
Międzyuczelniany Instytut Filozofii i Socjologii

Honorata JAKUSZKO

Akademickie Lehrjahre Novalisa jako okres poszukiwania
własnego poglądn na historię

Академические Lehrjahre Новалиса как период поисков личного
взгляда на историю

The Academic Lehrjahre of Novalis as a Period of Search for
His Own View of History

W notatce Novalisa z 1791 r. o następującej treści: "Filozofia: Schiller, Herder, Lessing, ja sam, Kant [...]. Historia: Schiller, Tacyt, ja" [IV, s. 4]¹ zawarte są istotne dla rekonstrukcji intelektualnego rozwoju Novalisa informacje. Wnioskujemy stąd nie tylko o jego planach stworzenia czegoś własnego w zakresie filozofii oraz historii, ale także i o patronach inspirujących owe zamiary. W porównaniu z wcześniejszym okresem (1788-90) zastanawiać może fakt, że Novalis powołuje się prawie wyłącznie na filozofów niemieckich, a więc przedmiotem fascynacji przestaje być już ów model procesu historycznego, jaki charakteryzował oświecenie francuskie. Przytoczona notatka pochodzi z okresu studiów w Jenie, gdzie Novalis udał się po ukończeniu gimnazjum w Eisleben. Ze znakomitych osobistości prowadzących w tym okresie wykłady na uniwersytecie jenajskim wymielfmy C. L. Reinholda, który upowszechniał nieznaną dotąd Novalisowi myśl Kanta oraz F. Schillera. Wdzięczność wobec nauczycieli wpływała z faktu, że - jak to sformułował sam Novalis - zwrócili oni po raz pierwszy jego uwagę na ważność samokształtowania siebie (Selbstbildung) [IV, an Reinhold, 5. Okt. 1791, s. 96]. Rozumiał zatem rolę wychowawcy w sensie bodźca skłaniającego do

¹Novalis Schriften. Die Werke F. von Hardenberg, Hrsg. P. Kluckhohn und R. Samuel, Stuttgart 1960-77. Cytaty z Novalisa podawać będę w tekście w nawiasach, oznaczając tom rzymską cyfrą i strony arabską.

własnej twórczej aktywności. Oznaczać to może odchodzenie od naśladownictwa obcych idei, co można było przypisywać Novalisowi we wcześniejszym gimnazjalnym okresie.

Pod wpływem Schillera Novalis rewiduje swoje dotychczasowe bezkrytycznie przyjmowane za oświeceniem francuskim poglądy na historię oraz własną współczesność. "Teraz zanika zasłona, którą kładły mi przed oczami przesady, głupstwa, ograniczony sposób myślenia i zamęt. Widzę w momencie najszczęśliwszego uduchowienia kolorowy zgiełk targowiska mojego dotychczasowego życia" [IV, and Reinhold, op. cit., s. 92]. Wbrew wcześniej utrzymanemu stanowisku, że współczesna mu epoka jest bliska realizacji idei natury tożsamej z rozumem, Novalis zaczyna dostrzegać, że pod wielkimi hasłami oświecenia krył się moralny Schlendrianismus, tzn. bezduszne i szablonowe postawy, płytki, ograniczony, zgodny z modą czasu sposób myślenia [IV, an Schiller, 7 Okt. 1791, s. 102]. Z wszelką pewnością w dziedzinie sztuki, zdominowanej przez koncepcję naśladownictwa, dokonał się regres. Sztuka przekształciła się w Kunsterei, rodzaj partactwa. Przyczyny tego stanu rzeczy można, zdaniem Novalisa, szukać w podporządkowaniu piękna ciasno rozumianemu pożytkowi (Nutzen), czyli funkcji dydaktycznej. Myśliciele oświecenia uznawali ponadto rozum (Verstand) własnego czasu za aprioryczne, niezależne od doświadczenia wielu wieków kryterium oceny wartości wszystkich dzieł sztuki [IV, op. cit., s. 100]. Absolutyzowanie funkcji poznawczej i dydaktycznej przy jednoczesnym zapoznaniu funkcji estetycznej dzieła sztuki powodowało efemeryczny oraz sztuczny charakter utworów, zbyt szybko starzejących się, ponieważ - jak twierdzi Novalis - tylko sztuka tworzona bez wyraźnego zamiaru (absichtslos), bezinteresowne piękno nadaje dziełu nieśmiertelność i klasycyzm [IV, op. cit., s. 101]. Dlatego też, zdaniem Novalisa, więcej prawdziwej homeryckości (Homarheit) albo prawdziwej natury można znaleźć w Ariosoście, Osjanie, "Werterze" Goethego, "Don Carlosie" Schillera niż u Apoloniusa Rhodiusa i innych płytkich, powierzchownych naśladowców Homera, [IV, op. cit., s. 100].

Pojęcie prawdziwej natury zaczyna być odnoszone w cytowanych listach Novalisa do genialnych jednostek, które w procesie historycznym zajęły trwałe miejsce, niezależnie od tego, jak byli oni oceniani przez zarozumiałych myślicieli oświecenia. Prawdziwi synowie natury będą odtąd przeciwstawiani tzw. Bonmots der Natur albo Modephilosophen [IV, an Reinhold, 5 Okt. 1791, s. 95-6]. Jako przykłady takich nieśmiertelnych ludzi podaje Novalis B. Franklina, K. Linneusza, A. Hallera, I. Newtona, G. van Swietena, F. Bacona, M. Lutra, U. Huttena, G. Galileusza, G. E. Lessinga, G. W. Leibniza, B. Spinozę, Michała Anioła, J. d'Alemberta i N. Machiavellego. Przeciwstawia im w sensie antytezy Woltera, Helwecjusza i innych filozofów mody

oraz bohaterów mody swego stulecia. We wspomnieniu przeszłości nikną zatem, zdaniem Novalisa, pozorne wyżyny przed prawdziwymi "jak sztuczny ogień przed jutrzenką lub błazeński pomysł przed wylewem, uzewnętrznieniem szlachetnego, nieskrepowanego, prawdziwego uczucia" [IV, op. cit., s. 96]. Wynika stąd, że tzw. sekta "filozofów" XVIII w. reprezentuje to, co "powinno" odpowiadać naturze, a właściwie jest wyrazem czegoś sztucznego, nienaturalnego jak ów błazeński koncept bądź produkt fantazji nie stykającej się z rzeczywistością. Rzetelna ocena własnego wieku nie musi być jednak, jak sugeruje to Novalis, powodem do Hiobowej rozpaczki nad moralną nędzą współczesności ani też powodem sentymentalnej tęsknoty zwróconej ku jakimś doskonalszym epokom przeszłym, ponieważ w procesie historycznym są zachowywane wieczne i nieprzemijające dokonania artystów, filozofów, przyrodników, odkrywców, reformatorów religijnych. Zastanawiać może ten fakt, że w wykazie wielkich ludzi ustalonym przez Novalisa nie ma już ani jednego przykładu polityka czy oświeconego władcy. Skłania to do przypuszczenia, że Novalis mniej skłonny jest widzieć w historii politycznej właściwy teren stawiania się ludzkości niż w dziedzinie sztuki i myśli.

Ocena w. XVIII nie wydaje się być jednoznaczna u Novalisa choćby z tego powodu, że obok negatywnie osądzanego Woltera i Helwecjusza wymienieni zostają jako przykłady pozytywne przyrodnicy - Franklin, Linneusz, Haller, Swieten, fizyk i myśliciel D'Alembert, pisarz i filozof Lessing. Z innych wypowiedzi wynika, że Novalis cenił bardzo również Hardera, Kanta, Goethego i Schillera. Obecność takich indywidualności wskazuje na doskonałą realizację syntezy tego, co jednorazowe, jednostkowe i tego, co ogólne w znaczeniu formy. Jest tu pewien rys statyczny w Novalisa ujęciu historii, przesądza o tym przekonanie, że nieskończoność spełnia się w tym, co skończone i to w wariancie doskonałego, zamkniętego w sobie piękna, nie zaś wzniosłości, która mogłaby sugerować dalszy ciąg, otwartą perspektywę kontynuowania realizacji boskości w dziejach. Każda bowiem z wybitnych osobowości wyraża ideę w sposób absolutnie doskonały, wzorcowy, stąd nie daje się nawet pomyśleć możliwość jej prześcignięcia. A zatem doskonałe realizacje idei istnieją jak monady, nie wynikając jedna z drugiej. Widać w tym ujęciu wyraźną inspirację klasycyzmu Schillera.

To Schiller właśnie przekonał Novalisa, że piękno i prawda są jedną i tą samą boginią [IV, an Reinhold, 5 Okt. 1791, s. 93]. Oświecenie natomiast wydawało się głosić prymat rozumu względem zmysłu estetycznego czy wyobraźni, wyższość filozofii nad poezją, prezentowało więc tyranię zasad nad uczuciem. Wprawdzie zarówno przedstawiciele oświecenia, jak i klasycyzmu jednoczyli się w kulcie antyku, to jednak przyczyny zainteresowania Grecją starożytną były różne, wiązały się bowiem z odmiennymi diagnozami stanu

kultury współczesnej. Dla pierwszych z nich Grecja ucieleśniała stan zgodny z rozumną naturą i była projektem przyszłości jako kryterium osądu wszystkich epok. Wiązało się to stanowisko z wielkimi nadziejami oświecenia, które uznane było za bliskie owego ideału. Dla drugich z kolei Grecja wyrażała kanon piękna, utraconą harmonię osobowości ludzkiej oraz autentycznej więzi społecznej. Ten pogląd demaskował więc iluzje oświecenia, dokonywał krytyki współczesnej epoki, a między innymi jednostronności racjonalizmu, niekonsekwencji doktryny utylitarystycznej, której rezultatem okazało się współczesne barbarzyństwo. W miejsce opisu oświecenia jako wyjścia z dziecięcego infantylnizmu do pełnoletności (Kant)² pojawia się antytetyczne określenie oświecenia, uznanego za okres starczej degeneracji przeciwstawiany młodzieńczej pełni antyku. Z niezwykłą siłą sugestii kreśli taki obraz Schiller w wierszu "Die Götter Griechenlands", przeciwstawiając światopogląd starożytnych i nowożytnych, wizję ożywionej przyrody i bezdusznego mechanizmu posłusznego prawom ciężenia, bogatą wyobraźnię poetycką Greków i ograniczony rozsądek myślicieli nowożytnych. Z ironią pisze o rzekomej dorosłości oświecenia: "Rzesza się bogów w kraj pieśni wzniosła, bo niepotrzebna tej ziemi, co już z dzieciństwa paska wyrosła, chwając się siły własnymi"³. Uznając Grecję za nieprześcigniony wzór, Schiller tym samym przesuwając kierunek perspektywy historiograficznej z przyszłości na przeszłość. Jest to również myślenie w kategoriach ideału natury z tą tylko różnicą, że rehabilituje przeszłość jako doskonalszą od krytykowanej współczesności.

W filozofii Schillera obok wątku obecnego w "Die Götter Griechenlands" (marzec 1788) istnieje jednak równoległy inny wątek zgodny całkowicie z klasyczną historiozofią oświeceniowego racjonalizmu, obecny chociażby w pracy "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?" ["Der Teutsche Merkur", maj 1789]. W myśl tej koncepcji proces historyczny zostaje utożsamiony z postępowaniem rozumu i wolności, osiagającym swą kulminację w tzw. "ludzkim stuleciu" współczesnym Schillerowi. Także inne prace Schillera z tego okresu, odczytywane przez historyków filozofii jako

²Po. także I. K a n t: Was ist die Aufklärung oraz M. Mendelsson, który akceptował program oświecenia, ale jednocześnie w nadużyciach tego programu dostrzegał groźbę anarchii społecznej.

³F. S c h i l l e r: Bogowie Grecji, tł. J. hr. Dunin-Borkowski, Lwów 1839, s. 21.

polemika z nurtem russoistycznym⁴ (Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde 1790) akcentują nowe wartości, takie jak samowiedza, autonomia, moralność i wolność, powstałe w historii dzięki denaturalizacji, czyli wyjściu rodzaju ludzkiego ze stanu natury. I wreszcie prezentowany jako wykład w semestrze zimowym 1790/91 na uniwersytecie jenajskim tekst "Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter" również w duchu oświecenia charakteryzuje współczesność jako doskonalszą od minionych etapów, w niej bowiem dokonała się synteza oszałej kultury antyku i dzikiej nieskrępowanej kulturą wolności plemion germańskich⁵.

Niezdecydowane stanowisko Schillera zaważyło w jakimś sensie na myśli niemieckiej okresu romantyzmu, którą można by określić jako próbę pogodzenia idei postępu, obecnej np. w myśli Kanta oraz inspiracji klasycyzmu zapoczątkowanego przez Winckelmanna z nadrzędną dla tej orientacji kategorią piękna⁶. Dopiero w kontekście tych rozważań zrozumiałe stało się zwierzenie Novalisa w liście do Reinholda informujące o tym, że Schiller przekonał go, iż piękno i prawda są jedną i tą samą boginią.

Zarysowana tu zostaje jednak bogatsza perspektywa widzenia procesu historycznego nie jako "wehikułu" zmieniającego kolejno swe położenia, co wiązało się z odrzuceniem minionych etapów, ale raczej jako pewnej całości asymilującej w syntezie różne treści epok przeszłych. Ponadto w historiozoficznej myśli niemieckiej XVIII/XIX w., w odróżnieniu od francuskiej, akcent zostaje położony na zagadnienia moralne i można to wiązać z Kantowską "Kritik der praktischen Vernunft" (1788) oraz "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785). Definicja historii jako procesu postępu rozumu uzyskuje swe istotne dopowiedzenie, że mianowicie jest to sfera podległa prawodawstwu innej natury niż przyjmował to np. Condorcet. Prawo natury nie powinno być przenoszone mechanicznie do sfery ducha determinowanej przez własne prawo moralne.

⁴H. J. M a h l: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis, Heidelberg 1965, s. 274, 166; M. J. S i e m e k: F. Schiller, Warszawa 1970, s. 62.

⁵P. K l u c k h o h n: Wstęp do: Novalis Schriften, op. cit., s. 5. Por. S i e m e k: op. cit., s. 65-66.

⁶O Winckelmannie zob. T. N a m o w i c z: Die aufklärerische Utopie. Rezeption der Griechenauffassung J. Winkelmanns um 1800 in Deutschland und Polen, Warszawa 1978; F. M e i n e c k e: Die Entstehung des Historismus, München 1936, s. 319, 628; Z. Ł e m p i c k i: Wybór pism, t. I, Warszawa 1966, s. 113-14.

Novalis poprzez Schillera identyfikującego się z tą inspiracją kantowską został więc wprowadzony do ciekawego kręgu idei, uzyskał inną perspektywę oglądu tradycyjnych problemów historiozoficznych. Jak wykorzysta tę inspirację, będziemy śledzić w dalszym ciągu jego rozwoju. W każdym razie Novalis zrozumiał, że gwarantem postępu nie jest automatyzm prawa natury, ale trud ludzkości realizującej własne prawo moralne, wewnętrzną konieczność prawodawczej woli. Tu zarysowana zostaje idea Bildungsgeschichte odnosząca się do gatunku, jak i do poszczególnych jednostek, które podejmują w sposób świadomy i odpowiedzialny trud kształtowania siebie samych. Postulat aktywności kieruje Novalis także pod własnym adresem, domyślając się, że kształtowanie własnej osobowości może być skrótem bądź analogią powszechnodziejowego procesu. Dlatego przyznając się do wdzięczności wobec wykładowców z Jeny, m.in. Schillera i Reinholda, konstatuje, że byli oni jedynie bodźcem jego własnej aktywności myślowej (Selbstbildung). Oznaczać to może, iż Novalis odszedł od mechanistycznych wyjaśnień wędrówki idei ku perspektywie uznającej nadrzędność podmiotu, który jeśli nawet przyswaja pewne treści, to jednak je organizuje we własne struktury. A zatem notatkę Novalisa z Jeny w 1791 r. należałoby czytać jako zapowiedź własnego ujęcia filozofii oraz historii, wykorzystującego jedynie w charakterze pewnych inspiracji Schillera, Lessinga, Herdera, Kanta czy nawet Tacyta [IV, s. 4].

Ideę Selbstbildung rozumie Novalis szerzej niż tradycyjne interpretacje romantyzmu skłonne były to dostrzegać. W myśl tych tradycyjnych interpretacji Novalisa przedstawia się jako postać "błękitnego kwiatu" symbolizującego marzyciela, fantastę, skłonnego do ucieczki od prawdziwej rzeczywistości⁷. Tymczasem z osobistych refleksji Novalisa śledzącego pilnie własny rozwój i próbującego być aktywnym jego sprawcą wyłania się ciekawy obraz pełnego temperamentu i niespokojnego młodzieńca, który pragnie siebie opanować i aby nie popaść w pewną skrajność, zaleca sobie samemu inny rodzaj studiów, działań, inny krąg lektur. Dla przykładu oceniając siebie jako powierzchownego, chaotycznego i marzycielskiego, postanawia w celu wykształcenia większej stałości i charakteru odłożyć muzy i gracje, tzn. literaturę piękną na drugi plan oraz zająć się gruntownie studiowaniem prawoznawstwa, filozofii i matematyki. Podobnie podejmuje decyzję o odejściu z uniwersytetu jenańskiego do Lipska po to, ażeby zdystansować się od wpływu Schillera i odnaleźć siebie [IV, an Reinhold, 5 Okt. 1791, s. 96].

⁷Np. F. H i e b e l: Novalis. Deutscher Dichter, europäischer Denker, christlicher Seher, Bern 1972.

W październiku 1791 r. Novalis wyjeżdża więc kontynuować studia prawnicze w Lipsku. Dokonując bilansu swego dotychczasowego (dwudziestoletniego zaledwie) życia, zauważa: "Zacząłem dopiero ćwiczyć swoje siły i stawać się mężczyzną" [IV, an Vater, 9.02.1793, s. 108]. Oczywiście chodzi tutaj o pełnoletność czy dojrzałość w sensie wyzwolenia się z naśladownictwa, biernego ulegania autorytetom, podporządkowania gwałtownego temperamentu własnej woli. Świadomy celu swego dążenia, a mianowicie samowychowywania siebie, Novalis informuje ojca o swej gotowości wstąpienia do stanu wojskowego, ponieważ, wedle jego własnych słów, nie chciałby on zawdzięczać swojego kształcenia jednemu ciasnemu kręgowi. Wyraża przy tym nadzieję, że ten rodzaj zajęć umożliwiłyby mu rozszerzenie horyzontów poznania, wdrożenie do dyscypliny, uszlachetnienie uczucia mniej związanego z partykularnymi przedmiotami niż z ojczyzną i światem. Według oceny Novalisa, większość ludzi pozwala się określać przez pierwsze lepsze przedmioty z zewnątrz, stąd ich wybory odznaczają się przypadkowością, często są niestosowne i nieszczęśliwe. Niektórzy tylko, świadomi celu, jakim jest pełnoletność duchowa, kierują się wezwaniem własnego serca, a nie zewnętrznymi nakazami. Prawdopodobnie ma tu na myśli siebie dystansującego się od wcześniejszego etapu swego rozwoju.

Pojawia się tu ciekawa idea o roli stającego się podmiotu w wytyczaniu zakresu własnych doświadczeń. Nie jest więc tak, że pewne poglądy uznawane przez jednostkę za słuszne, są po jakimś czasie zastępowane czy wypierane przez inny system przekonań, ale raczej doświadczenie aktywnego podmiotu, jego różnorodne kontakty ze światem, konfrontacja idei z rzeczywistością powoduje pewne zmiany światopoglądu. Wynikałoby stąd, że określonych etapów własnego rozwoju nie sposób ominąć, ponieważ stanowią one konieczne fazy uwarunkowane właśnie zakresem i różnorodnością doświadczeń, skłonności, stopniem wykształcenia woli itd. Novalis wydaje się rozumieć, że pogardliwie przez niego oceniane własne niesamodzielne wprawki filozoficzne jednak coś znaczą, skoro stwierdza: "Doświadczenie położy swą rękę na moim kształceniu i w jego jasnym świetle zanikną niejedne romantyczne, młodzieńcze idee, pozostawiając miejsce tylko cichej, delikatnej prawdzie, pięknu, moralności, temu, co trwałe. Mój zmysł stanie się charakterem, moje przekonania zasadami, moja fantazja uczuciem, moje przeczucia prawdą, moja zdolność rozsądkiem, moja idea rozumem" [IV, an Vater, op. cit., s. 109]. Warto zauważyć, że tego rodzaju autoanalizy własnego rozwoju dokonywane przez Novalisa mają ogromne znaczenie dla zrozumienia poszczególnych zmian w jego historiozoficznych poglądach. Novalis bowiem interpretuje także dzieje ducha ludzkości przez pryzmat własnego doświadczenia wewnętrznego. Już tu dostrzegamy, w załączkowej co prawda postaci, ideę historii jako

eksperymentatorki, która poprzez szereg prób dochodzi do coraz wyraźniejszego rozpoznania swego planu opartego o wszystkie predyspozycje rodzaju ludzkiego.

Stosunkowo wczesnie dystansuje się Novalis od tego typu determinizmu, jaki uzasadniał empiryzm szczególnie modny na gruncie filozofii francuskiej. Widać to chociażby w twierdzeniu, że codzienne życie tylko od nas otrzymuje podniętą, a wobec tego winno być tylko środkiem, nie celem. To duch bowiem jest autorem sensu, organizującym aforemność życia. Żadne zatem zewnętrzne zmiany związane z ciałem nie mogą przeciwstawić się rozwojowi ducha, jedynie pośrednio są w stanie co najwyżej hamować tę dynamikę [IV, an Vater, op. cit., s. 110]. Ten pogląd stanowi inne niż we wcześniejszym okresie uzasadnienie tolerancji, nikogo bowiem nie sposób jest nawrócić z zewnątrz, jeśli nie znajduje się on na odpowiednim etapie własnego rozwoju. Każdy sam winien ustalać drogę własnego samokształcenia, przy czym nie chodzi tylko o zgromadzenie intelektualnych doświadczeń, ale przede wszystkim o prawdziwą praxis wszelkiej filozofii, tj. o kształtowanie życia albo rzeczywistości zgodnie z wewnętrznym przekonaniem. Taki pogląd Novalis nazywa trwałym, dla nowożytnych czasów najbardziej przydatnym, naturalnym punktem widzenia [IV, an Vater, op. cit., s. 110], albo zdrowym, praktycznym Denkungsart [IV, an Erasmus, Juni 1793, s. 119].

W listach Novalisa pisanych z Wittenbergi [luty 1793 - lipiec 1794], gdzie wyjechał po trzech semestrach pobytu w Lipsku, aby dokończyć studia prawnicze, występuje pojęcie natury jako procesu, w który wpisany jest człowiek. Nie wiąże się to jednak z kontemplatywizmem, wprost przeciwnie, Novalis stwierdzając, że "powolny bieg naszego kształcenia i rozwoju jest biegiem natury" [IV, an Erasmus, März 1793, s. 116] zauważa przy tym, że każdy człowiek musi z siebie wykształcać (herausbilden) własną filozofię i stosować ją aktywnie we własnym życiu. Wyraźny polemiczny akcent pod adresem racjonalistycznie rozumianej natury w sensie powinności zawiera jego uwaga o trudnościach w oddzieleniu tego, co składa się na człowieka rzeczywistego, a co nie, czym jest natura i co do niej nie należy [IV, op. cit., s. 116]. Zdaniem Novalisa, taka konfrontacja powinności z ograniczonością stanu teraźniejszego prowadzi do postaw pasywnych i sentymentalnych, do poszukiwań spełnienia ideału natury w wyidealizowanym obrazie przeszłości. Postawy takie w sposób konieczny pojawiały się po poglądach optymistycznych, w których wyrażały się pewna, fantastyczne właściwie, nadzieje na spełnienie ideału w najbliższym czasie. Novalis znajduje przyczynę obu tych antytetycznych stanowisk w słabości woli cechującej jego zniewieściałych współczesnych i w nieznanym charakteru natury. Zaleca więc swoim współczesnym następującą receptę: "Jej [natury - H. J.] wiernie

słuchać, nigdy nie być niecierpliwym, zawsze uznawać dobro, które mamy i nie przeprowadzać porównań przez chorobliwy sentyment i fantazję [...] nie podporządkowywać niczemu zdrowego, prawdziwego uczucia, osądzać bezstronnie siebie i swoje mętne kaprysy, aktywnie wyjść naprzeciw naturze [IV, op. cit., s. 116].

Fragment ten zawiera rehabilitację poznania doświadczalnego, chodzi tu jednak o doświadczenie wewnętrzne zdobywane przez uczucie, serce, wolę. W odróżnieniu od apriorycznego poznania, które jest programowo przeciwne historycznemu ujęciu, a także w odróżnieniu od pasywnego empiryzmu, głoszącego zdeterminowanie człowieka przez otaczający świat zewnętrzny, koncepcja Novalisa ma charakter woluntarystyczny. Czysta siła woli jest, jego zdaniem, tym, przez co możliwa okazuje się harmonia osobowości ludzkiej, wyróżniony status człowieka w szeregu rzeczy, związek między moralnym i fizycznym światem, stawanie się jednostki oraz rodzaju ludzkiego. Z patosem przypominającym późniejszą myśl Fichtego, głosząc apologię woli, Novalis stwierdza, że "ona jest elementem męczyzny, bez niej jest się eunuchem" [IV, op. cit., s. 117]. Warto tu przypomnieć, że sam Novalis definiując rozwój jako dojrzewanie, wyrastanie z okresu dominującej fantazji, poddawania się przypadkowym wrażeniom oraz tyranii rozsądku, uznaje jednak przebyte etapy za konieczne próby wiodące do odkrycia jedności ludzkiego ducha oraz nadrzędnej siły woli. Można tu mieć wątpliwość, czy wola oznacza siłę tworzącą dzieje, czy też ponadto istotny organ poznania procesu historycznego. Chyba Novalis uznaje obydwa znaczenia z tym zastrzeżeniem, że wola użyta w funkcji teoretycznej wiąże się z samopoznaniem i dopiero przez analogię własnej drogi rozwojowej może być to poznanie odniesione do analizy przebiegu historii w makroskali.

Novalisa stosunek do przebytego przez siebie etapu, w którym utożsamiał się z poglądami przedstawicieli francuskiego oświecenia, można odczytać z fragmentu listu do brata Erazma. Zaleca on swemu adresatowi czytanie tych tekstów filozoficznych, w których wyraża się wolny, nieskrępowany, pogodny duch, a więc Woltera, Helwecjusza, w żadnym zaś wypadku nie radzi poznawać pism Rousseau. Celem tych lektur - jak określa to Novalis - ma być nie utożsamianie się z ekstremalnym stanowiskiem wymienionych autorów, lecz wprowadzenie do filozofii, narodziny potrzeby filozofowania przy jednoczesnym wykształceniu aktywnego stosunku do życia. Filozofia nie powinna skłaniać do ucieczki od aktywności w sferę przyjemnych marzeń, jej misją bowiem jest prawdziwa praxis [IV, op. cit., s. 118]. Przy okazji zauważmy, jak dalece takie stanowisko Novalisa obala tradycyjny topos romantyka marzyciela nie przystosowanego do rzeczywistości. Ponadto wydaje się, że błędne jest ustawianie absolutnej antytezy między oświeceniem a

romantyzmem⁶, skoro oświecenie, nawet w osądzie samego Novalisa, stanowiło ważny moment wprowadzający go do filozofii z jej wszystkimi wnioskami odnoszącymi się do rzeczywistości. I chociaż zbyt niecierpliwe okazało się ogłoszenie przez myślicieli oświecenia pełnoletności, w którą miał wkroczyć rodzaj ludzki, to jednak ta pedagogika oświeceniowa, mimo całej swej naiwności charakterystycznej raczej dla okresu dziecięcego, spełniła ważną rolę. Zdaniem Novalisa, nawet hipotetyczna rekonstrukcja etapu dzieciństwa, jaką podejmuje Defoe w "Robinsonie Crusoe", służy jako dowód, że u dziecka można nauczyć się, czego trzeba narodom, a więc jedności Wissen i Streben, poznawania i działania [IV, an Erasmus, Juni 1793, s. 119]. A zatem oświecenie nie jest - jak sądzi Novalis - ani okresem dojrzałości gatunku ludzkiego, ani też starczej degeneracji, lecz raczej Knabenalter. Pełnoletność więc należy jeszcze zdobywać, a dokonuje się tego nie przez zupełne wzgardzenie przebitego etapu, lecz przez asymilowanie oczyszczonych w doświadczeniu treści, zbyt jednostronnie akcentowanych w przeszłości, czyli zmieszanych z błędem. Wynika stąd, że Nacheinander etapów staje się w syntezie dojrzałości ich Nebeneinander jako momentów.

Odnosi się niekiedy wrażenie przy lekturze korespondencji Novalisa, że popada on w indywidualizm, przeceniając twórcze możliwości jednostki. Naprawdę jednak przeciwwagą tej tendencji jest mocno podkreślana koncepcja podmiotu społecznego. "Tylko przez innych i tylko z innymi idę naprzód" - pisał w liście do ojca [IV, 9.02.1793, s. 108] i podobnie stwierdzał parę miesięcy później, że celem jego życia będzie kształcenie zmysłu rodzinnego, które oznacza zwalczanie wybryków fantazji, namiętności i śmiesznych marzeń przez zdobywanie określonego zawodu i aktywne włączenie się tym samym do obowiązków społecznych. Rodzina zapośrednicza bowiem partykularną jednostkę z życiem obywatelskim w państwie. Jak sądzi Novalis o sobie: "Rodzina jest mi czymś jeszcze bliższym niż państwo. Zapewne muszę być aktywnym

⁶ Tezę o antyoświeceniowym charakterze romantyzmu utrwaliły prace Hartmanna, Lukácsa, Heinego, Walzela i Kluckhohna. Początek przeciwstawienia oświecenia i romantyzmu wiąże się z rozpadem szkoły heglowskiej. Natomiast H. S c h a n z e: Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu P. Schlegel und Novalis, Nürnberg 1966 traktuje oświecenie jako ważny moment kształcenia wczesnych romantyków. Podobnie W. K r a u s s: Französische Aufklärung und deutsche Romantik, "Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig", 12 (1963), s. 496-501 ukazuje, że romantyzm zachowywał pewne idee oświecenia, przetwarzając je i niekiedy zniekształcając. Zob. także C. T r a g e r: Ursprünge und Stellung der Romantik, "Weimarer Beiträge" 2 (1972), s. 37-75 stwierdza, że romantyzm nie był antytezą burżuazyjnego oświecenia, lecz raczej stanowił ujednostonnioną i opaczną kontynuację antynomii oświecenia.

obywatelem, ażeby móc założyć rodzinę. Lecz to ostatnie jest dla mnie bliższym celem niż to pierwsze. Jest się także najdoskonalszym obywatelem państwa, jeśli najpierw jest się oddanym dla swojej rodziny. Z dobrobytu pojedynczych rodzin składa się dobrobyt państwa. Tylko przez swą rodzinę jestem bezpośrednio związany ze swą ojczyzną, która w przeciwnym razie mogłaby być mi obojętna jak każde inne państwo" [IV, an Mutter, Juni 1793, s. 121]. Novalis nie potępia więc instytucji państwowej, jak czyni to Herder idealizujący rządy patriarchalne⁹. Uzupełnia jednak charakterystyczną dla utopii oświecenia ideę państwa, wskazując na pośredniczące ogniwo, jakim jest rodzina. Można tu widzieć inne uzasadnienie więzi społecznej, nie stanowi jej egoizm, jak sugerowały to teorie umowy społecznej, ale raczej uczucie, wzajemne oddanie się, praca zawodowa zapewniająca byt tej całości, jaką jest po pierwsze rodzina, a dopiero później państwo-ojczyzna.

Takie stanowisko określało także różnicę między Novalisem a poznanym przez niego w Lipsku F. Schleglem, który wyraźnie skłaniał się do skrajnego indywidualizmu, uznając za możliwe samodoskonalenie się tylko dzięki własnej sile. Utożsamiając się z Hamletem bądź Werterem, oceniał on świat jedynie jako godny wzdargy i oporny wobec prometejskich aspiracji genialnych jednostek. Przy przyjęciu takiego stanowiska nie pozostawało Schleglowi nic innego jak opowiedzieć się za wolnością, mającą swe źródło w jego własnym umyśle, toteż pisał o sobie: "Ja uciekinier nie mam własnego domu, zostałem odepchnięty w nieskończoność (Kain wszechświata) i powinienem budować sobie jedność z własnego serca i umysłu"¹⁰. Kontakt tak różnych osobowości, jakimi byli F. Schlegel i Novalis zaowocował w przyszłości bogatym plonem fragmentów powstałych z wzajemnych inspiracji obu myślicieli.

Novalis zainteresował Schlegla obcą mu problematyką więzi społecznej. Schlegel z kolei pobudził Novalisa do krytyki filozofii oraz krytyki życia, zwrócił jego uwagę na rewolucyjny charakter kantowskiej filozofii moralności [IV, listy Schlegla do Novalisa, Juli, August 1793, s. 355, 360]. Można przypuszczać, że w jakimś sensie był on powodem zachwiania się harmonijnego obrazu świata w myśli Novalisa, skoro, jak pisał ten ostatni pod adresem swego przyjaciela: "przez ciebie poznałem niebo i otchłzań, zakosztowałem drzewa poznania" [IV, an F. Schlegel, August 1793, s. 124]. Być może w

⁹J. G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*, tł. J. Gałęcki, Kraków 1962, t. I, s. 415.

¹⁰Novalis *Schriften*, op. cit., IV; F. Schlegel an Novalis, August 1793, s. 360.

nawiązaniu do filozoficznej interpretacji grzechu pierworodnego w myśli Kanta chciał Novalis powiedzieć, że dzięki Schleglowi przeżył on krytyczny przełom, zaczynając własny proces stawania się z jego wszystkimi cierpieniami oraz nowymi wartościami, które nie były znane w stanie rajskiej nieświadomości.

Schlegel, a może szerzej krąg przyjaciół z okresu studiów w Wittenberdze, obudził w Novalisie wrażliwość na sprzeczności epoki, których kulminacją była Wielka Rewolucja Francuska. Jak pisał o sobie: "mój charakter otrzymał teraz polityczny i filozoficzny rozmach" [IV, an F. Schlegel, 1.08.1794, s. 140]. Sympatie dla rewolucji oraz wielkie nadzieje związane z realizacją wolności przez jakobinów wyraził Novalis w wierszu "Rundgesang zum neuen Jahre" (1794). Z entuzjazmem chciałby on powitać wraz z jutrzeńką nowego etapu dziejów ludzkości przyjście tytana, burzącego odważnie stare więzy. W wypadkach rewolucyjnych Novalis skłonny jest widzieć historyczny wyraz prawdziwej natury ludzkiej [I t., s. 477]. Kilka miesięcy później w liście do F. Schlegla nie tylko ujawniał to niecierpliwie oczekiwanie na rewolucyjne rozwiązanie sprzeczności, ale i odczucie niedojrzałości momentu: "każdej rzeczy, które jeszcze dziesięć lat temu były odsyłane do filozoficznego domu wariatów ... Interesuje mnie teraz po dziesięćkroć każdy nadzwyczajny człowiek - albowiem zanim nadejdzie czas równości, potrzebujemy jeszcze sił nadnaturalnych ... To są dni stanu narzeczńskiego - jeszcze wolny i niezwiązany a jednak już określony przez wolny wybór. Tęsknię niecierpliwie do nocy poślubnej, małżeństwa i potomstwa. Oby zechciało niebo, by moja noc poślubna była dla despotyzmu i niewoli nocą Bartłomieja, później chciałbym świętować szczęśliwe dni stanu małżeńskiego. Przygnębia mnie - że już teraz nie pękają łańcuchy jak mury Jerycha. Tak łatwy skok, tak potężna siła odśrodkowa - i tak silna kobieca trwożliwość. Okulary po zdjęciu katarakty są konieczne - do tej operacji nie jest jeszcze czas gotowy. I zawsze koło - do wolnomyślicielstwa należy wolność, do wolności wolnomyślicielstwo - węzł gordyjski jest do rozcięcia - powolne sznurowanie nic nie pomaga" [IV, an F. Schlegel, August 1794, s. 140-141].

Odnosi się wrażenie, jakoby Novalis miał świadomość odmiennych warunków realizacji wolności na gruncie niemieckim. Wiąże się ta intuicja prawdopodobnie z przekonaniem, że nie można mechanicznie przenosić wariantów pewnych rozwiązań z jednego kraju do drugiego, ponieważ, jego zdaniem, nie można liczyć okresów życia, a zwłaszcza dorosłości liczbą lat z tego względu, że niektórzy wcześniej, inni później osiągają dojrzałość. Ci pierwsi jednak zatrzymują się w rozwoju po realizacji swego punktu kulminacyjnego, stając się przejrzałymi (überreif), natomiast drudzy opóźnieni

względem przedwcześnie dojrzałego kręgu rówieśników osiągną po dłuższym czasie męski wiek, ale wtedy właśnie oni będą wiedli prym [IV, an Vater, Mai 1794, s. 133]. Czy nie byłoby przesadą wnioskować, że takie przeciwstawienie doskonale odzwierciedla charakterystykę Francji, która pełniła rolę awangardy postępu w określonym historycznym etapie i charakterystykę Niemiec wyraźnie przejmujących duchowe kierownictwo w procesie rozwoju kulturowego? Novalis w przeciwieństwie do konserwatywnego stanowiska swego ojca, Ulricha Erazma von Hardenberga oraz stryja Friedricha Wilhelma podzielał optymizm rewolucyjny wraz z innymi "republikanami", jak Dietrich von Miltitz, Christian Friedrich Brachmann, Johann Wilhelm Reichardt i Johan Benjamin Erhard. Znając z własnego doświadczenia trudny i despotyczny charakter ojca, Novalis wykorzystał to doświadczenie do opisu procesu historycznego jako walki tego, co stare, skostniałe i nieustępliwe w swych racjach z tym, co młode, elastyczne, pełne entuzjazmu dla wolności. Antagonizm ten oznacza dwugłós i polemikę między różnymi poglądami w życiu jednostki, spór pokoleniowy czy generacyjny, a także konflikt między państwami reprezentującymi inne etapy rozwoju. Odmienną niż antagonizm stronę procesu dziejowego wyznacza wspólnota celów, którą upatrywał Novalis w przyjaźni z podobnie myślącymi. Pisał na ten temat m.in. w liście do Schlegla, że obaj są zapaleni przez jeden płomień oraz że ich droga stanowi aproksymację ku wielkiemu celowi, czyli szeroko rozumianemu oświeceniu. W przeciwieństwie do ograniczonego stanu filisterskiego stwierdzał Novalis o sobie, że nie zakreśla on swemu rozwojowi zbyt wąskich granic jak filister i uznaje się za zdolnego do oświecenia każdego rodzaju [IV, an F. Schlegel, August 1794, s. 140].

Pojawia się w tej skrótowej wypowiedzi charakterystyka wieszczónego przez filozofów oświecenia, którego rezultatem był ciasny, ograniczony sposób myślenia, charakterystyczny dla egzystencji filistra. Novalis z wyraźną intencją polemiczną opowiada się za szeroko rozumianym oświeceniem, które włącza kształcenie rozumu, ale i serca, poznanie potrzebne do umiejętnego wykonywania zawodu, ale i filozofię, sztuki piękne itd. Być może nawet pojęcie rewolucji oznacza u Novalisa bardziej wewnętrzną, duchową czy estetyczną przemianę, której znak zaledwie czy początek stanowiła rewolucja zewnętrzna dokonująca się w sferze polityki. Prawdopodobnie owe okulary potrzebne po operacji katarakty symbolizują etap duchowego przekształcenia ludzkości, a jego realizatorami miałyby być państwa niemieckie, ponieważ Francja reprezentuje już stan przedwcześnie dojrzałego i będącego u swego zmięrczu członka rodziny. Oświecenie francuskie pograżyło się w ideologii filisterskiej, a głoszona przez sektę filozofów harmonia czy miara przekształciła się w przeciętność i ograniczoność (Mittelmässigkeit). Źródło

odnowy upatruje zatem Novalis w innym narodzie, który wprowadzie długo pozostawał w stadium dzieciństwa na peryferiach rozwoju kulturowego Europy, to jednak przebudzony z młodymi siłami gruntowniej i doskonalej niż jego dotychczasowi patroni rozpoczął realizację prawdziwego oświecenia.

Idea tak szeroko rozumianego oświecenia, którego synonimem jest kształcenie, wychowywanie do pełnoletności, zostaje uznana przez Novalisa za cel jego własnego życia. Pozostaje wierny temu przekonaniu nawet po zakończeniu studiów w listopadzie 1794 r., gdy podejmuje praktykę zawodową w Tennstedt pod kierunkiem doświadczonego wyższego urzędnika A. C. Justa.

Oceniając zaprezentowany okres rozwoju Novalisa rekonstruowany w oparciu o listy, warto podkreślić, że chociaż nie zaowocował on żadną twórczością, to jednak stanowił ważne ogniwo w dojrzewaniu jednego z wybitniejszych przedstawicieli tzw. romantyzmu jenajskiego. Echa z uniwersyteckich lat będą obecne w późniejszej jego twórczości i dopiero dzięki analizie tego etapu stają się czytelne i zrozumiałe. Tym, co można by uznać za charakterystyczną cechę okresu 1790-94 jest odchodzenie Novalisa od modelu historiozofii oświecenia francuskiego ze znamienym dla niego ahistorycznym prawem natury oraz próba połączenia inspiracji Herdera i Kanta. Nasuwa się też przypuszczenie, że funkcjonuje w myśli Novalisa także tradycja pietystyczna, w której wzrastał przed okresem gimnazjalnym. Z tej tradycji można wywodzić zamiłowanie do autoanalizy własnych doznań, systematyczne obserwowanie i osąd własnej drogi duchowej. Rekonstrukcja własnego stawania się zostaje u Novalisa odniesiona do procesu, jaki przebywa cała ludzkość. Jednostka, jego zdaniem, jest zapośredniczona w rodzaju ludzkim poprzez takie ogniwa jak rodzina, a następnie ojczyzna-państwo. A zatem abstrakcyjny i pusty podmiot stawania się, jakim była ludzkość w myśli oświecenia francuskiego, zostaje wypełniony konkretnymi treściami. Nosićelami postępu są różne indywidualności zakorzenione w zbiorowościach czy całościach coraz wyższego rzędu, nie zaś zróżnicowane tylko pod względem ilościowym jednostki partycypujące w powszechnym rozumie dziejów. W aspekcie diachronicznym poszczególne etapy rozwoju z dominacją danego państwa tworzą jak gdyby łańcuch ogniwi następujących po sobie, lecz każde kolejne ogniwo włącza treści minionej drogi jako momenty współistniejące obok siebie w innej oczywiście strukturze. W odróżnieniu od racjonalistycznej orientacji z charakterystyczną dla niej wiarą w automatyzm prawa natury uznanego za gwarant postępu Novalis opowiada się za woluntarystyczną koncepcją dziejów, która akcentuje za Kantem inne prawodawstwo historii ustalane przez rozum praktyczny. Novalis nie podziela złudzenia filozofów francuskiego oświecenia, że można absolutnie wyemancypować się od tradycji i stojąc niejako z zewnątrz, osądzać ją przed trybunałem ahistorycznego

rozumu. Przeciwnie, wydaje się on być świadomy względności ocen mającej swe źródło w tym, że oceniająca jednostka może wyrażać różne osądy tego samego zjawiska w zależności od etapu rozwoju, na jakim się znajduje. I kiedy np. poddaje ocenie oświecenie francuskie, to właściwie rozumie przez to osąd samego siebie, polemikę z wcześniejszym etapem swego rozwoju, gdy był epigonem tej filozofii i dopiero dzięki własnemu wzbogacającemu się doświadczeniu oraz przemyśleniu tego etapu osiągnął zrozumienie, na czym polega, mimo różnicy przebytych faz, tożsamość ducha, jego rozwój i dojrzewanie. O ile we wcześniejszym okresie Novalis definiował historię jako "wehikuł" postępu ducha ludzkiego, uwalniającego się od więzów przeszłości bądź jako Naturgeschichte ludzkich sił i dążeń, o tyle dla następnej fazy charakterystyczne staje się pojmowanie procesu dziejowego w sensie Bildungsgeschichte. Taka koncepcja wiąże się z zaakcentowaniem idei aktywności i odpowiedzialności moralnej podmiotu za dzieje oraz kształt własnej rzeczywistości.

Podejmując koncepcję oświecenia, Novalis przeformułowuje to pojęcie odnosząc je, podobnie jak synonimiczny termin Bildung, do całości procesu historycznego, gdzie każdy etap ma swój sens, wynika z pewnych wcześniejszych przesłanek i sam staje się przesłanką dla etapu następnego. Warto zauważyć, że takie szerokie rozumienie oświecenia zakłada historyczny charakter także samej natury, wydobywającej "w powolnym biegu" poszczególne formacje przechodzące przez stadia dojrzałości i zmięszczenia. W myśli Novalisa z tego okresu nie ma jeszcze próby takiego historycznego ujęcia Grecji czy chrześcijaństwa, najwięcej bowiem zaprzęta jego uwagę w. XVIII, czyli oświecenie w sensie wąskim, które przestaje być "kwintesencją wszystkich czasów" w jego rozumieniu, a nawet zaczyna być interpretowane jako formacja znajdująca się w swym schyłku. Można więc spodziewać się, że w przyszłym etapie rozwoju Novalisa inną funkcję uzyska także obraz Grecji i chrześcijaństwa.

РЕЗЮМЕ

Целью статьи является представление развития и перемен философских взглядов Новалиса, которые произошли в нем в период его учебы в Иене (1790—94). Автор защищает тезис, что суть этих перемен, совершившихся под влиянием мысли Ф. Шлегеля и Ф. Шиллера, была в отторжении Новалисом просветительской концепции истории, которую определил он термином Bildungsgeschichte.

SUMMARY

The aim of the article is a presentation of the development and transformations of the philosophical conceptions of Novalis which took place

during his studies in Jena (1790-94). The author defends a thesis that the essence of these changes - which occurred under the influence of the thought of F. Shlegel and F. Schiller - consisted in Novalis discarding the Enlightenment vision of history for the sake of a conception which he called Bildungsgeschichte.