

PRISPEVEK K VPRAŠANJU UMESTNOSTI POJMOVANJA TEKSTA *SODBA IN BIT* KOT HÖLDERLINOVE KRITIKE FICHTEJA

Ob privzemu teze Dieterja Henricha¹ o originalnosti Hölderlinovega zastavka v tekstu *Sodba in bit* oz. kritiki Fichteja v tem tekstu se po našem prepričanju prej ali slej znajdemo pred neko zagato, ki bi jo lahko opisali takole: ali Hölderlinu priznamo filozofsko kompetenco pri razumevanju Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja*,² a zavrnemo tezo o novi poti znotraj nemške klasične filozofije, ali pa beremo tekst kot kritiko Fichteja in na podlagi tega zagovarjamo originalnost pristopa *Sodbe in biti*, kar pa po našem prepričanju priča o Hölderlinovem (in še čigavem) nerazumevanju Fichteja, ki pod vprašaj postavlja njegovo filozofsko kompetenco in s tem posledično tudi kvaliteto domnevne nove poti znotraj nemške klasične filozofije. Izhod iz opisane zagate je odvisen od soočenja Hölderlina s Fichtejem v letu 1795. Nekoliko zaostreno povedano je torej izbira sledeča: ali kompetenca brez originalnosti ali originalnost brez kompetence.

¹ Kot jo ta podaja v monumentalnem delu *Der Grund im Bewußtsein*. Članek se zaradi prostorske omejenosti ne osredotoča na predstavitev Henrichove argumentacije, ampak zgolj predstavi njegovo središčno tezo, ki ji poskuša oporekati predvsem preko soočenja *Sodbe in biti* z *Osnovami celotnega vedoslovja*.

² J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.

Medtem ko Henrich, Kondylis in Waibel³ *Sodbo in biti* razumejo kot z Jacobijem in Kantom pogojeno in od Schellinga neodvisno kritično reakcijo⁴ na Fichtejeve *Osnove celotnega vedoslovja*, pa Frank trdi, da je določene odlomke *Sodbe in biti* moč razumeti šele kot reakcijo na Schellingov spis *O Jazu kot principu filozofije*. Našteti avtorji pa soglašajo, da gre pri *Sodbi in biti* za kritiko Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja* iz leta 1794.

»Sein schlechthin«5

Tukaj predstavljena linija izpeljave odgovora na vprašanje porekla in vsebine misli »biti sploh« se neodvisno od terminološkega naslanjanja na Jacobija in Fichteja ukvarja s platonističnimi in predvsem kantovskimi motivi v *Sodbi in biti*. Misel »biti sploh« izpeljujemo iz transcendentalne dialektike v *Kritiki čistega uma*,⁶ se pravi, da jemljemo to misel (in dejanskost tega, kar je v tej misli mišljeno) kot nujno idejo uma. Po tej interpretaciji skuša razdelek o modalitetah v *Sodbi in biti* ravno *legitimirati nujnost predpostavke* »celote, katere dela sta subjekt in objekt«.7 Eksistenca, dejanskost te celote bi bila potemtakem enaka dejanskosti svobode znotraj »top to bottom« zastavitve *Kritike praktičnega uma*. Še drugače: dejanskost absolutne biti je primerjati z dejanskostjo, ki je pri Platonu lastna idejam kot najrealnejšemu bivajočemu, glede na katerega je vse, kar biva, izpeljano oz. sekundarno bivajoče, hkrati pa tako do idej kot do ideje »biti sploh« pridemo zgolj pótém miselnega uzrtja. Seveda na način tovrstne navezave Kanta na Platona nikakor ne zlezemo iz platonistične votline,⁸ saj bi tudi o pojavu znotraj tran-

224

3 Dieter Henrich, *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004; Manfred Frank, *Einführung in die Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989; Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997; Violetta Waibel, »Kant – Fichte – Schelling«, v: Kreutzer (ur.), *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar, 2002.

4 Hölderlin je bral in poslušal Fichteja od jeseni 1794 do poletja 1795. Iz tega časa (zime 1794/1795) izvira tudi dvoumna tolažba Hölderlina Schellingu, ki je tarnal nad prevlado ortodoksije v Tübingenu in svojim filozofskim zaostajanjem. Hölderlin pravi Schellingu, naj ne obupuje, saj je v filozofiji prišel »vsaj tako daleč kot Fichte«, na podlagi česar Henrich trdi, da je v času tega razgovora Hölderlin že prišel do stališča, ki da prekaša tako Fichtejev zastavek, kot tudi nanj navezanega Schellingovega.

5 Termina »Sein schlechthin« in »absolutes Sein (bit sploh in absolutna bit) v članku obravnavam kot ustrezni.

6 Immanuel Kant, *Kritika čistega uma I/4*, Analecta, Ljubljana 2001; v nadaljevanju *KČU*.

7 J. Ch. F. Hölderlin, *Urtheil und Sein*; navedeno po: Dieter Henrich, *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004, str. 856, 857.

8 Zdi se, da najkrajša pot od Kanta nazaj do Platona vodi prek tega, da se vedno isti substrat (x) naših predstav, reč na sebi, poistoveti s Platonovo idejo, njeno enostjo in nespremenljivostjo. Toda če je napram ideji Platonu pojavni svet svet videza in večznačnosti, je za Kanta problem v tem, da se nam fenomenalni svet daje kot konsistenten, zaradi česar je treba pojasniti samo to povezanost reprezentacije sveta. Na zgornjo problematiko ideje in posnetka navezujoča se referenca na Platona obstaja v *KČU* 606/A578, kjer Kant zapiše, da je ideal za um prototip, paslika vseh stvari, ki so zgolj njegove pomanjkljive kopije, *ectypa*.

scendentalne filozofije lahko (s Platonom in Heglom) rekli, da imamo opravka s sencami resničnosti in ne z resničnostjo samo; po drugi strani pa se zdi, da lahko v smislu Kantove transcendentalne dialektike upravičeno trdimo, da pomeni postulirati dejanskost recimo ideje konja (ali pa reči na sebi, njene vedno-enakosti), ki jo um postavi kot »prafenomen«, *prototypon*, postulirati realnost nepogojenega glede na različnost dejanskih konjev, hkrati zapasti (v naravi uma temelječemu) transcendentalnemu videzu.

Toda transcendentalni videz je zgolj negativni vidik rabe uma. Znotraj konteksta nemške klasične filozofije je za adekvatno branje teksta *Sodba in bit* veliko bolj upravičena od Platona neodvisna, kantovska pot izpeljave »absolutne biti«, ki je znotraj te linije proizvedena iz *možnosti pozitivne empirične rabe uma* znotraj *KČU*, rabe, ki sicer ni neposredno empirična, kolikor se um nanaša na razum, in šele prek enotenja njegovih operacij stopa na področje izkustva, a zato še ni transcendentna, saj je prekoračitev izkustva s strani uma ravno zavezana imanenci spoznavne dejavnosti razuma, ki jo um stremi poenotiti v sistem. Tukaj se opiram na izpeljavo Rada Riha,⁹ kolikor ta prek analize Kantovega pojma sistema (preliminarni vidik) preide v vprašanje po statusu ideje uma o sistematični enotnosti empirične realnosti. Ideja sistema je znotraj Kantove zastavitve načelo sistematične enotnosti raznoterja razumskih spoznanj, ki se na *formalni* ravni povezujejo v sistem. Riha pa opozarja, da je »logično-metodološki pomen sistematičnosti /.../ pri Kantu utemeljen na *transcendentalnem*.« /.../ »Temeljni zastavek te ravni (transcendentalne, opomba T. V.) je, da izgubi logična zahteva po sistematični enotnosti spoznanj ves smisel, če ne moremo predpostaviti, da *obstaja sistematična enotnost tudi v pojavnih realnostih*.«¹⁰ Rezultat kritike je v tem primeru ta, da um odkrije »legitimno možnost za rabo svojih idej, ki ni več transcendentna glede na izkustvo, ampak *imanentna oz. empirična*«, s čimer je um s svojimi idejami afirmiran kot »nepogrešljiv moment objektivnosti spoznanja.«¹¹ Ta vidik pozitivne rabe idej uma je znotraj filozofske literature o Hölderlinu skoraj povsem prezrt,¹² je pa verjetno prav to edina možna pot obrambe Hölderlinove filozofske pozicije pred očitki o transcendentizmu in dogmatizmu. Hkrati se tudi bolje ujema z ontološko razsežnostjo Hölderlinovega mišljenja (in na enoten interpretativni način »absolutno bit« navezuje na razdelek o modalitetah),¹³ kolikor Riha zagovarja tezo, da je

9 Rado Riha, »Kant: Sistem med dozdevkom in realnim«, v: *Filozofski Vestnik*, Ljubljana 3/2007, str. 33.

10 Ibid., str. 34; kurziva T. V.

11 Ibid., str. 34.

12 Edini avtor, ki »bit sploh« izpostavi kot transcendentalni ideal, je Martin Götze, ki pa v *Ironie und absolute Darstellung* (Schöningh, Paderborn 2001) do tega pride brez navezave na pozitivno rabo idej uma.

13 Po našem branju razdelek o modalitetah ravno legitimira »bit sploh« kot nujno idejo uma.

empirična raba uma /.../ raba, v kateri dobijo njegove ideje *ontološki* pomen. V empirični rabi uma je afirmirana razsežnost empiričnosti, ki se razumu in *logično* urejeni empirični realnosti odteguje. /.../ V resnici prav idejam uma, čeprav so ločene od objektivne realnosti, pripada naloga, da sredi realnosti afirmirajo tisti njen moment, ki je zanjo konstitutiven, hkrati pa se njeni razumski ureditvi in organizaciji odteguje, /.../ moment ireduktibilne danosti čutnosti, ki reprezentira, če smemo tako reči, kantovsko bit /.../.¹⁴ Za to, da bi se pojavila danost čutne biti predmeta, ne zadošča spoznavna dejavnost razuma. Danost čutne biti se lahko kot danost pojavi šele z empirično rabo idej uma, ki jo regulira ontološka funkcija ideala uma.¹⁵

Enotnost »absolutne biti« znotraj tega zastavka ni niti nekaj, kar bi bilo preprosto dano čutom, niti zgolj iz narave uma izvirajoča transcendentalna iluzija. Tako je, ker »z razkritjem *iluzorične objektivnosti* eksistence ideje uma ni tudi že odpravljena *eksistenca* ideje uma v njenem singularnem primeru: nekaj te eksistence vztraja tudi po kritiki, brez nje čisto preprosto ni ideala uma.«¹⁶ Tudi Henrich opozarja, da je modus navzočnosti brezpogojne biti *v situaciji pradelitve* tisti ideala. In če se sedaj zopet navežemo na kantovsko izpeljavo Rada Rihe, ki trdi, da je za Kanta strogo vzeto ideal uma en sam, namreč *ens realissimum*, pojem najrealnejšega bitja, je plavzibilno privzeti, da je z »absolutno bitjo« mišljena ravno celostnost¹⁷ in celotnost realnosti kot »realno vseh pojavov«. ¹⁸ Ideja uma o sistematični enotnosti pojavne realnosti na ta način utemeljuje ideal, ki s svoje strani služi kot orientacija mišljenju in življenju.

226

Kantovskemu poreklu misli absolutne biti se je mogoče približati še po rahlo drugačni poti. Namreč prek v Hölderlinovih pesnitvah in v t. i. *Thalia-fragmentu Hiperiona* iz leta 1794¹⁹ navzoče teme miru in »spokoja« (die Ruhe). V tem fragmentu naslovni junak na nekem mestu vzklikne: »Moj Bellarmin! kje najdemo *Eno, ki nam da spokoj, spokoj?*«²⁰ V istem fragmentu je cilj stremljenja opredeljen takole:

14 Ibid., str. 35; str. 40: »S kritičnim razkritjem *iluzorične objektivnosti* eksistence ideje uma ni tudi že odpravljena *eksistenca* ideje uma v njenem singularnem primeru: nekaj te eksistence vztraja tudi po kritiki, brez nje čisto preprosto ni ideala uma. /.../ Ideal uma je miselno določilo, ki vzpostavlja sklenjeno področje čiste misli, hkrati pa drži mesto tega, kar misel transcendirira in kar ni niti objektivnost izkustvene predmetnosti niti gola transcendentalna iluzija, ampak je, kot bi lahko rekli, realno neke gole danosti«.

15 Ibid., str. 41; ideal uma je po Kantu (*KČU*, B597/A569) ideja uma, ki je predstavljena »in individuo, se pravi, kot posamična reč, ki je določljiva oz. določena edino z idejo«.

16 Ibid., str. 40.

17 Hölderlin v tekstu *Sodba in bit* o združenosti v »biti sploh« piše, da »ne more biti podvzeta sploh nobena delitev, ne da bi se *poškodovalo* bistvo tistega, kar naj bi bilo ločeno« (kurziva T. V.).

18 Ibid., str. 42.

19 T. i. *Thalia-fragment*, ki vsebuje predgovor predzadnje različice *Hiperiona*, je izšel v Schillerjevem almanahu zadnji teden oktobra ali prvi teden novembra 1794.

20 Tekst citiran po: http://users.unimi.it/dililefi/CASTELLARI/Antologie/AntologiaB_0506.pdf; kurziva T. V.

»Končati večno navzkrižje med našim sebstvom in svetom, povrniti mir vsega miru, ki je višji od vsakega uma, združiti se z naravo v eno neskončno celoto, to je cilj vsega našega stremljenja.«

Tukaj se po našem prepričanju vzpostavlja navezava med Hölderlinovo mislijo Enega (enovitosti absolutne biti) in spokoja, lastnega temu Enemu, ter Kantovo strategijo obrambe transcendentalnih idej, ki jih upravičuje prek trditve, da je um obsojen na *večno nezadovoljenost*, če nima upanja, da »bo nekoč zadovoljena njegova težnja, da se dvigne od pogojenega k nepogojenemu«, ²¹ ter hkrati trdi, da te težnje ²² narava, ki »ničesar ne napravi zaman«, ne bi bila vsadila v človeka, če to ne bi nečemu služilo. Prav tako pravi, da je človek »prisiljen iskati mimo vseh pojmov, ki jih izkustvo opravičuje, *miru in zadovoljenja* v pojmu bitja, katerega možnost se sama po sebi ne da spoznati, a tudi ne izpodbiti, saj je ideja o takem bitju ideja o zgolj inteligibilnem bitju, toda brez nje bi moral um ostati večno nezadovoljên.« ²³ Skratka, Kant upravičuje tretjo transcendentalno idejo, ideal čistega uma, umski pojem enovitega nematerialnega bitja s tem, da »um samo v teh (noumenih) kot stvareh samih po sebi najde popolnost in zadovoljenje, ki ga ne more nikoli najti v preprostem izvajanju pojavov iz njihovih enakovrstnih osnov in ker se pojavi v resnici nanašajo na nekaj od njih različnega (torej popolnoma neenakovrstnega).« ²⁴

A preden si na podlagi odlomka fragmenta *Hiperiona* ustvarimo dokončno sodbo o Hölderlinovem stališču glede miru, spokoja in vloge stremljenja, moramo najprej dovolj dobro razločiti razmerje med tekstom *Sodba in bit* ter (fragmenti in) končno različico *Hiperiona*: medtem ko prvi tekst vodi namera transcendentalne utemeljitve absolutne biti znotraj Fichtejevega in Kantovega dispozitiva, je

21 Immanuel Kant, *Prolegomena*, DZS, Ljubljana 1999, str. 157.

22 V članku se kot prevodne ustreznice za *streben* pojavljajo težnja, prizadevanje in stremljenje.

23 Ibid., str. 154/155; kurziva T. V.

24 Ibid., str. 158; če se za trenutek zaustavimo pri problematiki korespondence med pojavom in rečjo na sebi ob neenakovrstnosti obeh, ki jo zagovarja Kant, je zanimiva rešitev, ki jo na tem mestu ponuja Salomon Maimon. Ta privzema kontinuiteto med pojavom in rečjo na sebi, pri čemer je reč na sebi tisto, kar je ta zunaj njene predstave oz. njena eksistenca: »Realnost predstave temelji zgolj na negaciji oz. omejitvi reči na sebi. Pri neskončnem razumu sta torej reč in njena predstava eno in isto.« »V teh dveh poglavitnih točkah se torej odmikam od mnenja g. Kanta: 1) Namesto da bi kot on privzemal tri ideje, imam za zadostno eno samo (idejo neskončnega razuma). 2) Namesto da kot g. Kant tovrstnih idej ne bi smatral za objekte našega spoznanja, jih sam sicer nimam za objekte zora, zato pa za objekte razuma, ki so od nas spoznani, če že ne na sebi (neposredno), pa zato posredno prek njihove sheme (tega, kar je od njih danega v zoru) kot določni objekti mišljenja« (Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, str. 198).

Hiperiona po našem prepričanju potrebno brati v luči »estetskega spinozizma«, kot ga imenuje Götze.²⁵

V pismu Schillerju iz 4. septembra 1975, v katerem Hölderlin skicira svojo predstavo teoretične filozofije, ki mora biti podvržena gibanju neskončnega progressa, ker se ji najvišji princip odteguje, izstopa samoumevnost, s katero je intelektualni zor dodeljen *estetiki*, namesto da bi pripadel filozofskemu govoru o samozavedanju:

Združitev subjekta in objekta v absolutnem – jazu ali kakor koli ga že hočemo imenovati – je sicer mogoča estetsko, v intelektualnem zoru, teoretično pa edino prek neskončnega približevanja.

Medtem ko je teorija za Fichteja načeloma zmožna dovršitve v sistemu in je praksa tista, ki je obsojena na neskončno približevanje idealu svobode, je za Hölderlina teorija tista, ki se v neskončnost približuje idealu (sistema – dilema refleksije je v tem, da se ji tisto, kar jo utemeljuje, hkrati tudi izmika), za prakso (ta na tem mestu ne pomeni delovanja praktičnega uma, temveč predvsem raven estetskega izkustva) pa velja, da je edino v njej občutna in zaznavna podlaga vsakega sistema, tj. povezanost in enotnost raznoličja realnosti. Glede estetske združitve subjekta in objekta je treba reči, da intelektualni zor vstopa v zavest zgolj kot izkustvo estetske ideje (ki ji noben pojem ne ustreza popolnoma), vtem ko prihaja absolut do pojava v umetnostni in naravni lepoti. V zgoraj citiranem pismu Schillerju in različicah *Hiperiona* je intelektualni zor v estetskem fenomenu navezan na umno organizirano čutnost, v kateri se razodeva prav prisotnost inteligibilnega. Sicer tudi umetnost ne more predstaviti absoluta kot njega samega, a mu je zato znotraj končnega zmožna dati najvišji možni izraz, kolikor ga v podobi estetsko lepega (pa tudi sublimnega) privede pred oči in ga s tem napravi za témo refleksije. Izkustvo lepega sredi obstoja odpira prostor za zaznavo enotnosti biti sredi raznoterja bivajočega – funkcija umetniške lepote ni zgolj v harmonični izravnavi subjektivnih spoznavnih zmožnosti, temveč je lepota pri Hölderlinu predvsem v funkciji prikaza enotnosti subjekta in objekta v absolutni biti.²⁶ Toliko o spokoju »Enega«, ki prihaja do izraza v izkustvu lepega.

25 »Gre za estetski spinozizem, ki se, kot smo videli, lahko sklicuje na implikacije tretje Kantove kritike: v motrenju umetnosti in narave navzoča harmonija čudi v svobodni igri upodobitvene moči in razuma napotuje na inteligibilni substrat, ki ga je potrebno misliti kot nadčutni temelj enotnosti zakona uma in narave« (Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 322).

26 Pokazati je mogoče, da pri Hölderlinu v obdobju pisanja *Hiperiona* nalogo posredovanja oz. sprave, zacelitve »ločitev, v katerih mislimo in eksistiramo« opravlja lepota, kasneje (ode, *Nočni spevi*, himne, *Opombe k Sofoklu*) pa nerazločevana enotnost subjekta in objekta vedno bolj izgublja pomen oz. se težišče vedno bolj premika proti sublimnosti narave in umetniških del. Če v *Hiperionu* blaženost enosti z lepo naravo ogroža refleksija, kasneje enost s sublimno naravo ogroža refleksijo in zavest ...

Tukaj je pravišnje mesto, da v problematiko spokoja in nemira uma pritegnemo legitimacijo *neskončnega progressa* iz Hölderlinovega fragmenta *Hermokrat Kefalu*,²⁷ ki bo vrgla dodatno luč na Hölderlinovo stališče do napredka in pokoja vednosti v letu nastanka teksta *Sodba in bit*. Pisec fragmenta najprej sprašuje sogovornika, ali res verjame, da se lahko »ideal vednosti prikaže v kateremkoli določenem času, upodobljen v kateremkoli sistemu«, ali res verjame, da je »ta ideal že zdaj postal dejanski in da do Jupitrovega Olimpa manjka le še piedestal«. Potem preide pisec na členjenje lastne pozicije prek retoričnega

A ne bi bilo vendarle čudežno, če bi imela predpravico prav ta vrsta umrljivega stremljenja,²⁸ če bi bila prav tukaj prisotna dovršitev, ki jo vsako išče in nobeno ne najde?²⁹ /.../ Mnenje, da bi znanost v nekem določenem času lahko bila dovršena ali da je dovršena, sem imenoval znanstveni kvietizem,³⁰ ki je v vsakem primeru zmota, pa naj se zadovolji z individualno določeno mejo, ali taji mejo sploh, kjer je vseeno bila, pa naj ne bi smela biti.

Hölderlin tukaj povezuje spokojnost uma z »odpovedjo znanstvenemu prizadevanju, z nedejavnim mirom«,³¹ zaradi česar je edina pot izpolnitve ideala *bližanje v neskončnem progressu*, v katerem je točka, v kateri hiperbola sovpadе z asimptoto, točka dopolnitve, zmerom znova en korak pred nami oz. nam ni nikoli dana drugače kot ideal ali račun brez fiksne rezultata. Resda je zato mogoče, kot to stori Kondylis, o neskončnem progressu govoriti kot o ovekovečenju ločitve ob stremljenju po združitvi/poenotenju, toda to branje hkrati prezre dejstvo, da je stremljenje, dejavno prizadevanje, najstvo, istočasno posledica vpisa uma v refleksivno in volitivno celoto empiričnega subjekta, ki zaradi tega sicer resda ni nikoli na ravni svoje naloge, da bi sproduciral ono enotnost, a zato tudi ne more neke končne enotnosti razglasiti za neskončno oz. to lahko stori, a s takim »Hozana na višavah, dopolnjeno je!« ravno izda moment neskončnega v sebi in zapade transcendentalnemu videzu. Po našem branju je torej najstvo prav način prisotnosti transcendentalnih idej v empirični rabi uma, saj se npr. spoznanje pojavov v njihovi popolni določenosti, ki terja nenehno napredovanje specifikacije pojmov o pojavu, tej popolni določenosti lahko zgolj asimptotično približuje, ne da bi jo kdaj moglo doseči.

27 J. Ch. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, str. 9; Kreutzer datira tekst v leto 1795, nastal pa naj bi v Jeni (ibid., str. 120).

28 Stremljenje znanosti, teorije (op. T. V.).

29 Vsako, nobeno: stremljenje (op. T. V.).

30 Kreutzer v opombah (ibid., str. 120) opozarja, da pri omembi kvietizma ne gre za historično debato o kvietizmu v 17. stoletju, temveč napotuje predstopnja teksta *Hermokrat Kefalu* na heziaste, grško meniško skupnost pravoslavni mistikov iz 13. stoletja, ki so s ponavljanjem božjega imena v molitvi videli pot do miru brezstrastja in božje ljubezni ter ljubezni do boga.

31 Ibid., str. 120.

Zgoraj citirani odlomki t. i. *Thalia-fragmenta* predvsem kažejo na mejo, ki ločuje religijo, ideologijo estetskega in nenazadnje sanjaštvo od filozofije, mejo, ki bi jo na kratko lahko povzeli kot razliko med nespokojem uma, ki misli, in »upokojenim« umom, ki ve. Neka poanta sokratske dialektike je konec koncev prav v miselnem »utekočinjanju« zatrjene vednosti njegovih sogovornikov, v živi misli, ki maje tla pod ritjo lene vednosti, dokler sama ta misel nazadnje ne skrepeni v ideologijo najvišjega dobrega, v modrost, kar se zgodi natanko tedaj, ko Sokrat preneha trditi, da je njegova edina vednost vednost o tem, da nič ne ve, ko na lepem postane moder (najbrž prav na tej točki skozi Sokratova usta spregovori Platon) in nekaj ve o nadnebesnem kraju in duši, o Erosu in dobrem ...

Namen naslanjanja na prvo objavljeno različico *Hiperiona* je bil po drugi poti pokazati na soodvisnost Hölderlinove misli »Enega« od problematike transcendentnega ideala uma pri Kantu, ter spokoja, miru od težnje uma po nepogojenem, s čimer smo hoteli zagotoviti dodatno legitimnost zgornji tezi, da je teren teksta *Sodba in bit* pravzaprav kantovski teren.³² Kot simptom pa moramo brati dejstvo, da prav interpretacije, ki poudarjajo originalnost, novost Hölderlinovega zastavka, ali skoraj povsem spregledajo oz. zamolčijo prezenco miselnih motivov Kanta v njem, ali pa Fichteja zvedejo na tezo, da je dejansko, empirično samozavedanje oz. zavest enaka absolutnemu Jazu.

230

Spodletelo srečanje ali upravičena kritika?

Hölderlin odpotuje iz Jene v začetku junija 1795. Henrich pravi, da je Hölderlin imel načrte s habilitacijo in profesuro na filozofski fakulteti v Jeni, kar po njegovem prepričanju ne bi bilo mogoče, če ne bi izoblikoval neke filozofije, ki bi lahko konkurirala Fichtejevi na vrhuncu njene moči in popularnosti. Henrich, najvplivnejši zastopnik teze o originalnosti Hölderlina, trdi, da je temu dejansko uspelo izdelati Fichteju konkurenčno filozofsko pozicijo. Recimo, da je temu tako, toda zakaj potem Hölderlin opusti te načrte in na vrat na nos zapusti Jenjo? Je morda potrebno za abruptnost Hölderlinovega odhoda iz Jene poleg pomanjkanja sredstev in podpore domačih ter problematičnega in dušičnega razmerja s Schillerjem možne vzroke iskati tudi v tem, da je Hölderlin uvidel, da v okviru razvitega nauka o praktičnem (kot ga podaja tretji del *Osnov celotnega vedoslovja*) njegovi pomisleki in argumenti domnevne kritike od te točke dalje nimajo

32 Martin Götz, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 87: »Hölderlinov tekst se bere kot polemična replika na Fichtejevo nomenklaturu. Princip imenuje »bit«, ga izrecno odreže od Jaza in priznava temu zgolj drugo mesto. Vseeno pa to ne pomeni, da je deklarirani kantovec Hölderlin odslovil kriticizem. Sočasna filozofska diskusija mu je ponujala možnost, da obremenjeno besedo rabi na način, ki ali izključuje pejorativno nabite etikete, kot so »transcendentno«, »ontološko« ali »metafizično«, ali pa spreminja in prevede besedo v nov, sedaj transcendentalno mišljeni smisel.«

več osnove? Da skratka s svojo filozofijo v Jeni ni mogel konkurirati Fichtejevi, dokler se je ta lahko ubranila nanjo naslovljenih kritik kot golega napačnega razumevanja ali terminološkega premika, ki zgolj jasneje izpostavi nujnost predpostavke nepogojenega ob hkratni nemožnosti dostopa do njega?

Hölderlin napram Fichteju resda imenuje nek princip, glede na katerega je samozavedanje sekundarno, a ga ne ponuja kot novega, višjega principa, iz katerega bi bilo prek njegove analize moč izpeljevati nasledke oz. deducirati enostavnejše vsebine. Res je sicer, da Hölderlinovo kazanje na refleksijsko strukturo samozavedanja in njegovo identiteto kot sekundarno glede na nedeljeno enotnost biti na prvi pogled zgleda, kot da hoče korigirati Fichtejevo projekt na točki, kjer je ta presegel Reinholda,³³ a gre njegova intenca v drugo smer od programa filozofije iz enega načela, ki ga bo pozneje Hegel hvalil kot veliki dosežek Fichtejeve filozofije (ker se iz enotnega principa na »dosledno znanstven način razvije celokupna vsebina zavesti«),³⁴ oz. sicer pozna nek zadnji temelj, s katerim se razlaga dejstvo zavesti, a je ta prav v uvidu, da vednosti ni mogoče zadostno pojasniti iz nje same. S samozavedanju predpostavljeno absolutno bitjo pravzaprav sploh ni moč začeti filozofije po načelu dedukcije in analize, ne samo zato, ker bi razumski pretres iz nje napravil objekt, temveč tudi zato, ker enotnost subjekta in objekta, misli in mišljenega v »biti sploh« ni nič kratkomalo danega. Obravnavati jo kot nekaj danega bi pomenilo zapasti transcendentalnemu videzu in s tem dogmatizmu. Je nujna predpostavka, ki izvira iz narave uma kot takega, ideja uma, ki meri na nedosegljivo nepogojeno. Vendar pa je tudi Fichtejevo absolutno postavljanje »Jaz sem« predpostavljeno vsakršnemu določnemu delovanju človeškega duha, torej tudi empiričnemu samozavedanju, in to na isti način, kot je za Hölderlina absolutna enotnost biti sploh predpostavljena relativni, depotencirani enotnosti samozavedanja. Larmore³⁵ npr. poudarja pregnantnost Hölderlinovega napada na Fichteja in hkrati zagovarja tezo, da ga ta napad tudi zadene: Fichte je napram Descartesovi tradiciji sem vztrajal na tem, da samozavedanje ni enako introspekciji, zaradi česar mora subjekt, da lahko tvori sodbe o svojem mentalnem stanju (npr. »jaz sem tako ali drugače«), že biti v posesti predrefleksivne, neposredne seznanjenosti s samim sabo, ki pa ni neka vednost o tem ali onem, temveč gotovost³⁶ (»jaz sem«); na tej točki Hölderlin tudi v samozaveda-

33 Fichte je dokazoval, da je potrebno seči više od forme predstave – absolutni jaz je njegova zadnja, najkompleksnejša točka, od katere mora kreniti dedukcija, če noče operirati s pojmi, do katerih naj bi šele pripela (to je tudi vsebina Fichtejevega očitka Reinholdu).

34 G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1964, str. 482.

35 Charles Larmore, »Hölderlin and Novalis«, v: Karl Ameriks (ur.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge/New York, 2000, str. 147 in dalje.

36 Götze opozarja, da je »gotovost pojem iz mejnega območja epistemologije: zavesti pripada, ne da bi lahko bila znotraj njenega s posredovanjem refleksivnega razlikovanja določenega ustroja še privedena (go-

nju jaza pokaže na opozicionalno strukturo sodbe oz. ga obravnava kot primer zavesti nasploh. Zakaj torej po mnenju Larmora Hölderlin ne zgreši originalnosti Fichtejevega zastavka? Ker tudi on priznava, da jaz lahko prepozna enotnost s samim sabo kljub diferenci, ki jo v jaz vnese sodba o njem; a za Hölderlina je to enotnost oz. identiteto v samonanašanju nemogoče pojasniti izhajajoč zgolj in edino iz jaza. Identiteta subjekta in objekta znotraj zoperstavitve samozavedanja zanj izvira iz njune enotnosti v intelektualnem zoru (ali biti sploh), ki predhodi razsojajočemu-mislečemu jazu identitetne sodbe »Jaz sem jaz«. Ta enotnost ali »absolutna bit« zanj predhodi vsaki razliki med subjektom in objektom v vsakem spoznanjskem odnosu, ne le tistem samozavedanja. Na ravni sodbe »je«, ki je zgolj kopula, ponavlja za Hölderlina nesporno dejstvo, da sta na ravni absolutne biti subjekt in objekt nerazdružljivo »skopulirana« – toda če na ravni sodbe kopula naknadno enoti formalno razliko, je na ravni absolutne biti drugotna ravno diferenca. Subjektivnost se porodi kot razdvojitve te enotnosti in ostaja v temelju nerazumljiva brez nje. Enotnost za Hölderlina ni delo refleksije, sintez mišljenja, temveč so obratno te možne zaradi nje (predrefleksivne enotnosti »absolutne biti« oz. enotnosti, mišljene v idealu uma). In če za Hölderlina misliti pomeni soditi, soditi pa razločevati, potem je edino konsekvantno trditi, da je ta »absolutna bit«, ki je enotnost subjekta in objekta »sploh« oziroma prav moment njene enotnosti razumskim zoperstavitvam in formalnim sintezam nedostopna. Tej Larmorovi apologiji Hölderlina, ki da ni krivičen do originalnosti Fichtejevega nastavka, je kljub ustrezni predstavitvi jedra Hölderlinove misli potrebno upravičeno očitati, da ta apologija sama zgreši originalnost Fichteja, saj je po našem prepričanju prvotno prav Fichte tisti, za katerega je dejansko empirično samozavedanje nerazložljivo brez privzema predhodne enotnosti, na kateri temelji, oziroma da sta si v tej točki Fichte in Hölderlin edina. Kar omogoča identifikacijo subjekta in objekta v sodbi »Jaz sem jaz«, je za Hölderlina bit, ki se »izvrši« na ravni sojenja, tvorjenja propozicij, oz. ki se na tej ravni zgolj artikulira. Intelektualni zor iz *Sodbe in biti* ima status, analogen tistemu ideje »bit«, se pravi, da ga je potrebno brati kot ideal uma, kot transcendentalni postulat, ki v isti sapi z bitjo razlaga možnost identifikacije ob hkratnem razlikovanju. Samoprepoznava subjekta samozavedanja temelji na enotnosti, ki je v zavesti na kakršenkoli že način prisotna, zaradi česar je tudi pri Hölderlinu temelj zavesti imanentni momentom, ki »izidejo« iz njega.

Je morda obravnava samozavedanja v *Sodbi in biti* tisto mesto, v katerem je mogoče videti neko kritiko Fichteja, ali pa gre na tej ravni prej za pogovor gluhih?

Kje, splošneje rečeno, v razmerju Hölderlin – Fichte tičijo točke nerazumevanja, diskrepance ali morebitne kritike?

1. Samozavedanje

Pogoj možnosti za relacianiranje resničnosti na osi subjekt-objekt je za Hölderlina dan v enotnosti »biti sploh«, ki jo zadene proces »pradelitve« kot ontološki pradogodek, katerega posledica in ustreznica je na ontični ravni refleksija s svojimi zoperstavitvami, tj. sodbami. Samozavedanje kot posebna oblika predmetne zavesti nastopi prek omejitve, delitve, ločitve, poškodbe celokupnosti realnosti. V samozavedanju, kot pokaže Hölderlin, objekt in subjekt nista neločljivo združena oz. tako »združena, da ne more biti podvzeta sploh nobena delitev, ne da bi se poškodovalo bistvo tistega, kar naj bi bilo ločeno«. Samozavedanje ne izkazuje ne neposrednosti, ne nedeljivosti, saj ga za Hölderlina omogoča šele to, da »se zoperstavim samemu sebi, se ločim od samega sebe, toda ne glede na to ločitev sebe v zoperstavljenem spoznam kot taistega.« Toda tudi za Fichteja je dejanski jaz samozavedanja omejen glede na absolutni jaz (ta je naši zavesti nedosegljiv, in ga nikoli ne moremo neposredno srečati v njej, čeravno naletimo nanj posredno v filozofski refleksiji); samozavedni jaz je ravno odbitek njegove v neskončnost stremeče dejavnosti nazaj nase/vase. Fichte nikjer ne pravi, da bi bila identiteta samozavedanja enaka brezpogojni enotnosti absolutni biti ali absolutnemu jazu; na ravni brezpogojne enotnosti tudi zanj ne more biti govora o samozavedanju, ki se pojavi šele ob zoperstavitvi smeri ene in iste dejavnosti.³⁷ Potrebno se je zavediti, da Fichte ne govori ne o zavestnosti absolutnega jaza, ne intelektualnega zora, temveč uporablja pojem gotovosti. Oboje – absolutni jaz in intelektualni zor – je ime istega fenomena, ki naj označi neposrednost, na katero naletimo, ko se skušamo približati strukturi samozavedanja, in ki je njegov temelj, ki ga je potrebno prepostaviti v filozofski refleksiji za razlago samozavedanja oz. (širše) zavesti, a še ni samozavedanje ali zavest kot taka. Najjasneje to Fichte pove v *Sistemu npravoslovja* iz leta 1798:

Že zato, da bi si bil zmožen reči »Jaz« sem primoran ločevati; toda tudi zgolj skozi to, da to rečem in vtem ko rečem, pride do ločitve. Tisto eno, ki se ločuje, ki potemtakem leži v osnovi vsake zavesti in na podlagi katerega sta subjektivno in objektivno v zavesti neposredno postavljena kot eno, je absolutno = X, in kot enostavno na noben način ne more priti do zavesti.³⁸

37 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997, I, 274.

38 J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principen der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena/Leipzig 1798, str. 32.

Glede samozavedanja je točka diskrepance tale: z »Jaz sem jaz« Hölderlin pravzaprav opisuje dejansko, aktualizirano samozavedanje, medtem ko je raven obravnave samozavedanja Fichtejevih spisov *O pojmu vedoslovja*, *Osnov celotnega vedoslovja* in *Drugega uvoda v vedoslovje* prvenstveno transcendentalna, tj. ne opisuje dejanskega samozavedanja, temveč prav pogoj njegove možnosti.³⁹ Na ravni dejanskega samozavedanja je tako za Fichteja kot za Hölderlina nemogoče reči »Jaz!« brez zoperstavitve, pri čemer Jaz kot absoluten ravno ni empirični subjekt; empirično samozavedanje ni niti za Fichteja niti za Hölderlina nič enostavnega in izvirnega, ker se dejanska zavest oz. samozavedanje kot poseben primer le-te pri obeh vzpostavi z neko situacijo zoperstavitve, delitve. Točka spora in kritike pa je, česa. Na ravni opisa samozavedanja Hölderlin v *Sodbi in biti* pravzaprav ne poda kake kritike, ki bi Fichteja dejansko zadevala, temveč izgleda tematizacija samozavedanja bolj kot Hölderlinovo samorazjasnjevanje Fichtejeve filozofije, kot miselni vzorec, ki od zadnje odstopa po metodi in terminologiji (z opustitvijo govora o absolutnem jazu kot principu zavesti). Temelju empiričnega samozavedanja, ki je za Fichteja preliminarno kar »X«, Hölderlin pripiše »vrednost« absolutne biti, v katere brezpogojni enotnosti temelji relativna enotnost samozavedanja.

2. Absolutna bit : absolutni jaz

234

Absolutni jaz (kolikor je ta absolutni jaz dejansko Fichtejev jaz, saj ga Hölderlin sprva razume kot subjektivno ustreznico Spinozove substance) je za Hölderlina nemogoči *contradictio in adiecto*, saj kot absoluten ravno ne more biti jaz oz. priti do zavesti. Kljub temu, da za Hölderlina absolutnost ne more biti predikat jaza, ker ta potem ni noben jaz več, pa priča ta razlika kvečjemu o tem, da Hölderlin pozimi leta 1794 v Waltershausnu Fichtejev absolutni jaz bere kot jaz empiričnega samozavedanja. To je tudi točka, na kateri je moč Hölderlinu (v pismu Heglu) očitati argumentiranje proti slamnatemu možu, saj odsotnost zavesti jaza za Fichteja nikakor ni ugovor zoper njegovo absolutnost; nasprotno, jaz je absoluten, tudi kolikor se delež njegove dejavnosti pri postavljanju nejaza vrši brez njegove jasne zavesti o tem, oz. je pri Fichteju jaz absoluten ravno dokler ne reflektira, ali je res absoluten, refleksija, tendenca po refleksiji pa odpravlja absolutnost jaza, ker mora, da bi zadostil tej tendenci, jaz iti iz sebe.⁴⁰ Sicer tudi Fichte v tretjem delu *Osnov celotnega vedoslovja* na treh mestih govori o absolutni biti jaza,⁴¹ a ta

39 J. G. Fichte, *Drugi uvod v vedoslovje*, Analecta, Ljubljana 2002 (3/4), str. 220: »Jaz se skozi opisani akt prestavi zgolj v možnost samozavedanja, in z njim vse druge zavesti; vendar s tem še ne nastane nobena dejanska zavest.«

40 Tudi na tej točki Hölderlin soglaša s Fichtejem, kolikor je v *Hiperionu* prav nastop refleksije tisti, ki jaz spravi ob blaženost celostnosti oz. v Fichtejevih terminih ob absolutnost ...

41 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997; I, 276 govori o absolutni biti jaza, opomba k I, 278 o stoiškem nerazlikovanju absolutne biti in dejanskega bivanja,

prima vista bližina v terminologiji zgolj priča o točki razkoraka med njim in Hölderlinom, kolikor je za zadnjega v govoru o absolutni biti neumesten vsak svojilni zaimek. Za Fichteja je dejanska tubit omejenost *naše* absolutne biti, ki je zanj ravno izvorna ideja (zahteva, da naj jaz zaobjema celotno realnost in izpolnjuje neskončnost *temelji* na ideji brezpogojno, nasploh postavljenega neskončnega jaza, tj. absolutnega jaza). Navedimo dva odlomka iz tretjega dela *Osnov celotnega vedoslovja*:

Jaz je neskončen, toda le glede na svoje stremljenje; stremi biti neskončen. V pojmu stremljenja samem pa že tiči končnost, kajti tisto, kar ne trči na odpor, ni nobeno stremljenje. Če bi bil jaz več kot stremeč, če bi imel neskončno kavzalnost, bi ne bil noben jaz, ne bi postavil sebe, in bi bil zato nič. Če ne bi imel tega neskončnega stremljenja, bi pravtako ne mogel postaviti se, ker si ne bi mogel ničesar zoperstaviti; potemtakem tudi ne bi bil noben jaz, in zatorej nič.⁴²

/ .../

To, da končni duh mora nujno postaviti nekaj absolutnega zunaj sebe (neko reč na sebi) in mora hkrati po drugi strani pripoznati, da je taisto le *za njega* tam (nujni nomenon), je tisti krog, ki ga lahko v neskončnost razširja, a iz njega izstopiti nikoli ne more.⁴³

235

Ta krog je po Fichteju značilen za pozicijo transcendentnega idealizma. Za potrebe razlage vednosti je potrebno prestopiti dejstva zavesti, toda hkrati je privzem tako enotnosti, mišljene v idealu uma, kot tudi tiste, mišljene v absolutnem jazu ali biti sploh, plavzibilen samo toliko, kolikor lahko služi razlagi zavesti in možnosti vednosti. Na podlagi zgoraj omenjenega kroga postane prek zavesti nedostopne absolutne biti oz. jaza utemeljeni zavestni jaz sam zopet temelj. Toda tudi znotraj te pozicije se zavest ne more reflektivno polastiti temelja, temveč ga lahko le postulira kot nujno predpostavko (uma). Pozicija transcendentnega idealizma kot pogoj korespondence med spoznavajočim in spoznanim predpostavlja neko točko, v kateri sta tadv »schlehtin«, sploh identična. Znotraj Kantove filozofije to točko zaznamuje v idealu uma mišljeno »bitje«, imenovano *ens realissimum*, ki zaobjema vso realnost, medtem ko je znotraj Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja* ta pogoj epistemskega nanašanja imenovan absolutni jaz.

na koncu I, 279 je zopet govora o njegovi, tj. jazovi absolutni biti.

42 Ibid., I, 270.

43 Ibid., I, 281.

»Samozavedanje je mogoče, kot pokaže Fichtejeva ekspozicija intelektualnega zora,⁴⁴ prav tako opisati kot identiteto subjekta in objekta. Toda zaradi tega še ne smemo samozavedanja zamenjevati z relacij sploh prosto enotnostjo. Postaviti empirični jaz na začetek vedoslovja pomeni zapasti napačni podmeni o samozavedanju kot aktu, ki da dobesedno stvarja svet. V resnici pa se dejanska zavest konstituira šele v sintezi vzajemnega delovanja jaza in nejaza.«⁴⁵

Henrichova šola prikaže Hölderlina kot tistega, ki da je odkril nerelacionalno, zavesti nedostopno identiteto, imenovano absolutna bit, na kateri temelji zavest in samonanašanje samozavedanja. Znotraj te šole se praviloma vse prehitro opravi s pomenom Fichteja za avtorje zgodnje romantike, tj. za Hölderlina, Hardenberga in Schlegla. Absolutni jaz je Fichteju pomenil prav brezpojmovno, neracionalno identiteto, ki niti ne reflektira niti se je refleksija ne zmore polastiti, temelj, princip jaza, ki na sebi še ni jaz. Tudi ko kasneje Fichte govori o intelektualnem zoru, s tem ne misli kake posebne oblike vednosti, temveč najvišje in gotovo dejstvo zavesti, ki pa, ko se je ta enkrat vzpostavila, vedno že leži za njenim hrbtom. Ali še drugače: absolutni jaz *Osnov celotnega vedoslovja* je princip, ki ne more biti predstavljen skozi formo sodbe. Načelo »Jaz sem« je tako šele izraz tega principa, in ne princip sam. Po Götzeju Hölderlinov razmislek *Sodba in bit* resda

236

»tematizira načelo («Grundsatz») Fichtejeve filozofije in postulira transrefleksivno instanco kot princip načela, ki mu je pripisan primat nad samozavedanjem. Tej misli splošno priznana originalnost pa je vendarle potrebno relativirati, v kolikor premislimo dejansko vsebino pojma absolutnega jaza, ki ji prek nerazumevanja izpeljav *Vedoslovja* grozi zakritje. /.../ Domneva o Hölderlinovi originalnosti bistveno sloni na identifikaciji absolutnega jaza s privilegirano formo vedočega samonanašanja. /.../ Kljub temu pa je Henrich upravičeno opozoril na pomembnost Hölderlinove skice. Ne le da ta jasno spravi pred oči problematiko refleksije, ki je neprimerna za zajetje najvišje identitete, temveč tudi poudarjeno vztraja na od tod izvirajoči konsekvenci, za katero se zdi, da jo Fichte zamolči: neposrednost absolutna je potrebno brez dvoumnosti razločiti od posredne, relacionalne strukture zavesti, če ne celo zoperstaviti.⁴⁶

Literatura

Fichte, J. G.: *Das System der Sittenlehre nach den Principen der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena/Leipzig.

Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Fichte, J. G.: *Drugi uvod v vedoslovje*, Analecta, Ljubljana.

Fichte, J. G.: *Poskus novega prikaza vedoslovja*, Analecta, Ljubljana.

44 V glede na leto 1795 tri leta kasnejšem Fichtejevem spisu (J. G. Fichte, *Poskus novega prikaza vedoslovja*, Analecta, Ljubljana 2002 [3/4]) najdemo tovrsten opis na strani 277 (op. T. V.).

45 Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 74.

46 Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001 str. 81, 82.

- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred: *Einführung in die Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Götze, Martin: *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn.
- Hegel, G. W. F.: *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd.
- Henrich, Dieter: *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- Hölderlin, J. Ch. F.: *Hiperion*, Založba Nova revija, Ljubljana.
- Hölderlin, J. Ch. F.: *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Larmore, Charles: »Hölderlin and Novalis«, v: Karl Ameriks (ur.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge/New York, str. 42–61.
- Kant, Immanuel: *Kritika čistega uma 1/4*, Analecta, Ljubljana.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena*, DZS, Ljubljana.
- Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Novalis, Blumenstaub, <http://de.wikiquote.org/wiki/Novalis>
- Riha, Rado: »Kant: Sistem med dozdevkom in realnim«, v: *Filozofski Vestnik*, Ljubljana 3/2007 str. 32–44.
- Waibel, Violetta: »Kant – Fichte – Schelling«, v: J. Kreutzer (ur.), *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler Verlag.