.G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, w: *idem, Sämtliche...*, dz. III, t. 2, Berlin 1846, s. 384. Poszczególne narody w ich suwerenności mają być rozmaitymi „manifestacjami boskości” – *ibidem*, s. 467.

*prapaństwa i królestwa rozumu* z 1813 roku (wydanych przez syna w 1820 roku jako *Teoria państwa*) Fichte mówi historiozoficznie o przejściu od ideału republiki do ponadnarodowego (niekonfesyjnego) „Kościoła absolutnego” wolnych już duchów, to jest całej ludzkości. W tej historycznej odysei podnoszenia się z jednostkowości kierujący Duch Święty teologii to „przyrodzona (*natürliche*) całej ludzkości skłonność do tego, co nadzmysłowe”, rozpoznanie świata ducha przez „naturalne (*natürliche*) światło rozumu”<sup>51</sup>. Jest to więc etap, na którym oświeceniowy kryptopanteizm żyruje idee i historycznego narodu<sup>52</sup>, i kolektywnej eschatologii (immanentnej) bez empirycznych jednostek, *sub specie aeternitatis*.

Paralelność z trajektorią wczesnoromantyczną, zwłaszcza nieżyjącego już wtedy Novalisa, ale nawet i młodego Schleiermachera, staje się teraz o wiele bardziej wyraźna. We *Fragmentach logologicznych* (1798) Novalis zanotował, że Fichte jest prawdopodobnie „wynalazcą zupełnie nowego sposobu myślenia, na którego określenie język nie ma jeszcze nazwy”<sup>53</sup>, a potem uznaje, wyprzedzając Fichte’owski kierunek okresu berlińskiego, że jest to unikalny jego *modus*, który wręcz organicznie, jak roślina albo zarodek, dąży do ukrytej jedności ducha. Dwa bieguny aktywności filozoficznej „muszą połączyć się w jednej wspólnej zasadzie”<sup>54</sup>, i to jest w najwyższym stopniu filozofia. Fichte istotnie myślał potem o fundamentalnym popędzie (*Trieb*), praktycznym dążeniu rozumu już na najniższym poziomie świadomości ku swemu własnemu bytowi (czyli ku Jednemu) jako organicznym wyrazie przedustawnej harmonii wolnych duchów<sup>55</sup>. Kilka lat wcześniej jednak zarówno Novalis, jak i Schleiermacher<sup>56</sup> dale-

51 *Idem, Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche, in Vorlesungen, 1813, w: idem, Sämtliche...*, dz. II, t. 2, Berlin 1845, s. 569.

52 Jest to oczywiście kolejna dualność między Fichtem a Herderem z jego ontologią *etnosów* jako tworców historii.

53 Novalis, *Fragmenty...*, §11, s. 175.

54 *Ibidem*, §13, s. 177.

55 J.G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre...*, §41-45, s. 127-146; popęd i układ sił w świecie jako empiryczna manifestacja „harmonii duchów”: s. 150. Na temat czysto praktycznej konstrukcji pojęcia „popędu” u Fichtego przed okresem berlińskim zob. np. M. Frank, *Unendliche Annäherung...*, s. 811-813.

56 Na temat przejścia od praktycznego do ontologicznego ujęcia uczucia u Schleiermachera pod wpływem jego studiów nad Spinozą zob. np. J.A. Lamm, *The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl, 1788-1794*, „The Harvard Theological Review” 1994, t. 87, nr 1, s. 67-105.

ko wykroczyli w swoich ontologicznych teoriach „uczucia” (*Gefühl*) poza zwykłą rekonstrukcję struktury transcendentalnej. Dla Novalisa wyjątkowy tryb świadomości, mistyczna „żywa refleksja” jako „zarodek obejmujący kosmos organizacji”, to „początek prawdziwego *samoprzenikania się* ducha, które nie zna kresu”<sup>57</sup>. Chrześcijańska teokracja „duchowego państwa” jako „Nowego Jeruzalem” u Novalisa różni się co prawda od republikańskiej teokracji „Kościoła absolutnego” u późnego Fichtego, ale nie ulega wątpliwości, że poruszają się w przestrzeni politycznej realizującej pokrewną strukturę spirytualistyczno-kryptopanteistyczną (u Fichtego niemetafizyczną). Struktura ta generuje zatem inflację ludzkiej jaźni-ducha i filozoficzne „religie wyzwolenia”, bardzo szybko przyłączające się – co może początkowo zaskakiwać – do antyświeceniowej reakcji. To przyłączenie się nie jest może żadną rozwojową koniecznością, ale wiele jednak mówi o wewnętrznej ambiwalencji podobnego myślenia.

Co to oznacza, poza oczywistością faktu, że wkroczenie na scenę panteizmu i Spinozy (ale i Bruna za sprawą aneksu z drugiego wydania książki Jacobiego z 1789 roku<sup>58</sup>) dosłownie przestawiło całą filozofię niemiecką końca XVIII wieku na nowe tory, a także, paradoksalnie, znacznie wzmocniło recepcję (w tym preromantyczną) myśli Kanta?

Pierwsze, co rzuca się w oczy, to problem systematycznego wypierania *ontologii natury* pod wpływem Kanta – wyparcia idącego tak daleko, że produkuje najpierw protestancki patos autotelicznej etyczności (imperatyw moralny u późnego Kanta jako bezpośrednie już objawienie boskości, głos Boga w człowieku), a w końcu *quasi*-panteizmy spirytualistyczne w niezwykłych formach, ale też religijną reakcję romantyczną. W przypadku Kanta, Fichtego i podobnych konstrukcji etyki problemem nie jest nawet sam patos, lecz używanie w roli jego paliwa karykaturalnego obrazu przyrody jako mechanicznego domu niewoli, obcego podmiotowi moralnemu „łańcucha determinacji”<sup>59</sup>. Powtarza to, na nowe

57 Novalis, *Fragmety...*, §13, s. 177.

58 F.H. Jacobi, *Über die Lehre...*, s. 195–220 (obszerne wypisy z *De la causa, principio et Uno* Bruna). Na temat drugoplanowej (dość powierzchownej) recepcji Bruna zob. np. J.L. Vieillard-Baron, *De la connaissance de Giordano Bruno à l'époque de l' „idéalisme allemand”*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1971, nr 4, s. 406–423.

59 Dla Jacobiego „eine Kette bedingter Bedingungen” to po prostu „Mechanismus” (*Über die Lehre...*, s. 288). Nawet organizmy mają być takimi mechanicznymi „łańcuchami”, a więc wi-

sposoby, wcześniejszą (nieudaną) opozycję Leibniza względem Spinozy: Herder i Goethe stojący bliżej pozycji tego ostatniego (i Lessinga), a Kant, Fichte i Novalis – odpowiednio trzech różnych stron Leibniza jako anty-spinozysty i antynaturalisty, tzn. indywidualistyczno-etycznej (Kant), idealistyczno-genetyczno-systemowej (Fichte) i chrześcijańsko-eschatologicznej (Novalis). Na każdym z tych etapów dynamika filozoficzna uruchomiona przez widmo panteizmu bezpośrednio angażuje ontologię, epistemologię, etykę, politykę i teologię, nie można zatem uznać, że jest to kwestia lokalna, bez wpływu na domeny pozostałe. Jednocześnie, jak widzimy, sama statyczna kategoria rozmywa się w tym procesie i chwilami przestaje być filozoficznie wiarygodna. O panteizm oskarżany był przez deistów nawet Leibniz, a później oczywiście Hegel (co zainspirowało tezę Baura o „chrześcijańskiej gnozie”<sup>60</sup>), z kolei sam Leibniz oskarżał o to radykalnych kartezjanistów, a dla niektórych romantyków, w tym wczesnego Hölderlina, formuła *hen kai pan* staje się w końcu po prostu etykietą panteizmu czysto estetycznego i inspiracją liryki przyrodniczej (jak i dla późnego Goethego)<sup>61</sup>. Nie mamy więc wyboru, dystans historyczny jest niezbędny: do samego pojęcia, tak jak i do jego emancypacyjnego potencjału, trzeba podchodzić dialektycznie i kontekstowo.

A jednak *Pantheismusstreit*, który spowodował lokalnie przemieszczenia w ramach myśli niemieckiej późnego oświecenia, znajduje się zarazem w samym centrum dialektyki tego oświecenia i romantyzmu. Nie sposób jej zrozumieć, również w sensie konsekwencji politycznych, bez wspom-

---

talistyczne metafory w panteizmie są dla niego tylko retoryczną zasłoną dymną. Chwył ten, przyroda = mechanizm, do nudnej perfekcji doprowadzili potem w XX wieku z jednej strony tacy religijni egzystencjaliści-anarchiści jak Bierdiajew, a z drugiej właśnie zainspirowani Walterem Benjaminem Adorno i Horkheimer w wizji „upadłej” historii zakrzepłej w naturze bez nadziei (J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 138).

60 W drugiej części swojej głośnej książki *Die christliche Gnosis* (Tübingen 1835) Ferdinand Christian Baur, zainspirowany ontologią Hegla, przedstawił ją pozytywnie jako postpanteistyczną „gnozę chrześcijańską”, obiecującą nowoczesną formę chrześcijańskiej filozofii religii.

61 Niedługo przed śmiercią, patrząc na religijne, antyoświeceniowe ekscesy i miniony spór z poprzedniego stulecia, Goethe z przekąsem skomentował w liście do C.F. Zeltera: „Jeszcze nie zdarzyło mi się spotkać kogoś, kto by wiedział, co znaczy to słowo” (list z 30 X 1831 roku, w: J.W. Goethe, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchener Ausgabe), t. 20.2, wyd. E. Zehm, S. Schäfer, München 1998, nr 841, s. 1564, 4-5).

nianej kwestii ontologii natury – jest to poniekąd jej kluczowy element organizujący. Od strony historycznej nie jest to może oczywiste, ponieważ rekonstrukcja ewolucji idei w ostatniej dekadzie XVIII wieku oraz genezy wczesnego romantyzmu zwykle koncentruje się na przełomie krytyczno-transcendentalnym i specyficznych problemach teoretycznych przez niego stworzonych, takich jak analiza genetyczna świadomości empirycznej, problem wyobraźni czy jedność rozumu<sup>62</sup>. Jacobi, swoim wrocławskim studium o „nauce Spinozy”, oraz Mendelssohn, swoimi *Wykładami porannymi* – obydwoma z 1785 roku – wprowadzili wszakże do tej konstelacji problem ontologiczny, który w epoce idealizmu zainicjował, niejako od wnętrza, kierunek głęboko antyidealistyczny i który znacznie wykracza poza horyzont kantowski, jest na długo przed nim ściśle związany z radykalnym rdzeniem myśli całego europejskiego oświecenia.

Kierunek ten miał tak ogromną siłę przyciągania, że sam Kant przesunął się na pozycję jeszcze głębszej antropologizacji samej religii i zaczął w drugiej połowie lat 90. rewizyjny zwrot ku fizyce, co znalazło swoje odzwierciedlenie w jego transcendentalnej teorii sił i eteru jako „pramaterii” oraz ich unitarnego nośnika, a także w krytyce mechaniki Newtona z *Opus postumum* (w tzw. „Krause-Papiere”)<sup>63</sup>. Można przypuszczać, że jest to opóźniona o dekadę, bardziej konstruktywna reakcja Kanta na *Streit* i kosmologię Herdera, być może dodatkowo pod wpływem Lichtenberga<sup>64</sup>, przyspieszona przez neospinozjański trend w postaci naturfilozoficznych publikacji (1797–1799) Schellinga. Zaskakuje ona jednak o tyle, że ta formująca się po 1795 roku filozofia przyrody starego Kanta zaczyna przypominać, jak niebawem berlińska teoria Fichtego, „spinozyzm” trans-

62 W ten (nadal klasyczny) sposób piszą tę historię np. Wolfgang Janke w *Fichte. Sein und Reflexion...*, Manfred Frank w *„Unendliche Annäherung”... czy Bernward Loheide w Fichte und Novalis...*

63 Na temat tej krytyki z pozycji antyatomistycznych i dynamistycznych zob. np. T. Kupś, *Kant a Newton*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2015, t. 27, s. 203–220.

64 Kant bardzo wysoko cenił prace Lichtenberga (i *vice versa*) oraz z nim korespondował. Sam Lichtenberg, jak wielu, studiował Spinozę pod wpływem książeczki Jacobiego *Über die Lehre...*, która spowodowała, oczywiście odwrotnie do zamierzeń jej autora, że zaczął skłaniać się ku naturalistycznemu panteizmowi. To bezspornie autorytet Lichtenberga mógł sprawić, że czytając jego wydane pośmiertnie teksty (t. 2 *Vermischte Schriften*, Göttingen 1800), Kant złagodził jednak tuż przed śmiercią swoje antyspinozjańskie stanowisko.

cidentalny z towarzyszącą nową „teologią transcendentálną”. Burkhard Tuschling czy Eckart Förster postawili w związku z tym prowokacyjną, ale – jak sądzę – niezbyt odległą od prawdy tezę, że teoria późnego Kanta to po prostu już pewna forma idealizmu transcendentálnego<sup>65</sup>, całkiem analogicznego do synchronicznego z nim Schellingowskiego z lat 1799–1800. Dokładnie w tym samym czasie także Fryderyk Schlegel w swoich wykładach jenajskich (*Transzendentalphilosophie*, 1800–1801) próbował, pod patronatem Spinozy, dokonać czegoś podobnego poprzez zmianę obrazu przyrody, a więc analogicznie do Herdera, Goethego i Schellinga. Chyba usprawiedliwione jest mówienie o wyłaniającej się tutaj postkrytycznej trajektorii myślenia o naturze.

## Obrazy natury, autonomia i dialektyka oświecenia

Oczywiście proste pytanie, jakie się teraz nasuwa, dotyczy tego, co właściwie było tym radykalnym rdzeniem „spinozizmu” w związku z ontologią natury; co poruszało wspomnianą wcześniej dialektykę?

Przedmiot krytyki był formułowany nader rozmaicie, mamy tu kłopotliwy *embarras de richesse*: ateizm albo emanacjonizm bez Boga osobowego i autentycznej podmiotowości ludzkiej czy indywidualności w ogóle (Kant od lat 70. po 90., Jacobi, Hamann, Novalis, Fryderyk Schlegel po konwersji, Franz von Baader); wykluczający źródłową wolność i autonomię „fatalizm” przyrodniczy i „system determinacji” (Jacobi, Kant od lat 80., Fichte, ale też Mendelssohn, Schlegel czy Hegel); unicestwienie celowości praktycznej i historycznej (Kant, Jacobi, Fichte, Hegel, Novalis), nawet brak historyczności jako takiej (Hegel, późny Schelling); egoizm etyczny oraz zniesienie moralnej wspólnoty ludzkiej i cnoty (Kant w latach 80., Jacobi, Fichte, Novalis); pycha rozumu (Jacobi) i odrzucenie objawienia (Thomas Wizenmann); „obskurancki mistycyzm”<sup>66</sup> bezpośred-

65 Tak właśnie uważał Schleiermacher w swoim młodzieńczym *Spinozismus*: krytyka transcendentálna Kanta w końcu prowadzi konsekwentnie do pewnej nowej formy „spinozizmu”, ale już idealistycznego.

66 Tą *Schwärmerei* ma być nie tylko dziecinna (przedkrytyczna) epistemologia, z Platonem jako jej historycznym źródłem, ale też *quasi*-religijna ontologia, w której ludzie mieliby być częścią Boga-Natury, zob. np. I. Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, t. 5, nr 6051, M354', w: *Kants gesam-*

niego poznania Boga (Kant w latach 80., ale też Schleiermacher, Fichte i Hegel); niezróżnicowanie czy pusta niekonkretność „falszywej jedności” bytu, czyli Absolut jako abstrakcyjna „pustka” (Hegel) albo czysty formalizm (Jacobi); usunięcie nadrzędnego, ponadhistorycznego porządku moralnego (Jacobi, Fichte, Novalis); wreszcie brak idei stworzenia i eschatologicznej perspektywy jako celu moralnego dla całej przyrody (Hamann, Novalis, późny Schlegel, von Baader).

Tworzenie obrazu wyzwania na podstawie reakcji na nie, raczej nie jest pożyteczne, ale w tym przypadku nie potrzebujemy więcej, by upewnić się, co takiego było w pospinozjańskim panteizmie na poziomie teoretycznym, by te reakcje wywołać. Wszystkie bowiem krążą wokół dwóch osi: po pierwsze, postrzeganego zagrożenia dla idei ponadprzyrodniczej, ponadhistorycznej transcendencji jako rzekomo koniecznego stabilizatora uniwersalności (również horyzontalno-czasowej, w postaci eschatologii powszechnej) oraz, po drugie, odczuwanego zagrożenia dla gwarancji sprawczo-etycznej autonomii podmiotu i społeczeństwa w nieskończonym polu natury. Tak się składa, że obie te osie, transcendencji/immanencji (z eschatologią) oraz heteronomii/autonomii (i jednostkowości), są osiami *explicite* politycznymi, związanymi z nowoczesną problematyką władzy, emancypacji i obrazów przyszłości, utopii.

Pojemne pojęcie „panteizmu” i uwikłanie w wewnątrzteologiczne potyczki najczęściej zaciemniają zatem właściwy, całkiem prosty rdzeń całej tej oświeceniowej kontrowersji: *monizm naturalistyczny, immanentystyczny*, wymuszający historyczną ontologię relacji wewnętrznych i *causae immanentes*, i tylko takich, co wywierało niespotykaną presję na *obie* osie i od razu je współokreślało<sup>67</sup>. Słynne powiedzenie Hegla, „albo spinozizm, albo żadna filozofia”<sup>68</sup>, należałoby przyjąć nie dosłownie (byłby to nonsens) ani, wbrew Heglowi, tylko propedeutycznie, lecz jako pewną historyczną

---

*melte Schriften*, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, t. 18, Berlin–Leipzig 1928, s. 438. Pobrzmiewa tu odraza Kanta do starych form mistyki w Niemczech typu Valentina Weigela czy paracelsjańskiej, ale też może renesansowej i Bruna.

67 Naturalistyczno-monistyczna interpretacja Spinozy jest tu traktowana nie jako opcjonalna, ale bazowa, zgodna z literalną charakterystyką substancji w *Etyce*, a także jako jednomyślnie akceptowana w obrębie *Pantheismusstreit* przed wyłonieniem się pokantowskiej reakcji na nią. Nie jest to jednak materializm w sensie metafizycznym.

68 G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 312.



metonimię: nie chodzi o interpretację metafizyki samego tylko Spinozy, lecz cały typ myślenia ontologicznego, nierozzerwalnie sprzężonego z faktycznym już wyłanianiem się oświeceniowej nowoczesności. Realny problem autonomii i genezy podmiotowości *per se*<sup>69</sup>, który dyrygował późną recepcją Spinozy w Niemczech, jest oczywiście głęboko z nimi związany i dlatego w żadnym razie nie może być odsunięty jako nieistotny lub typowy tylko dla myśli niemieckiej<sup>70</sup>. Obserwując wszakże reakcyjny sposób, w jaki monizm naturalistyczny był wypierany i ideologicznie delegitymizowany, stwierdzamy, że nigdzie chyba nie widać tak wyraziście, jak wątpliwy jest zarazem domyślny, podzielany obraz przyrody jako zamkniętego systemu *quasi*-logicznego lub fatalnego „łańcucha” odwiecznego porządku, który służył zarówno do podważania, *jak i* wspierania transcendencji na osi pierwszej. W tak skrojonym kontekście polemicznym określenie „naturalistyczny” automatycznie nabiera ponurych barw, co nawet dziś ułatwia szkicowanie karykatur oświecenia.

Aby to dojrzeć, wróćmy do oświecenia radykalnego i jednego z podobnych ponurych obrazów, naszkicowanych przez Horkheimera i Adorna. Ich słynna centralna teza, „Oświecenie jest totalitarne”<sup>71</sup>, przekłada się na bardzo negatywną ocenę myśli Spinozy, który jest skojarzony z „egoizmem” samozachowania<sup>72</sup> i totalitarną, instrumentalno-determini-

69 Zgadzam się tu np. z perspektywą Michaela Murrmanna-Kahla (*Der Pantheismusstreit*, s. 120–125).

70 Por. wyważoną obronę niemieckiej recepcji Spinozy, biorącą pod uwagę ten aspekt historyczny: S. Gardner, *Spinoza, Enlightenment, and Classical German Philosophy*, „Diametros” 2014, nr 40, s. 22–44. Na temat fundamentalnej roli problemu jednostki i jej autonomii w okresie *Spinozastreit*: G. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, Cambridge 2005. Interesujący portret labilnej politycznie podmiotowości romantycznej, ciągle balansującej między wyfantazjowaną jednostką autarkią a ponadosobową totalnością ducha jako swego rodzaju neurotycznego symptomu wczesnej nowoczesności: G.N. Izenberg, *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787–1802*, Princeton 1992. Tłumaczy to poniekąd osobliwe, „ekstazyjne” formy panteizmu romantycznego jako wytwór laicyzującej się kultury chrześcijańskiej (por. N.V. Riasanovsky, *The Emergence...*, s. 69–97), które szybko zasiły reakcyjny konserwatyzm oraz straciły szansę na konstruktywną korektę myśli oświeceniowej zarówno w Niemczech, jak i we Francji. W tym też sensie romantyzm byłby wewnętrznie jeszcze bardziej złożony i ewolucyjnie powikłany niż samo oświecenie.

71 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik...*, s. 18 (wyd. pol.: s. 12): „Aufklärung ist totalitär”.

72 *Ibidem*, s. 35 (39).

styczną wizją ludzi jako „ośrodków sposobów zachowania”<sup>73</sup>. Ocena ta, a właściwie retoryka, nie wynika ani z pogłębionej analizy metafizycznej, ani ze studium historycznego, lecz jest raczej apodyktyczną metatezą – ich deprymujący obraz oświecenia wygląda jak rozszerzenie antyoświeceniowej metatezy Jacobiego z książeczki o Spinozie. Jacobi pisał o „ślepej konieczności”, „fatalizmie” każdego systemu, który wykazuje to, co już założył<sup>74</sup>, wiecznej niezmienności i „logicznym emanacjonizmie”<sup>75</sup>, czyli wykluczeniu nowości i wolności przez rozumową zasadę „*gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*”<sup>76</sup>. Horkheimer i Adorno piszą o „zasadzie fatalnej konieczności” (*Prinzip der schicksalhaften Notwendigkeit*) i śmiertelnej pułapce „logicznej konsekwencji”, złowrogiej „zasadzie immanencji” (*Prinzip der Immanenz*), uznania każdego wydarzenia za powtórzenie”, o „władzy powtórzenia nad istnieniem”, „represyjnym egalitaryzmie” oraz „niwelującym panowaniu abstrakcji”, które funkcjonuje jak bezwzględny „los”<sup>77</sup>. Dawny prosty zarzut o panteizm sprzed dwustu lat zostaje zastąpiony zarzutem jeszcze bardziej globalnym i zarazem pseudohistorycznym (podobnym do wcześniejszego oskarżenia o *hybris* u Karla Löwitha): o złudne, neurotyczne wypieranie „grozy jako świętości” czy lęku przed absolutnością natury jako „zewnętrznością” i o nieuprawnione tworzenie iluzji dostępnego ludziom systemu, racjonalnej całości. Stąd druga część tezy: „Oświecenie to zradykalizowany, mityczny strach”, zrównana zaś z demitologizacją „czysta immanencja” to „uniwersalne tabu”<sup>78</sup>. Ponieważ oświecenie miałoby systemowo usuwać, neutralizować wszelkie elementy niewspółmierne, realnie heterogeniczne, zatem w odniesieniu do ontologii czasu oznaczałoby to, że stłumienie eschatologii i zeświecczona idea konieczności historycznej ma być wyparciem lęku przed nim, a sam rady-

---

73 *Ibidem*, s. 93 (90).

74 F.H. Jacobi, *Über die Lehre...*, s. 122–123.

75 *Ibidem*, s. 312, 13–14; 313, 6 (w *Vorbericht* do wydania *Über die Lehre...* z 1819 r.). Dla Jacobiego jest to charakterystyka *każdej* ontologii natury [*sic!*]. Paradoksalnie tak samo widział to i po drugiej stronie barykady Fichte, dla którego w ontologii „absolutnego bytu”, takiej jak spinozjańska, w ogóle nie może być mowy o jakiegokolwiek wolności (zob. np. D. Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus...*, s. 125–127).

76 *Ibidem*, s. 64, 11–12: „nic nie powstaje z niczego, nic nie może obrócić się w nicość”.

77 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik...*, s. 17–19 (23–24).

78 *Ibidem*, s. 22 (27): „Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst”.

kalizm oświecenia czymś w rodzaju zbiorowej nerwicy całej nowoczesności. Trudno o bardziej przygnębiający i stronniczy jego portret, przypominający jak echo reakcyjność dawnego „tertuliańskiego” przedsięwzięcia Jacobiego – „powieszenia filozofii na krzyżu spinozyzmu” i „przykucia na zawsze tytana Fausta do ‘a bo tak’ dziecinnej wiary”<sup>79</sup>.

Problem dwóch osi pojawia się więc teraz w ramach globalnego dyskursu o oświeceniu (pierwsza w kontekście kwestii sensu i poczucia celowości kolektywnych wysiłków), jednak jest ono u Horkheimera i Adorna nie tyle kompleksem zagrażającym, jak dla jego wrogów w XVIII i XIX wieku, ale też już dogłębnie rozczarowującym. Istotne jest, że punkt ciężkości przeniósł się w dyskusji na oś drugą, materialną oś ludzkiej autonomii w przyrodzie, co oznacza, że ten problem oświecenia pozostaje niezwykle aktualny, częściej mistyfikowany niż rozwiązywany. Same jednak ramy tej dyskusji, retoryczna koncentracja na rozumie jako takim, „pozytywizm”, micie i losie, boleśnie to obnaża, ponieważ zarazem systematycznie przemilcza realną, zupełnie przyziemną dynamikę kapitalizmu, emancypacyjną rolę nauki czy kwestię historycznego przetrwania gatunku w ekosystemie Ziemi i zbiorowego bezpieczeństwa ontologicznego. Co najbardziej deprymujące i szkodliwe, naukę tę i technologię demonizuje, co od razu wyprowadza jałową krytykę idei oświecenia na manowce, czyli ją ośmiesza<sup>80</sup>.

Jak można odpowiedzieć na tak postawioną metatezę w interesującym nas kontekście polityczności oświeceniowego panteizmu jako ontologii immanentystycznej?

79 H. Timm, *Gott und die Freiheit...*, s. 184.

80 W tym punkcie pojawia się zaskakująca zbieżność między starą szkołą frankfurcką a Heideggerem, między którymi nie występują żadne inne filiacje (zasłużenie surowo skomentował to Marek Siemek w swoim posłowie do polskiego wydania *Dialektyki oświecenia*, s. 253–266). Ta romantyzująca, konserwatywna linia antynaukowa pojawia się również współcześnie, np. u Giorgia Agambena, gdzie indziej jest to panika moralna humanistyki albo antynowoczesne tendencje prymitywistyczne w filozofii politycznej. Na temat tego ślepego zaułka krytyki oświecenia zob. np. A.W. Nowak, *Czyje łeki? Czyja nauka? Pomiedzy naukową niepiśmiennością a technokracją*, „Czas Kultury” 2012, nr 6, s. 4–15, oraz A.W. Nowak, K. Abriszewski, M. Wróblewski, *Czyje łeki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Poznań 2016, s. 7–28. Jednym z głównych źródeł tych tendencji antynowoczesnych jest nieumiejętność rozdzielania technonauki i kapitalizmu, obudowana mętną metafizyką i politycznie ambiwalentną krytyką epistemologiczną, zwłaszcza biopolityczną (przypadek Agambena). Na innym poziomie odzwierciedla to antyoświeceniowa predylekcja do terminu „antropocen” zamiast trafiającego w sedno problemu pojęcia „kapitałocenu” (Jason Moore).

Jest jasne, że panteizm, nawet nieprecyzyjnie określony, zawiera nie-redukowalnie religijne komponenty, które odziedziczył po swoich renesansowych i barokowych formach, przede wszystkim bruniańskiej i paracelsjańskich (głęboko aktywistycznych i reformatorskich)<sup>81</sup>. Dotyczy to również metafizyki tak głęboko racjonalistycznej i systemowej jak spinozjańska<sup>82</sup>, chociaż wcale nie oznacza automatycznie, wbrew Adornowi oraz Horkheimerowi, niepożądaną remitologizacji (pojęcie „mitu” bywa w tym kontekście raczej retorycznym instrumentem). Jednocześnie panteizm ten nie jest emancypacyjny czy wywrotowy *per se*: jego specyficzna konstrukcja może czasem prowadzić do etycznego kwietyzmu, antypolityki<sup>83</sup> i demobilizacji sprawczości<sup>84</sup>, a także być nierewolucyjnym, intelektualnym *ersatzem* polityczności<sup>85</sup>. W swoich zaś wersjach ekstazyjnie-ide-

81 Zob. np. M. WoszczeK, *Eliasz nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i narodziny nowoczesności (część druga)*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, t. 19, nr 1, s. 172–216; *idem*, *Chemia, mistyka, rewolucja. Paracelsjańska religia przyrody jako destabilizująca trajektoria wczesnej nowożytności*, „Klio” 2018, t. 46, nr 3, s. 37–52; zob. także np. M.C. Jacob, *The Radical...*, s. 29–64. Klasyczne studium Charlesa Webstera *The Great Instauration* precyzyjnie pokazuje, dlaczego komponenty religijno-heterodoksyjne, rewolucyjny aktywizm i początki organizacji nauki w XVII wieku są nie do rozdzielenia. Kryptopanteizm stanowił wówczas element szerszego kompleksu ideowego, który zaproponowałem nazwać *apokaliptyką przyrodniczą (kosmologiczną)*, sięgającą szesnastowiecznego paracelsyzmu i tak zwanej teoalchemii przełomu XVI i XVII wieku.

82 Por. W. Schröder, *Deus sive natura...*, s. 476–479.

83 Jest to przypadek późnego Schellinga, który – antycypując wiele podobnych w XX wieku – przesunął ontologię fundamentalną ku filozoficznej antypolityce, choć może akurat nie polityce reakcyjnej (zob. np. H.J. Sandkühler, *FWJ. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik*, w: M. Buhr et al. (red.), *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Köln 1989, s. 130–151). Na ile jest to konsekwencja ontologiczno-chrześcijańskiej bazy anarchistycznej w panteizmie Schellinga i jego antyheglowskiej krytyki państwa, a także jaki ma to związek ze szczególną trajektorią spinozjańsko-anarchistyczną, domaga się nadal gruntownego zbadania. Antypolityka Schellinga w każdym razie zapowiada podobny problematyczny rys części dwudziestowiecznych ontologii egzystencjalnych.

84 Panteizm działający wyobraźniowo na podobieństwo zradikalizowanego, bezosobowego monoteizmu – czy to „monoteizmu immanencji”, czy „monoteizmu Prawa” – może nawet pełnić funkcję antyświęceniową przez wzmaganie lęku przed przytłaczającym absolutyzmem „nagiej” rzeczywistości (Hans Blumenberg).

85 Tak właśnie było w przypadku części niemieckiego oświecenia: filozoficzny panteizm służył jako *ersatz* politycznej aktywności w kontrapunkcie do sytuacji francuskiej. Goethego, liberalnego konserwatystę, trudno np. zaliczyć do linii oświecenia radykalnego. Detlev Pätzold (*Spinoza...*, s. 31–32) tłumaczy to jednak również postluteraniskim profilem całej kultury niemieckiej, nawet głęboko zeświecczonej.

alistycznych może prowokować eskapistyczną inflację podmiotu, kreację postromantycznych mitologii, a nawet politycznych „religii wyzwolenia”, które jedynie udają zainteresowanie materialnością historii, a w istocie ją wymijają jak zwykła mistyka.

Proponuję, by zamiast redukcyjnie analizować go jako archaizm albo, odwrotnie, wiązać z nim ahistorycznie konkretny ładunek emancypacyjny, używać go raczej jako soczewkę albo narzędzie sondowania słabości samego oświecenia i problemów przez nie zbyt szybko zarzuconych, lekceważonych, względnie oddanych kontroświeceni. A zatem, zamiast po prostu analizować opozycje między parami protagonistów *Spinozastreit*, można spojrzeć na panteizm jako dobrą sondę destabilizacji i reakcji we wnętrzu samego oświecenia, dającą jego „przekrój poprzeczny”. Jako soczewka pozwala on od razu rozpoznać zarazem wzajemne sprzężenie trzech newralgicznych obszarów nowoczesności: (i), głębokiej zbiorowej reorientacji względem przyrody; (ii), reorientacji wyobraźni i afektów religijnych w Europie od XVII wieku, oraz (iii) błyskawicznego wyłaniania się form egalitarystycznego myślenia i działania politycznego, zwróconych przeciwko idei transcendencji. Wbrew wywodzącej się od Löwitha, Schmitta czy Taubesa popularnej tezie sekularyzacyjnej, praca nowoczesności nie opierała się na zeświecczeniu kategorii teologicznych, nie jest żadnym przekształconym millenaryzmem ani mesjanizmem, lecz wręcz odwrotnie: zachodzącym szybko procesem *deeschatologizacji* (rozmontowania osi) i spłaszczenia ontologii, który wytworzył zupełnie nowy układ odniesienia myśli i praktyk politycznych<sup>86</sup>. Panteizm naturalistyczny odegrał w tej szerokiej reorientacji i procesie spłaszczania ważną rolę – i to mimo że zdawał się funkcjonować na marginesach, bardziej jako niewidzialne zagrożenie, które jest gorączkowo „poskramiane”. Antypanteistyczne posunięcia Kanta, Fichtego, Schleiermachera czy Novalisa należy

---

86 M. Woszczeck, *Eliaszk nauk...*, s. 198–207. Nie zgadzam się tu z akceptującym zbyt łatwo optykę Jacoba Taubesa Antonio Negrin (*idem, The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes's Messianism and the Common Body*, „Political Theology” 2010, t. 11, nr 1, s. 35–41), że *deeschatologizacja* to polityczne przezwyciężenie całej nowoczesności. Ta ostatnia sama jest już intensywnym procesem przezwyciężania, a nie teologicznym zadłużeniem, które miałyby być niezmywalnym grzechem pierworodnym. Akceptacja tej idei „grzesznego zadłużenia” jest całkiem analityczna do rysowania karykatury oświecenia jako autodestrukcji rozumu.

w tej perspektywie widzieć jako wewnętrzne reakcje, próby odnalezienia się *na nowo już wewnątrz* tego procesu, a nie wyraz sekularyzacyjnej, niesamodzielnej natury nowoczesności czy jej wewnętrznego impasu. Wiara w te ostatnie wynika z brania antynowoczesnej reakcji za powracający, rzekomo pierwotny impuls albo zewnętrzną podstawę odniesienia („to, co było czyste/przed epoką sekularyzacji”), a nie za wewnętrzną reakcję właśnie, czemu sprzyja pozór historycznej marginalności takiego fenomenu jak panteizm. Jest to jednak percepcyjna iluzja *post hoc*. Atrakcyjność struktury panteistycznej od XVII wieku to symptom historycznej reorientacji, której oświecenie wszak nie musiało samo budować, gdyż od dawna była działającym globalnie faktem pozytywnym, nowym horyzontem życia.

Możliwe jest w tym kontekście spojrzenie na kontroświeceniowe zwroty i powielane w XX wieku karykatury oświecenia z perspektywy nie tylko osi pierwszej<sup>87</sup>, np. recydyw teologii politycznej i postsekularnych powrotów transcendencji, ale przede wszystkim drugiej – *zignorowanej* lub *zneutralizowanej* destabilizacji, jaką do ontologii podmiotowości wprowadził panteizm naturalistyczny w stylu Spinozy. Nowoczesna mapa filozofii społecznej organizowana była tradycyjnie przez korelatywne opozycje w rodzaju liberalizmu i komunitaryzmu czy teorii kontraktualnych (*quasi*-historycznych) i „transcendentalnych”, jak gdyby wyjściowe zasady organizujące opozycje, na przykład jednostka *versus* państwo, pozostawały oczywiste. Kategorie te nakładane są także na ontologię spinozjańską, dając zupełnie sprzeczne jej interpretacje, ale odpowiadające znajomym opozycjom – od razu możliwe jest wtedy zobaczenie w Spinozie „konserwatysty paradoksalnego”<sup>88</sup>, sceptycznego liberała, libertarianina, albo – w najgorszym razie – metafizycznego trenera osobistego dla nowoczesnego podmiotu z jego „światem wewnętrznym”. Taka organizacja tej mapy

---

87 Zob. np. É. Balibar, *Spinoza's Three Gods and the Modes of Communication*, „European Journal of Philosophy” 2012, t. 20, nr 1, s. 26–49, na temat współlistnienia „trzech religii” u Spinozy (konstrukcji typowej dla radykalnego oświecenia) w ich związku z trójpoziomową, antyplatońską epistemologią i relacyjną ontologią polityczną.

88 W ten sposób François Zourabichvili, uczeń Deleuze’a i Balibara, zinterpretował w swoim *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté* (Paris 2002) optykę spinozjańską, w której kluczowa byłaby nie transformacja, stawanie i zmiana, lecz wymyślanie i wytwarzanie warunków stabilności i samozachowania (*conservatio*). Jest to dokładne odwrócenie konserwatywu klasycznego, z odmienną, „odwróconą” logiką.

jest rzecz jasna historycznym wytworem i atakowana bywa lekką ręką jako konceptualny osad oświecenia *per se*, efekt ideologicznej sedymentacji jego rzekomo uniwersalistycznych złudzeń takich, jak „jednostka”, „jaźń”, „prawo naturalne” czy „rozum”. Jednak podobne ataki same są oparte na złudzeniu oświecenia jako monolitu, systematycznie maskującym czy wręcz neutralizującym jego wewnętrzną dialektykę głębokiej destabilizacji i następcej reakcji<sup>89</sup>. Dialektyka ta rozgrywała się wszakże zupełnie inaczej niż u Adorna i Horkheimera, bez związku z „mitem”, „tabu” czy „fatum”, dlatego nie jesteśmy skazani na dryfowanie, jak późny Horkheimer, ku wizji filozofii jako estetycznego pojednania ze stłumionym „głosem natury”, czytania jej „tekstu” czy mimetycznej kontemplacji<sup>90</sup>.

Ograniczmy się tylko do dyskutowanego tu niemieckiego *Pantheismusstreit* i problemu emancypacji (destabilizacji kategorii politycznych na osi drugiej). W drugiej rozmowie swojego *Boga* Herder szkicuje, w jaki sposób panteizm jako nowa ontologia natury całkowicie zmienia też ontologię podmiotu: jednostka nie może być ani bytem transcendentnym, ani samodzielną, unitarną jaźnią. Zarówno antropologia, jak i teoria polityczna muszą zaczynać od faktu, że jest ona, jak wszystko w przyrodzie, intensywnym kompleksem, czasowym związkiem czy też siecią naturalnych mocy przyczynowych (*potentiae*) tego rodzaju, iż nie ma efektywnej możliwości wydzielania, izolowania aspektów cielesnych i umysłowych, „wewnętrznych” i „zewnętrznych”, stałych i zmiennych, „społecznych” i „prywatnych”, rozumu od wyobraźni i sfery zmysłowej (*aisthesis*). Innymi słowy, już Herder świadomie rozwija jako spinozysta całkowicie relacyjną,

89 Odnośnie do okresu bezpośrednio przed 1789 r. w Niemczech zob. np. J.I. Israel, *Democratic Enlightenment...*, s. 633–758. Zgadzam się z opinią Israela, że na tej wewnętrznej reakcji, neutralizującej radykalne oświecenie, dodatkowo skorzystało przede wszystkim kontroświecenie.

90 Uderzające jest, w jakim stopniu ewolucja antyoświeceniowej myśli krytycznej powtarza wcześniejszy wzorzec. Późne prace Horkheimera z lat 60. grawitują ku romantycznej, estetycznej trajektorii Novalisa, co w latach 80. poddał miążdżącej krytyce m.in. Habermas. Zdumiewa naiwna nadzieja na to, że magiczna, archaiczna zasada *mimesis* i pasywne uniwersum sztuki miałyby pomóc odwrócić materialne stosunki panowania albo dryf ku autorytaryzmowi. Antypanteistyczna zasada transcendencji w postkantowskiej postaci powraca u Horkheimera jako ukryte „absolutnie Inne”, konieczny obiekt moralno-eschatologicznej tęsknoty (zob. zwł. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbior*, Hamburg 1970).

naturalistyczno-historyczną ontologię jednostkowości (*Individuation*), opartą na *konstytutywnych* związkach mocy, komunikacji i współzależności w takim stopniu, że traci sens klasyczne ujęcie „podmiotu”-„Ja”. Również Goethe, gdy tylko mobilizuje swoją filozoficzną stronę, bierze indywiduum za rozgałęziony, *quasi*-organiczny splot sił przyrody. Dla Herdera człowieczeństwo (*Humanität*) jako ciągły *potencjał* samowyzwolenia, swobodnego samokształtowania („bez pana”<sup>91</sup>), automatycznie, ontologicznie zakłada materialno-duchową współzależność, jest niemożliwe bez realnej solidarności i równości<sup>92</sup>. Fundamentalną rolę w tej emancypacji człowieka, historycznym procesie uzyskiwania zbiorowej autonomii, muszą odgrywać wyobrażenia i afekty, co uniemożliwia też efektywną izolację publicznego i prywatnego.

Dlaczego ta radykalnie oświeceniowa idea została zignorowana, popadła w zapomnienie, zasłonięta choćby nietscheańskim *ersatzem* albo humanizmem liberalnym? Zapewne z tego samego powodu, dla którego Alain Badiou spogląda jako formalny metafizyk platoński na deleuzjańskiego Spinozę i widzi chimerę, „stworzenie nie do rozpoznania”<sup>93</sup>: znajoma mapa ontopolityczna z organizacją jednostka/ogół, cielesne/abstrakcyjne, autonomia/heteronomia oraz partykularne/zbiorowe nie działa, jak zwykła działać, jest ukośnie przesunięta. Potrzebna jest tutaj inna kategoria konstrukcyjna, jak choćby „nadindywidualne” (*le transindividuel*) Simondona i Balibara<sup>94</sup> – ani jednostkowe, ani ogólne, ani intersubiek-

91 W ostrej opozycji do myśli politycznej Kanta i umiarkowanego oświecenia: J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie...*, s. 383–384; wyd. pol.: *Myśli...*, t. 1, s. 422–423. Konserwatywny Goethe był głęboko zaniepokojony tym rozdziałem księgi IX i radził, by Herder powstrzymał się z powodów politycznych z jego publikacją.

92 Dla Herdera i równość (związana z *Billigkeit*, „słuszością”), i solidarność (związana z *Gleichgewicht*, „wzajemnością” relacji) jako potencjały mają naturalną, biologiczno-historyczną genezę i ugruntowanie, nie są ideałami transcendentnymi – *Ideen zur Philosophie...*, s. 159–160; *Myśli...*, t. 1, s. 182–183. Z tego powodu gwałtownie odrzucił Kantowską ideę „radykalnego zła” w naturze ludzkiej, jego koncepcję porządku międzynarodowego (w której widział filozoficzną legitymizację imperializmu i kolonializmu), a także możliwość „racjonalnego” wdrażania takiej samej politycznej formy rządów wszędzie i w tym samym czasie.

93 A. Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, Minneapolis–London 1999, s. 1.

94 É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, Paris 2018. Por. też H. Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, Chicago–London 2011, zwłaszcza s. 34–42, oraz J. Read, *The Politics of Transindividuality*, Leiden–Boston 2016. Dopiero na tak konstruowanej mapie jest możliwe



tywne – by na nowo ontologicznie ująć sens emancypacji, solidarności czy równości, bez pustego ogłaszania „śmierci podmiotu” i destrukcji idei praw człowieka, której tak obawia się tradycja liberalna. W tym sensie także słynna Marksowska krytyka izolowanej emancypacji politycznej z jego *W kwestii żydowskiej* (1843) może być historycznie czytana jako wyzwanie dla mapy kategorii, które nie zostało wyrażone wcześniej, mimo że istniały już pierwsze narzędzia ontologiczne, by to robić. W ontologii immanencji, jak u Herdera czy Balibara, problemy emancypacji, autonomii i obywatelstwa nie są bowiem nigdy lokalnymi problemami ekstensywności (zewnętrznego definiowania i włączania do poszerzającego się zbioru albo zewnętrznego nadawania praw), lecz intensywności i faktycznej, pełnej współzależności (splotu realnych relacji bez residuum), dlatego i sam teoretyczny konflikt emancypacji politycznej i ludzkiej (społecznej) jest raczej artefaktem ograniczonej mapy ontologicznej jako zaplecza krytyki<sup>95</sup>. Z tej perspektywy widać, jak teoretyczna reakcja na radykalne oświecenie w *sameym oświeceniu* zmarginalizowała pewne drogi rozwoju krytyki politycznej albo ją idealistycznie zniekształciła.

Wiąże się z tym szerszy aspekt, który w krzywym zwierciadle przedstawili Horkheimer i Adorno: problem zbiorowej autonomii w obrębie systemów przyrody i immanentnego lęku związanego z przyszłością, a więc kwestia cywilizacyjnej stabilności, podstawowego warunku osiągnięcia jakiegokolwiek kolektywnego egalitaryzmu. Cały wszak *Pantheismusstreit* zaczął się w zacisznym domu Lessinga w Wolfenbüttel od przeczytania *Prometeusza* Goethego i rozmowy o wadze tej prometejskiej perspektywy-*Gesichtspunkt*<sup>96</sup>, która wybija się na pierwszy plan co najmniej od Bruna i Bacona. W XVII i XVIII wieku paradygmat mechaniki i stowarzyszona z nim ontologia praw, doświadczalne nauki przyrodnicze w ogóle, stanowiły z pewnością, jak podkreślała Jacob, zasób dla ideologicznego

---

*zaczynanie* od faktu, który na mapie klasycznej jest czystym paradoksem: autonomia, na dowolnym poziomie, jest zawsze konkretną formą współzależności, czyli polem relacji (jest to ontyczna ekwiwalencja).

95 Por. na przykładzie konfrontacji Marksa i Balibara (czy, szerzej, francuskiego postmarksizmu): S. Bromberg, „Thinking ‘Emancipation’ after Marx. A Conceptual Analysis of Emancipation between Citizenship and Revolution in Marx and Balibar” (manuskrypt rozprawy doktorskiej, Goldsmiths, University of London, 2016).

96 F.H. Jacobi, *Über die Lehre...*, s. 5–7, 22.

utrwalania tej stabilności i prometejskiej redukcji lęku przed bieżącą nieprzewidywalnością. Ale ten sam emancypacyjny zasób wygenerował zarazem ubogi, deterministyczny obraz natury i dotkliwy kryzys na drugiej osi, stąd ostre, teleologiczne reakcje Kanta, Fichtego czy romantyków, toczących swoją walkę o model wolności i duchowej podmiotowości. Jednak teza, że ów zasób oświecenia wraz z obrazem „jedności natury” to maska „mitycznego strachu” jest i karykaturą, i nieporozumieniem: wynika z nierozpoznania, iż immanentyzacja i deeschatologizacja zmieniły również całkowicie i bezpowrotnie geografie samych afektów, ich kierunki i dynamikę. W tej nowej geografii lęk to na przykład świadomość kolektywnego ryzyka rozwojowego, które trzeba podejmować, naturalnej złożoności, losowości czy nieodwracalności konsekwencji. Technonauka, utopia i polityczne projektowanie przyszłości są tu splecione zarówno z otwartością tej ostatniej, jak i ciągłym zadaniem racjonalnej stabilizacji poziomu niepewności. Są one nieodłącznie związane z nowoczesnością jako jej *pozytywne* wyzwanie, *preskryptywna* konsekwencja ciągłej racjonalizacji, a nie żadna mroczna strona, fatum czy wyparcie, które miałyby nieuchronnie prowadzić do upadku.

Ironia polega więc na tym, że to kontroświeceniowe zwroty – od romantyzmu po postmodernizm – działają jak hamulce „uniwersalnego tabu”, maski „mitycznego strachu”, w których ludzka sfera myślenia, wyobraźni i działania ciągle wzywana jest do pewnej pokory, oddania, bliżej nieokreślonego wyczekiwania na „to, co poza”, do „pozwalania rzeczom żyć”, albo do partykularnego samoograniczania w ramach pisania swojego lokalnego tekstu. W przeciwieństwie do tego tabu, naturalistyczny panteizm nie był religijnym atawizmem ani mitem w przebraniu, lecz – nawet w nierewolucyjnych Niemczech – innowacyjnym wytworem i jednocześnie filozoficznym, dość agresywnym katalizatorem deeschatologizacji, mobilizacji oraz nowego dyskursu globalnego (jak wcześniej tradycyjna metafizyka). Nie można zrozumieć tej jego kontekstowej *funkcji* bez wzięcia pod uwagę nowoczesnej już geografii afektów i zainteresowań, które nie są przecież metafizycznymi konceptami, lecz kolektywnymi wektorami wyobraźni i działania, które raczej te koncepty formują.

## Bibliografia

- Adler H., *Ästhetische und anästhetische Wissenschaft. Kants Herder-Kritik als Dokument moderner Paradigmenkonkurrenz*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte” 1994, t. 68, nr 1.
- Asmuth C., *Prästabilierte Harmonie und System der Geisterwelt. Leibniz und Fichte*, w: C. Asmuth, C. Roldán, A. Wagner (red.), *Harmonie, Toleranz, kulturelle Vielfalt. Aufklärerische Grundideen von Leibniz bis zur Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2017.
- Badiou A., *Deleuze: The Clamor of Being*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1999.
- Balibar É., *Spinoza politique. Le transindividuel*, Presses Universitaires de France, Paris 2018.
- Balibar É., *Spinoza’s Three Gods and the Modes of Communication*, „European Journal of Philosophy” 2012, t. 20, nr 1.
- Baumgartner H.M., *Die Bestimmung des Absoluten. Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J.G. Fichte und Plotin*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 1980, t. 34, nr 1.
- Bell D., *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, Institute of Germanic Studies–University of London, London 1987.
- Bromberg S., „Thinking ‘Emancipation’ after Marx. A Conceptual Analysis of Emancipation between Citizenship and Revolution in Marx and Balibar”, manuskrypt rozprawy doktorskiej, Goldsmiths, University of London, 2016.
- Christ K., *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1988.
- Fichte J.G., *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*, wyd. R. Lauth, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.
- Fichte J.G., *Nachgelassene Werke*, t. 1–3, wyd. I.H. Fichte, Adolph-Marcus, Bonn 1834–1835.
- Fichte J.G., *Sämmtliche Werke*, wyd. I.H. Fichte, dz. I–III, Berlin 1845–1846.
- Fichte J.G., *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, wyd. E. Fuchs, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1982.
- Förster E., *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, wyd. 3, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018.
- Frank M., „Unendliche Annäherung”. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Gaier U., *The Problem of Core Cognition in Herder*, „Monatshefte” 2003, t. 95, nr 2.

- Gardner S., *Spinoza, Enlightenment, and classical German philosophy*, „Diame-tros” 2014, nr 40.
- Giovanni G. di, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humankind, 1774–1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Goethe J.W., *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche* (Frankfurter Ausgabe), dz. I–II, t. 1–40, wyd. von F. Apel et al., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 1985–1999.
- Goethe J.W., *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens* (Münchner Ausgabe), t. 1–21, wyd. K. Richter et al., Hanser, Münchener 1985–1998.
- Gulyga A.W., *Der deutsche Materialismus am Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Akademie-Verlag, Berlin 1966.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Universitas, Kraków 2007.
- Hegel G.W.F., *Wykłady z historii filozofii*, t. 1–3, przeł. Ś.F. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1994–2002.
- Herder J.G., *Aus Herders Nachlaß. Ungedruckte Briefe*, t. 1–3, wyd. H. Düntzer, F.G. von Herder, Meidinger Sohn und Comp., Frankfurt am Main 1857.
- Herder J.G., *Briefe. Gesamtausgabe 1763–1803*, t. 1–9, wyd. W. Dobbek, G. Arnold, pod kier. K.-H. Hahna, Böhlau, Weimar 1977–1988.
- Herder J.G., *Mysli o filozofii dziejów*, t. 1–2, przeł. J. Gałęcki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
- Herder J.G., *Sämtliche Werke*, t. 1–33, wyd. B. Suphan, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1877–1913.
- Horkheimer M., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumnior*, Furche-Verlag, Hamburg 1970.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, wyd. 24, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2019.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010.
- Israel J.I., *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- Israel J.I., *The Enlightenment that Failed: Ideas, Revolution, and Democratic De-feat, 1748–1830*, Oxford University Press, Oxford 2019.
- Izenberg G.N., *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787–1802*, Princeton University Press, Princeton 1992.
- Jacob M.C., *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, London 1981.

- Jacobi F.H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, wyd. M. Lauschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2000.
- Janke W., *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin 1970.
- Kant I., *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), t. 1–29, wyd. Die Preussische/Deutsche Akademie der Wissenschaften, Georg Reimer/Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig 1900–1980.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1–2, przeł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Kuliniak R., Małysek T., *Wprowadzenie*, w: M. Mendelssohn, *Do przyjaciół Lessinga*, przeł. R. Kuliniak, T. Małysek, Aureus, Kraków 2006.
- Kupś T., *Kant a Newton*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2015, nr 27.
- Lamm J.A., *The Early Philosophical Roots of Schleiermacher’s Notion of Gefühl, 1788–1794*, „The Harvard Theological Review” 1994, t. 87, nr 1.
- Loheide B., *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta 2000.
- Melamed Y.Y., *Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism*, „Journal of the History of Philosophy” 2004, t. 42, nr 1.
- Morfino V., *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*, Unicopli, Milano 1998.
- Murrmann-Kahl M., *Der Pantheismusstreit*, w: G. Essen, C. Danz (red.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2012.
- Negri A., *The Eclipse of Eschatology: Conversing with Taubes’s Messianism and the Common Body*, „Political Theology” 2010, t. 11, nr 1.
- Negri A., *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*, wyd. T.S. Murphy, Manchester University Press, Manchester–New York 2004.
- Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, t. 1–6, wyd. P. Kluckhohn, R. Samuel, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960–2006.
- Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – Studia – Fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Nowak A.W., *Czyje łeki? Czyja nauka? Pomędzy naukową niepiśmiennością a technokracją*, „Czas Kultury” 2012, nr 6.
- Nowak A.W., Abriszewski K., Wróblewski M., *Czyje łeki? Czyja nauka? Struktury wiedzy wobec kontrowersji naukowo-społecznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2016.
- Otto R., *Herder auf dem Weg zum Spinoza*, „Weimarer Beiträge” 1978, nr 10.

- Otto R., *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1994.
- Pätzold D., *Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne*, wyd. 2, Koninklijke Van Gorcum, Assen 2002.
- Piórczyński J., *Der Pantheismusstreit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019.
- Piórczyński J., *Spór o panteizm*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.
- Riasanovsky N.V., *The Emergence of Romanticism*, Oxford University Press, New York 1992.
- Sandkühler H.J., *FWJ. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik*, w: M. Buhr et al., *Republik der Menschheit. Französische Revolution und deutsche Philosophie*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1989.
- Schlegel F., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, dz. I–IV, t. 1–35, wyd. E. Behler et al., Verlag Ferdinand Schöningh, München–Paderborn–Wien 1958 –.
- Schleiermacher F., *Kritische Gesamtausgabe*, wyd. H.-J. Birkner et al., dz. I–V, Berlin–New York 1972 –.
- Schröder W., *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1987.
- Schröder W., *Deus sive natura. Über Spinozas so genannten Pantheismus*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 2009, t. 57, nr 3.
- Sharp H., *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, University of Chicago Press, Chicago–London 2011.
- Siep L., *Vom mystischen Körper zur Erfahrungsgeschichte. Nation im deutschen Idealismus und heute*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 2014, nr 1.
- Spinoza B. de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch – Deutsch*, wyd. W. Bartuschat, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2015.
- Timm H., *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*, t. 1: *Der Spinozarennaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1974.
- Verra V., *Die Vergleichungsmethode bei Herder und Goethe*, w: P. Chiarini (red.), *Bausteine zu einem neuen Goethe*, Athenäum, Frankfurt am Main 1987.
- Vial T., *Modern Religion, Modern Race*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Vieillard-Baron J.L., *De la connaissance de Giordano Bruno à l'époque de l' „idéisme allemand”*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1971, nr 4.
- Webster C., *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform 1626–1660*, Duckworth, London 1975.
- WoszczeK M., *Chemia, mistyka, rewolucja. Paracelsjańska religia przyrody jako destabilizująca trajektoria wczesnej nowożytności*, „Klio” 2018, t. 46, nr 3.

- Woszczek M., *Eliasz nauk. Apokaliptyka, paracelsjańska mistyka przyrody i rodziny nowoczesności (część druga)*, „Praktyka Teoretyczna” 2016, t. 19, nr 1.
- Woszczek M., *Przyrodo-Podmiot. Autonomia i produktywne moce przyrody u Schellinga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2018, nr 3.
- Yonover J., *Goethe, Maimon, and Spinoza's Third Kind of Cognition*, „Goethe Yearbook” 2018, nr 25.
- Zammito J.H., „Method” versus „Manner”? *Kant's critique of Herder's Ideen in the Light of the Epoch of Science, 1790–1820*, „Herder Jahrbuch” 1998.
- Zammito J.H., *'This inscrutable principle of an original organization': Epigenesis and 'looseness of fit' in Kant's philosophy of science*, „Studies in History and Philosophy of Science” A 2003, t. 34, nr 1.
- Zammito J.H., Menges K., Menze E.A., *Johann Gottfried Herder Revisited: The Revolution in Scholarship in the Last Quarter Century*, „Journal of the History of Ideas” 2010, t. 71, nr 4.
- Zourabichvili E., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

## ***Pantheismusstreit*, the Nature, and the Dialectic of Enlightenment**

The so-called pantheism controversy was an important philosophical event in the German intellectual landscape in the last two decades of the 18th century, which also provoked the massive Spinoza revival in Germany at that time. There is a vast literature concerning the controversy from both philosophical and purely historiographical point of view, however, despite the widely discussed Enlightenment tetralogy by Jonathan I. Israel, there is still lacking some more comprehensive debate regarding a relation of the *Pantheismusstreit* to a global dynamics of the late Enlightenment and its internal developmental tensions. I discuss the key ideas formulated by Herder, Goethe, Fichte, Kant, Schleiermacher and Novalis as responses to the pantheistic challenge, and I show that they are closely related in that they make transparent some core ideological tensions typical of the modernity itself. I identify two principal political axes which are centres of gravity in the whole *Streit*: axis of transcendence/immanence, and axis of autonomy/heteronomy. I claim that the historical ‘pantheism’ phenomenon should not be *a priori* linked with some emancipatory

potential but rather taken as a kind of 'lens' or 'sounding probe' to study Enlightenment's internal weak points and neglected problems, which in many cases have been instrumentalized by the anti-Enlightenment current. However, I stress that pantheism as an idea played a quite fundamental role in a rapid process of de-eschatologization, and is, at the same time, a highly significant symptom of political re-orientation within the modernity itself in ways which have nothing to do with the claims of the classical secularization thesis by Löwith, Schmitt or Taubes. I also criticise Adorno's and Horkheimer's monolithic picture of Enlightenment, which makes the real internal dynamics of the latter almost completely invisible. Finally, I discuss more closely how the pantheistic ontology, as assimilated in the German Enlightenment, produced a novel concept of autonomy as ontic interdependence or relational 'transindividuality', which has been, however, obscured by transcendental reaction inaugurated by Kant. Finally, I identify a crucial source of anti-Enlightenment sentiments as revealed by the *Streit*: a distorted, one-dimensional image of nature perceived as a 'system of determination'.

**Keywords:**

PANTHEISM CONTROVERSY, SPINOZA, NATURALISTIC PANTHEISM,  
ENLIGHTENMENT, ROMANTICISM, MAX HORKHEIMER,  
THEODOR ADORNO, DE-ESCHATOLOGISATION, IMMANENCE