

Wilhelm Emrich

Romantyzm a świadomość nowoczesna

Pamiętnik Literacki : czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce
literatury polskiej 69/3, 287-305

1978

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

WILHELM EMRICH

ROMANTYZM A ŚWIADOMOŚĆ NOWOCZESNA

Już Wilhelm Dilthey w swojej pracy o Novalisie zalecał unikanie pojęcia „romantyzm” dla oznaczenia tzw. romantycznego prądu umysłowego z lat 1790—1830, aby — jak mówił — położyć stanowczy kres „nadużyciom”, jakie pojęcie to powoduje. Tzw. romantyczni poeci i myśliciele nigdy nie mienili się romantykami w tym sensie, by pojęcie to zdawało wyczerpująco sprawę z ich intencji. Krąg jenański nazywany był przez przeciwników „kliką Schlegla”. Dopiero Voss w odniesieniu do kręgu heidelberskiego użył szyderczej nazwy „romantyzm”, której jednak sam ów krąg nie zaakceptował jako określenia własnych dążeń. We wczesnoromantycznych tekstach programowych pojęcie „romantyczny” jest tylko jednym z wielu innych określeń. Pojęcie to oznaczało idealny, wiodący w sferę cudowności, kierunek w poezji; stąd Schiller nazwał swój dramat *Dziewica Orleańska* tragedią romantyczną, ponieważ mowa tam o wydarzeniach nadprzyrodzonych. We *Fragmentach* drukowanych w „Athenäum” Friedrich Schlegel kładł duży nacisk na przeciwny kierunek w poezji, kierunek realistyczny: „Od dawna już noszę w sobie ideał takiego realizmu” — mówi w nawiązaniu do myśli, że idealizm Fichtego powinien przekształcić się w nowy realizm albo w idealizm realny na tej podstawie, że z samego realnego procesu dziejowego wyłania się poezja i filozofia, i odwrotnie, znaczenie owego procesu dziejowego staje się przedmiotem zabiegów

[Wilhelm Emrich — wybitny zachodnioniemiecki historyk literatury. Dwa najznakomitsze jego osiągnięcia badawcze stanowią monografie: *Die Symbolik von „Faust” II* (1943) oraz *Franz Kafka* (1957). Wśród książek Emricha znajdują się m. in. *Protest und Verheissung* (1960), *Geist und Widergeist* (1965), *Polemik* (1968). W antologii H. Markiewiczza *Współczesna teoria badań literackich za granicą* (1972) zamieszczono artykuł Emricha pt. *Interpretacja symboli a badanie mitów. Możliwości i granice nowego zrozumienia Goethego* (z tomu *Protest und Verheissung*), zaś w zbiorze *Sztuka interpretacji* (1973) znalazł się jeden z rozdziałów monografii o Kafce (*Świat jako sąd: „Proces” Kafki*).

Przekład według: W. Emrich, *Romantik und modernes Bewusstsein*. W: *Geist und Widergeist. Wahrheit und Lüge der Literatur. Studien*. Frankfurt a/Mein 1965, s. 236—257.]

poezji i filozofii: historia jest formą stawania się filozofii, a filozofia jest skończoną postacią historii¹.

Zdolność tzw. romantyków do godzenia pozornych przeciwieństw idealizmu i realizmu, ducha subiektywnego i obiektywnego, tzw. rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej rzeczywistości empirycznej, oraz do demonstrowania w teorii i praktyce ich jedności — nie została dotąd przez badaczy romantyzmu (od czasów Rudolfa Hayma do dziś) rozpoznana z dostateczną ostrością, nie prześlędzono też wszystkich jej konsekwencji. Winę ponosi tu nie tylko termin „romantyzm”, który zachęca do uznania ujednociającego i uniwersalizującego myślenia za fantastyczną utopię. Nieporozumienie to wynika również z istoty nowoczesnej świadomości, ukształtowanej na przełomie XIX i XX wieku. Analiza niemieckiego uniwersalizmu romantycznego będzie więc zarazem krytyką dzisiejszej świadomości. Jeśli bowiem zastanowić się nad wynikami dotychczasowych badań nad romantyzmem, to okaże się, że wszelkie wnioski lub tezy zmierzające do całościowej interpretacji romantyzmu mają często postać twierdzeń diametralnie sprzecznych, skutkiem czego sam przedmiot badań — tzw. romantyzm — ukazuje się jako zjawisko wewnętrznie sprzeczne. Nowoczesna świadomość najwidoczniej nie potrafi rozpoznać jedności przeciwieństwa tkwiącej w samym przedmiocie. Świadomość ta posługuje się w gruncie rzeczy kategoriami dualistycznymi nawet wtedy, gdy przybiera pozór myśli dialektycznej. Pojęcia takie jak „indywidualność” i „ogólność” przyjmowane są jako przeciwieństwa wykluczające się, nie dające się pogodzić, a ich sprzeczność uniemożliwia znalezienie jakiegokolwiek wspólnego mianownika. Niech unaoczní to przykład zaczerpnięty ze świata współczesnej wyobraźni twórczej. Nawet tak bardzo skomplikowany autor jak Robert Musil, który w *Człowieku bez właściwości* stara się w „akcjach równoległych” powieści wykazać utajoną tożsamość wewnętrznych procesów psychiki jednostkowej i zewnętrznych procesów społecznych, pisze w tejże powieści:

Wszyscy bowiem naprawdę żywi ludzie, którzy uważaliby za niemożliwe używać samochodu mającego więcej niż pięć lat albo zgodzić się na leczenie jakiejś choroby według zasad, które dziesięć lat temu uchodziły za najlepsze — wszyscy ci, którzy ponadto cały swój czas na wpół dobrowolnie i na wpół przymusowo poświęcają popieraniu takich wynalazków i chełpią się tym, że wszystko, czego tylko dotkną, zaraz racjonalizują, wołają jednak zagadnienia piękna, sprawiedliwości, miłości i wiary, czyli krótko mówiąc, wszystkie zagadnienia humanistyczne, o ile nie są w tym osobiście zainteresowani, pozostawiają swoim małżonkom, a jeśli one nie całkiem mogą temu sprostać, powierza się to pewnemu gatunkowi mężczyzn, którzy rozprawiają o kielichu i mieczu żywota w powtarzanych od tysiąca lat zwrotach. Sami zaś przysłuchują się tym opowiadaniom z lekkim uśmiechem, rozdrażnieniem i sceptycyzmem, nie

¹ F. Schlegel, *Athenäumsfragmente* 325. W: *Kritische Schriften*. [Hrsg. W. Rasch. München 1956], s. 62.

wierząc w to, co tamci mówią, i nie dopuszczając nawet myśli, że można coś w tym zmienić. Istnieją więc w rzeczywistości dwie postawy umysłowe, które nie tylko, że się zwalczają, ale zwykle, co gorsza, istnieją obok siebie, nie zamieniając z sobą ani słowa poza wzajemnymi zapewnieniami, że obie są pożądane, każda na swoim miejscu. Jedna postawa zadowala się tym, że jest ścisła i trzyma się faktów, drugiej to nie wystarcza, gdyż rozpatruje zawsze syntezę i wywodzi swoją wiedzę z tak zwanych wiecznych i wielkich prawd. Pierwsza zdobywa powodzenie, druga pełnię i godność. Oczywiście pesymista mógłby również powiedzieć, że wyniki pierwszej postawy są nic niewarte, a drugiej fikcyjne. Bo i co pocniemy w dniu sądu ostatecznego, gdzie będą ważne wszystkie ludzkie czyny, z trzema rozprawkami o kwasie mrówczanym czy nawet trzydziestoma?! Z drugiej strony, cóż możemy wiedzieć o sądzie ostatecznym, kiedy nawet nie wiemy, co może się do tego czasu stać z mrówczanym kwasem².

Wobec takich stwierdzeń Musil'a, które można poprzeć dowolnie wieloma analogicznymi wypowiedziami współczesnych autorów, nasuwa się pytanie, czy wznowienie refleksji nad uniwersalistycznym dziełem tzw. niemieckiego romantyzmu nie prowadziłoby zarazem do twórczej rewizji naszej nowoczesnej świadomości. Albowiem tzw. romantyzm był obok klasycyzmu Goethego, Schillera czy Lessinga najbardziej płodnym ruchem w nowszych dziejach niemieckiej umysłowości, a wpływ romantyzmu na różne dziedziny historycznej rzeczywistości był daleko większy niż wpływ klasycyzmu. Na początku w. XIX romantyzm obejmuje nie tylko poezję, ale także i filozofię. Z romantyzmu zrodziła się następnie tzw. szkoła historyczna, nowoczesny historyzm, dzisiejszy sposób ujmowania dziejów i pisanie historii. Na początku w. XIX ruch romantyczny określał w poważnej mierze kształt nauk przyrodniczych, fizyki, chemii i biologii. Nie można też pomijać romantycznych wpływów na muzykę i malarstwo. Również w polityce, w koncepcjach państwa i naukach o społeczeństwie można odnaleźć wyraźne skutki oddziaływania romantyzmu.

A więc na początku w. XIX całe życie umysłowe przenikał potężny nurt romantyzmu, nurt, który ma swoje odgałęzienia jeszcze w naszych czasach. Przypomnijmy choćby filozofię życia Bergsona, Ludwiga Klagesa czy Maxa Schelera. Pod wpływem romantycznej myśli znajdują się dziś jeszcze, świadomie lub nieświadomie, współczesna zreformowana medycyna, psychologia głębi C. G. Junga, tzw. *Ganzheitspsychologie*, określone tendencje „całościowo” zorientowanych ruchów reformistycznych w pedagogice, takie popularne nurty jak antropozofia i niektóre inne kierunki. W literaturze współczesnej takie zjawisko jak Hermann Hesse należy jeszcze zupełnie do tradycji romantycznej, a *Czarodziejska góra* Thomasa Manna jest jedyną szeroko zakrojoną i podjętą od wewnątrz rozprawą z urokiem, jaki romantyzm wciąż jeszcze wywiera na teraźniejszość.

² R. Musil, *Człowiek bez właściwości*. Przełożyli K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer. T. 1. Warszawa 1971, s. 313—314.

Wszelako już w połowie w. XIX pojawił się co najmniej równie silny ruch skierowany przeciw romantyzmowi. Walka z romantyzmem przybierała w XIX i XX w. formy zgoła dramatyczne i poruszała namiętności. Traktowano romantyzm jako rzecz wielce niebezpieczną. Już Goethe, jak wiadomo, określał romantyczność jako chorobę, a klasycyzm jako zdrowie, aczkolwiek odnosił się pozytywnie do wielu elementów romantyzmu, a w drugiej części *Fausta* domagał się pojednania ducha klasycznego i romantycznego. Krytyk teatralny Julius Bab napisał książkę zatytułowaną *Fortinbras oder der Kampf des 19. Jahrhunderts gegen die Romantik*³. Romantyzm porównano tam do Szekspirowskiego Hamleta. Tak jak Hamlet przez swoją melancholię, swój smutek kosmiczny [*Weltschmerz*], rozważania z czaszką w rękę staje się niezdolny do działania, tak romantyzm miał — głównie przez swoją mistykę śmierci — oderwać umysłowość niemiecką od rzeczywistości, nasycić ją fantastyką, pozbawić zdolności postrzegania realnego życia, otoczyć mgłą i w ogóle uniemożliwić Niemcom trzeźwe i realistyczne widzenie świata. Jak Hamlet został pokonany przez Fortynbrasa, tak romantyzm miał ustąpić bardziej realistycznej, rozsądniejszej formie życia. Inni krytycy zrzucali wręcz na romantyzm całą odpowiedzialność za wszystkie fatalne zwroty nowszej historii Niemiec. Romantyzm miał być winien, że w Niemczech zwyciężała zawsze reakcja. Romantyzm miał być źródłem niemieckiego nacjonalizmu. Miał stać się wielkim atakiem na Oświecenie, Rewolucję Francuską, demokratyczne ideały praw człowieka, wolności i równości. Romantyzm miał przeszkodzić ugruntowaniu się w Niemczech tych demokratycznych ideałów. Miał być ruchem wstecznym, cofającym się do średniowiecza, prawdziwym wielkim nieszczęściem Europy; dopiero za sprawą romantyzmu rozwarła się przepaść między umysłowością niemiecką a demokratyczno-oświeceniowym światem Zachodu.

Istotne jest, że zarzuty przeciw romantyczności podnoszono raz po raz w samych Niemczech, poczynając od Nietzschego, a kończąc na Th. Mannie. Ale — co osobliwsze — właśnie najbardziej zawzięci, najprzenikliwsi krytycy sami w pewnym sensie nie mogli oderwać się od romantyzmu; w swej krytyce ponoszeni byli jeszcze romantycznym duchem, zwalczali romantyzm romantyczną bronią. Skrajnym przykładem jest pod tym względem pełen sprzeczności fenomen Nietzschego. Weźmy choćby jego pojęcie „żywołu dionizyjskiego”: pojęcie to wywodzi się wszak z romantyzmu i pojawia się już, wyposażone w podobne treści i konsekwencje, u młodego Friedricha Schlegla. A kiedy Thomas Mann w *Czarodziejskiej górze* zwalcza romantyczne oczarowanie i tęsknotę do śmierci, to zawsze z ukłonem, w formie miłosnej

³ J. Bab, *Fortinbras oder der Kampf des 19. Jahrhunderts gegen die Romantik*. Berlin 1914. Zob. także: A. von Klugen, *Die Absage an die Romantik in der Zeit nach dem Weltkrieg*. Berlin 1938.

deklaracji i hołdu dla romantyzmu. W iskrzących się ironią słowach pisze Mann, że wątpliwości, jakie nasuwa romantyzm, nie zabijają miłości, jaką wzbudza, lecz przeciwnie — wzmagają ją, czynią bardziej powabną. Gdyż:

Kto by sądził, że podobne zwątpienia ujmę przynoszą miłości, dałby dowód, że na jej sprawach zupełnie się nie zna. Wręcz przeciwnie, nadają jej one właściwy smak⁴.

A więc nawet ci krytycy w gruncie rzeczy nie przewyżczyli w sobie romantyzmu. Konflikt pozostaje otwarty. Romantyzm jest ciągle zjawiskiem nieprzewycięzonym, nierozwiązaną zagadką.

Na dowód, jak trudno się z nią uporać, przytoczmy parę spostrzeżeń. Nowoczesna muzyka (np. kompozytor Hindemith), prowadziła zawziętą walkę z nadmierną uczuciowością muzyki romantycznej, z nieukończoną melodią Wagnera, z przesadnie drażniącymi efektami dźwiękowymi itd. Chwytano się przy tym preklasycznej muzyki Bacha i całego baroku, poszukiwano „obiektywnej muzyki wspólnoty”, aby uwolnić się od subiektywistycznej praktyki koncertowania. Ciekawe jednak, że sam romantyzm walczył już z tym indywidualistycznym uprawianiem muzyki, że romantyzm heidelberski dążył właśnie do bardziej obiektywnej muzyki wspólnoty, że właśnie krąg heidelberski jako pierwszy odkrył i na nowo przywrócił do życia Bacha i preklasyczną, „obiektywną” muzykę XVII wieku. Równie zagadkowe są polityczne problemy romantyzmu. Z jednej strony zarzuca się romantyzmowi, że pozbawił człowieka wszystkich więzów, przyczynił się do narodzin samowoli, bezgranicznej wolności. Słynne pojęcie romantycznej ironii pozwalało artyście w sposób ironiczny zniszczyć własne dzieło. Romantyzm stworzył typ swobodnie „wzlatującego”, w nic nie wierzącego literata i antymieszczczańską bohemę. W polityce zaś unicestwił wszelki stały porządek państwowy. Warto tu przypomnieć choćby książkę Carla Schmitta-Doroticia o romantyzmie politycznym⁵. Z drugiej zaś strony romantyzmowi stawia się zarzuty przeciwne. Romantyzm pozbawił jednostkę wolności. Uznawał więzy narzucane przez Kościół, państwo, zwierzchność, wspólnotę, ba! — domagał się wręcz podporządkowania wolnego ducha autorytatywnemu reżymowi i wprowadzał ten postulat w życie; był ruchem na wskroś reakcyjnym, wrogim wolności myśli. Sprzeczność za sprzecznością.

Czym zatem — pytamy — był romantyzm?

Narodziny niemieckiego romantyzmu przypadają na ostatnie dziesięciolecie w. XVIII, tzn. na okres bezpośrednio po Rewolucji Fran-

⁴ T. Mann, *Czarodziejska góra*. Przełożył J. Łukowski. T. 2. Warszawa 1965, s. 398.

⁵ C. Schmitt-Dorotic, *Politische Romantik*. Wyd. 2. München—Leipzig 1925.

cuskiej. Jest to zarazem okres szczytowego rozkwitu niemieckiego klasycyzmu, lata przyjaźni Goethego i Schillera. W Jenie powstają wówczas najważniejsze programy ruchu romantycznego, pisane przez Friedricha Schlegla i Augusta Wilhelma Schlegla. Znamienne jest, że ów pierwszy krąg romantyczny nie znajdował się początkowo w opozycji do klasycyzmu. Przeciwnie, uznawał i czcił w Goethem swój wielki ideał. Novalis w uniesieniu nazywa Goethego prawdziwym wielkim namiestnikiem poezji na ziemi. Opublikowana wówczas powieść *Wilhelm Meister* zostaje entuzjastycznie przyjęta i staje się wzorem dla niemal wszystkich romantycznych powieściopisarzy. Na początku krąg romantyczny odnosił się pozytywnie również do Rewolucji Francuskiej. Friedrich Schlegel wymieniał jeszcze w „*Athenäum*” Rewolucję Francuską, teorię wiedzy [*Wissenschaftslehre*] Fichtego oraz *Wilhelma Meistera* Goethego jako trzy wielkie tendencje epoki, które należy w pozytywnym sensie kontynuować⁶. Dzięki Rewolucji Francuskiej nastąpił przełom w politycznej wolności ducha. Dzięki Fichtemu wzniosła się do absolutnej wolności ducha filozofia. Dzięki *Wilhelmowi Meisterowi* poezja odnalazła nareszcie swoją własną wewnętrzną wolność, stała się poezją poezji, a mianowicie poezją, która w swobodnej grze przedstawia wewnętrzne, odwieczne składniki wszelkiej poezji, np. w osobie Mignon ukazuje geniusza poezji.

Życie polityczne, filozoficzne i literackie mają się zresztą ze sobą wielorako splatać. W innym miejscu „*Athenäum*” Friedrich Schlegel widzi zaszczytne powołanie i funkcję Rewolucji Francuskiej w tym, że była ona najpotężniejszym bodźcem dla religii⁷. Rewolucja Francuska ukazuje się tu zatem jako czynnik przebudzenia drzemiącej jeszcze religii, która musi wreszcie zdobyć się na przełom, stać się religią, pozwalającą człowiekowi osiągnąć pełne urzeczywistnienie swojej wewnętrznej i zewnętrznej wolności.

Tym samym zbliżyliśmy się do zrozumienia tego nowego ruchu, jakim był romantyzm. Wczesny romantyzm nie uważał się za jednostronny ruch opozycyjny w stosunku do Oświecenia. Nie walczył przeciwko własnej epoce, jak np. 25 lat wcześniej ruch „burzy i naporu”, właściwy pierwszy rewolucyjny ruch anty-oświeceniowy. Romantyzm odnosił się do swojej epoki pozytywnie. W oczach romantyków wszystkie siły epoki zdążyły harmonijnie do stanu pełni. I sam romantyzm uważał się tylko za czynnik działający na rzecz owego spełnienia, w którego toku miało się przekształcić i odmienić wszystko, co było przedtem.

⁶ Schlegel, *op. cit.*, s. 46. [Przekład: *Fragmenty z „Athenäum”*. W zbiorze: *Manifesty romantyzmu. 1790—1830. Anglia, Niemcy, Francja*. Wybór tekstów i opracowanie A. Kowalczykówna. Warszawa 1975, s. 145 (tłum. K. Krzemieniowej)].

⁷ F. Schlegel, *Ideen* 94. W: *Kritische Schriften*, s. 96.

Młode pokolenie romantyków napełniała bezgraniczna nadzieja, oczekiwanie o charakterze niemal religijno-eschatologicznym, oraz niespożyty entuzjazm. Oto dokona się odrodzenie ludzkości. „Czas” jest bliski. Nadchodzi złoty wiek Europy. Wszystko, do czego dążyły stulecia, będzie spełnione. Takie entuzjastyczne zwroty pojawiają się co krok we wczesnych romantycznych pismach i listach. Odsłonią się wszystkie tajemnice i zagadki przyrody. Trzeba sobie uprzytomnić, że epoka romantyzmu — to epoka najświetniejszych osiągnięć życia umysłowego Niemiec. Filozofia wzniosła się za sprawą Kanta na nigdy przedtem ani potem nie zdobyte wyżyny. Dzięki Goethemu i Schillerowi rozkwitała wspaniale poezja. Rewolucja Francuska zapowiadała odnowę polityczną.

Co jednak było nowością, jaką wniósł ruch romantyczny?

Friedrich Schlegel mówi gdzieś o niebywałym zjawisku, polegającym na tym, że ludzkość wszystkimi siłami stara się na powrót odnaleźć swoje centrum⁸. Określenie to trafia faktycznie w sedno dążeń romantyzmu. Romantyzm zabiegał o przywrócenie Zachodowi duchowej jedności. Na początku czasów nowożytnych, w w. XVI, jedność ta została rozbita. Rozum i wiara znalazły się w sprzeczności. Oświecenie i religia zwalczały się wzajemnie. Chrześcijaństwo i nowożytne nauki przyrodnicze stały się, poczynając od w. XVIII, nieprzejednanymi wrogami. A i samo chrześcijaństwo nie było jednolite, lecz dzieliło się na protestantyzm i katolicyzm. Europa była więc duchowo rozdarta. Rozdarcie to dawało o sobie znać także w sztuce i w filozofii, w dziedzinach kultury świeckiej. Wykrywane przez filozofię zasady rozumu nie zgadzały się z historyczną rzeczywistością, w której panowała samowola, nieład, brak rozsądku. Toteż Lessing mówił z rozpaczą, że między prawdami rozsądku a rzeczywistością dziejów rozwiera się odrażająca przepaść⁹, której pokonać niepodobna, ponieważ z prawd historycznych nie da się wywieść obowiązujących prawd rozumu.

Otóż dzięki ruchowi „burzy i naporu”, zwłaszcza zaś dzięki Herderowi i Hamannowi, konkretna rzeczywistość historyczna stała się przedmiotem doświadczenia i oceny jako rzeczywistość sensowna. Uwydatniano rolę uczucia, fantazji i namiętności zmysłowych. Tym samym jednak zaznaczył się wyraźniej rozróżnienie między irracjonalizmem a racjonalizmem, widoczny choćby w sporze Herdera i Kanta, broniących, każdy ze swej strony, wyłącznej prawomocności jednego z tych stanowisk. Klasycyzm usiłował wprowadzić przewyciężyć tę sprzeczność: Schiller starał się przecież pogodzić Kantowskie etyczne postulaty rozumu ze zmysłowymi skłonnościami i namiętnościami, które cenił w ruchu „burzy i naporu”. Ale udało mu się to jedynie w sferze estetyki, w pięknie pozor i gry. Poza tą sferą pojednanie okazało się

⁸ F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*. W: jw., s. 308.

⁹ G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, cz. I.

niemożliwe, a Schiller pozostał tragiczną, wewnętrznie rozdartą postacią. Tylko Goethe zdołał uniknąć konfliktu. Tylko u niego zmysłowość i rozsądek zdają się tworzyć harmonię. Dlatego właśnie Goethe cieszył się uznaniem romantyków, którzy podziwiali w nim także szczęśliwe połączenie poety i badacza przyrody.

Ale romantyzm chciał pójść dalej, stworzyć wielką syntezę, obejmującą wszystkie dziedziny ducha i życia. Goethe — jak sądzono — ograniczał się do sztuki i przyrody. Romantyzm zamierzał zaś doprowadzić do uniwersalnej syntezy religii, historii, polityki — wszystkich sfer ludzkiego istnienia. Był to zamiar rozległy; tłumaczy to potężny wpływ, jaki wywarł romantyzm na całokształt życia.

Już młody Novalis i Friedrich Schlegel marzyli o olbrzymiej encyklopedycznej „księdze”, uniwersalnej jak *Biblia*, która obejmowałaby wszystkie gałęzie nauki, sztuki, religii, wszystkie dziedziny życia, stając się podstawą nowej, szeroko pojmowanej religii. Novalis zamierzał napisać wielotomową powieść — artystyczny odpowiednik takiej książki — której pierwszą część stanowi *Henryk Ofterdingen*, a która miała się zamykać uniwersalną wizją wybawienia świata. Czy były to tylko fantastyczne marzenia, czy też romantyzm spełnił dane obietnice?

Było to coś więcej niż fantastyczne marzenia. Był to punkt wyjścia dla namiętnych, trwających dziesiątki lat zmagających filozoficznych i poetyckich całego pokolenia, a nawet wielu pokoleń, o pojednanie rozumu i wiary, nauki i religii, o zasypanie złowrogiej przepaści, którą widział Lessing między prawdami rozumu a prawdami historycznymi, problematycznymi, wystawionymi na ryzyko każdej błędnej interpretacji. Schelling jako filozof rozwinął matematycznie skonstruowany system, w którym starał się szczegółowo wykazać tożsamość świata ducha i świata przyrody, usunąć napięcie między podmiotem a przedmiotem, połączyć idealizm i realizm. Już Friedrich Schlegel mówił o idealizmie realnym [*Real-Idealismus*]. On też posunął się nawet jeszcze o krok dalej. Uznał, że przez całość dziejów przebiega rozumny, nieskończony proces duchowy. Wszystkie systemy filozoficzne są same w sobie prawdziwe, lecz każdy z nich odpowiada innemu etapowi ludzkiej świadomości. Autentyczna filozofia powinna zatem uwzględniać wszystkie systemy filozoficzne, jakie pojawiły się w dziejach: „Do idei filozofii dotrzeć można tylko poprzez nieskończony proces rozwojowy systemów”¹⁰. Inaczej mówiąc — w realnym procesie historycznym zawarta jest utajona filozofia, która musi się ujawnić. Dzieje są ośrodkiem nieprzerwanego, spójnego ruchu duchowego¹¹. Filozofia winna uczynić ten ruch przedmiotem swego myślenia, czyli krytycznie prze-

¹⁰ *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hrsg. E. Behler. München 1964, t. 12, s. 10.

¹¹ W przeciwieństwie do *Erziehung des Menschengeschlechts* Lessinga, gdzie przeprowadzono podobną próbę, wczesne fazy dziejów nie są uważane za zjawiska jeszcze „niepełnoletniego” ducha.

niknąć całość przebiegu dziejów i rozwoju systemów filozoficznych oraz odkryć ich prawidłowość. Nie oznacza to naturalnie, że wszystkie systemy filozoficzne winny być bez wyboru połączone w jeden konglomerat myśli. Oznacza to raczej, że ta historyczna filozofia musi i powinna być filozofią krytyczną w sensie kantowskim i taką pozostać. Ale jako filozofia krytyczna musi zawierać w sobie filozofię historyczną, czyli musi krytycznie wyklądać i dopełniać duchowy proces rozwijania się realnych dziejów. Taka filozofia musi być z konieczności dialektyczna, poruszać się między tezą, antytezą i syntezą. Myśl tę próbował wprowadzić w czyn nie kto inny, tylko sam Hegel, który jako student słuchał pierwszego jenańskiego wykładu Schlegla i, jak wiemy dziś dzięki badaniom Josefa Körnera, był nim bardzo poruszony. Jakkolwiek by interpretować filozofię Hegla, jego dialektyczna metoda oddziałuje do dziś na naszą filozofię dziejów — zarówno na współczesną dialektyczną interpretację dziejów w teologii i w filozofii egzystencjalnej jak na materialistyczną dialektykę dziejów w marksizmie. Również w tym sensie romantyczny wkład Schlegla nie został wciąż przezwyciężony, choć niewątpliwie podlegał wielorakim przekształceniom.

Wszystko to dowodzi, że romantyzm daleki był od utopijnego, oderwanego od rzeczywistości myślenia fantastycznego. Friedrichowi Schleglowi chodziło raczej o znalezienie drogi do nowego realizmu, przy czym odcinał się zdecydowanie od jednostronnego idealizmu Fichtego. W ciągu całej działalności filozoficznej, poczynając od wczesnych prac, a kończąc na późnej *Philosophie der Geschichte* i *Philosophie des Lebens* Schlegel dążył do celu, którym było kształtowanie rzeczywistości dziejowej i realnego życia.

Zgodnie z jego koncepcją autentyczna poezja musi być progresywną poezją uniwersalną, czyli musi znajdować się — tak jak filozofia — w nieustannym ruchu postępu. Sens tej koncepcji widoczny jest w powieści Novalisa *Henryk Ofterdingen*, która w istocie urzeczywistnia postulatory Schlegla. Według Novalisa cała zewnętrżność jest wewnętrznością w stanie utajenia. W przyrodzie, w całym świecie obiektywnym utajony jest pierwiastek wewnętrzny, duchowy. Przyroda — mówi Novalis — jest obróconym w kamień zaczarowanym miastem. Jej duchowość niejako skamieniała. Zadaniem poety jest odczarowanie przyrody z owego stanu martwoty i obcości i odkrycie w niej pierwiastka duchowego. Dlatego Henryk von Ofterdingen przechodzi wszystkie stadia rozwoju przyrody, staje się kolejno kamieniem, kwiatem, zwierzęciem itd., aż wreszcie na koniec przyroda przekształca się znowu w królestwo ducha i zostaje wyzwolona. Ale Ofterdingen musi odbyć także wędrówkę przez dzieje, przez starożytność, Egipt, średniowiecze, nowożytność; wędrówkę, która jest drogą rozwiązania zagadki dziejów. Poezja ma odsłonić wszystkie tajemnice świata. Tak jak ongiś, według

starych legend i baśni, rośliny, zwierzęta, bogowie i ludzie mogli rozmawiać i porozumiewać się ze sobą, tak na końcu wszechczasów wszystko wyzwoli się i powróci do duchowej jedności. Symbolem tego jest „błękitny kwiat”, w którym, jeśli traktować go jako porównanie, trwa uśpiona tajemnica świata.

Brzmi to bardzo mistycznie i fantastycznie. Ale w rzeczywistości ta podróż do wnętrza przyrody przyniosła Novalisowi wyniki bardzo bliskie duchowi nowoczesnego przyrodoznawstwa. Novalis zajmował się intensywnie matematyką, fizyką, chemią itp. oraz przeczuł wiele odkryć dokonanych w obecnych czasach przez nauki przyrodnicze — Einsteińską teorię względności oraz współczesną fizykę atomową. W roku 1929 Käte Hamburger w swojej pracy zatytułowanej *Novalis und die Mathematik* ukazała związki między poetycką metodą Novalisa a nowoczesną myślą przyrodniczą¹².

W pewnym fragmencie Novalis pisze:

Pytanie Kanta, czy możliwe są sądy syntetyczne *a priori*, może być wyrażone różnie, np. w specyficzny sposób: <...> czy istnieje absolutna sztuka wyanalizacji? Czy możliwy jest geniusz? <...> Czy możliwa jest magia?¹³

Kantowskie pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori* prowadzi Novalisa we fragmencie *Die Lehrlinge zu Sais* do przekonania, że człowiek może być panem własnej twórczości intelektualnej. Pyta: „Czy można chcieć <...> być geniuszem?”¹⁴ Dotąd panował pogląd, że geniuszem trzeba się urodzić. Otóż ta koncepcja predestynacji jest fałszywa. Wszyscy dotychczasowi geniusze byli jednostronni, zwracali się zanadto na zewnątrz albo zanadto ku wewnątrz. Chodzi zaś o to, by poznać mechanizm wytwarzania idei, tak by człowiek mógł zarazem „doznawać i myśleć”.

Zyskują na tym oba światy: świat zewnętrzny staje się przejrzysty, świat wewnętrzny — wieloraki i pełen znaczenia, człowiek zaś znajduje się w stanie wewnętrznego ożywienia między oboma światami, ciesząc się najdoskonalszą wolnością i najbardziej radosnym poczuciem władzy¹⁵.

Można wszelako też pomyśleć, że pierwaj winniśmy się na różne sposoby zaprawić w myśleniu, zanim będziemy mogli wypróbować owe wewnętrzne powiązania naszego ciała i użyć właściwego mu rozumu do zrozumienia przyrody, a zatem nie byłoby nic naturalniejszego niż zrealizować wszystkie możliwe poruszenia myślowe i uzyskać sprawność oraz łatwość w tej dziedzinie <...>, aby w ten sposób stopniowo poznać ów mechanizm <wytwarzania idei> <...>. Wyróżniwszy zaś wpierw niektóre poruszenia <„myślowe”> jako „alfabet” przyrody, można by tym łatwiej odczytywać następne, a obserwator mając władzę

¹² Zob. K. Hamburger, *Novalis und die Mathematik*. W zbiorze: *Romantische Forschungen*. Halle/S. 1929 s. 113 n.

¹³ Novalis, *Schriften*. T. 3. [Hrsg. P. Kluckhohn. Leipzig 1929], s. 230 n.

¹⁴ *Ibidem*, s. 168.

¹⁵ Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*. W: *Schriften*. T. 1, s. 29 n.

nad wytwarzaniem idei i ich ruchem — nawet bez uprzedniego rzeczywistego bodźca — mógłby wytworzyć sobie ideę natury oraz projektować naturalne układy, dzięki czemu byłby osiągnięty cel ostateczny¹⁶.

Novalis toruje w ten sposób drogę metodzie matematycznej oraz ogólnie matematyczno-fizycznemu badaniu przyrody. Pozornie mistyczna procedura docierania do pełnego tajemnic wnętrza człowieka jest u Novalisa związana z czysto apriorycznymi aktami myślenia matematycznego, którego formuły pokrywają się także z wewnętrzną strukturą procesów fizycznych. A zatem mistyczne słowa:

Czyż wszechświat nie jest w nas samych? Nie znamy głębin naszego ducha. Do wewnątrz prowadzi tajemnicza droga. W nas albo nigdzie jest wieczność z jej światami, przeszłością i przyszłością¹⁷.

— odnoszą się nie tylko do intuicyjnej siły twórczej poety-wizjonera, ale również do sposobu poznania właściwego naukom przyrodniczym. W *Die Lehrlinge zu Sais* mówi Novalis o możliwości odsłonięcia wnętrza przyrody przez jej radykalną atomizację, przez sprowadzenie jej do abstrakcyjnych formuł, które wyrastają zarazem z apriorycznych myślowych aktów człowieka analizującego przyrodę. Matematyka — wnioskuje Novalis z Kantowskiej krytyki poznania — opiera się na czysto wewnętrznych apriorycznych aktach myślowych ducha, które wykraczają poza wszelkie doświadczenie i nie są przez nie uzasadniane. Te aprioryczne akty myślowe odsłaniają też najgłębszą strukturę procesów fizycznych. Mogą zatem objawić wewnętrzną tajemnicę, ducha natury. Już Novalis doszedł do stwierdzenia, że czysto matematyczna synteza musi *a priori* opuścić trójwymiarową przestrzeń geometrii euklidesowej i przejść do *n*-wymiarowego konstruowania przestrzeni. Mówi w jednym miejscu: „Trzy wymiary są wynikiem redukcji nieskończonych wymiarów”¹⁸. Twierdzi też, że trzeba uwolnić się od momentu naoczności, tkwiącego jeszcze w wypowiedziach Kanta o geometrii. Zarysowuje się w tych uwagach interesujący związek, jaki zachodzi wyraźnie między metodą matematyki a romantycznym pojęciem nieskończoności — zanalizowany gruntownie przez Käte Hamburger. Novalis uważa, że trójwymiarowość jest wynikiem redukcji nieskończonej liczby wymiarów, a nie — odwrotnie — podstawą wywiedzenia *n*-wymiarowości. Powiada:

Matematyka jest rzetelną nauką, gdyż zawiera wiedzę wytworzoną, produkty umysłowej samodzielności, gdyż metodycznie „genializuje”; jest też sztuką, gdyż uczy genialności, gdyż zastępuje naturę rozumem¹⁹.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Novalis, *Kwietny pył*. W zbiorze: *Manifesty romantyzmu*, s. 174—175 (tłum. K. Krzemieniowej).

¹⁸ Novalis, *Schriften*, t. 3, s. 248.

¹⁹ *Ibidem*, s. 270.

Wedle Novalisa matematyka daje władzę nad wytwarzaniem myśli, która umożliwia obserwatorowi także bez uprzedniego rzeczywistego bodźca wytwarzać sobie idee dotyczące natury i projektować naturalne układy, nie zaświadczone jeszcze przez empirię. Matematyka zawiera bowiem zasady, które wyjaśniają się same, ponieważ same nadają sobie prawomocność.

Na gruncie Kantowskiej krytyki poznania Novalis dochodził konsekwentnie do przekonań, które pod pewnymi — decydującymi — względami są prekursorskie wobec późniejszych logicznych badań w matematyce, jakie przeprowadził Cohen, Husserl, Natorp, Cassirer i Russell, a nawet zapowiadają Einsteinowską teorię względności. Novalis uważał, że czysta matematyka nie operuje wielkościami przedmiotowymi, ale myśli w kategoriach funkcji i stosunków:

Czysta matematyka nie ma nic wspólnego z wielkościami, jest wyłącznie teorią operacji myślowych — zmechanizowanych, uporządkowanych w swoich odniesieniach²⁰.

Novalis zajmował się intensywnie przede wszystkim rachunkiem różniczkowym i całkowym oraz, wychodząc poza odpowiednie stwierdzenia Leibniza, usiłował sprecyzować pojęcie funkcji. Na przykładzie tego pojęcia rozważał zagadnienie, w jaki sposób skończony świat mógł powstać z wielkości nieskończenie małych bądź nieskończenie dużych.

Skończoność jest całką jednej nieskończoności (nieskończenie małej) a różniczką drugiej (nieskończenie dużej) (...), różniczki wielkości nieskończenie dużych zachowują się jak całki wielkości nieskończenie małych, ponieważ są jednym i tym samym²¹.

— i jeszcze dokładniej:

Teoria wielkość absolutnych (tu: nieskończenie małych) uzasadnia teorię wielkości skończonych, wielkości stopniowalnych, które mogą być powiększane i zmniejszane²².

Novalis podkreśla tu z naciskiem względność nieskończenie małych jednostek wielkości. Całka, skończony wynik nieskończenie małych zmian, może w odniesieniu do innego porządku wartości stać się różniczką, jednostką nieskończenie małą. Na podstawie tych rozważań Käte Hamburger starała się pokazać, że romantyczny problem nieskończoności wiąże się najściślej z nowoczesnym pojęciem relacji oraz funkcji w matematyce i fizyce, a to dlatego, że zarówno — w specyficzny dla siebie sposób — Novalis jak późniejsi badacze (Natorp, Cohen, Husserl) powtarzali i rozwijali konsekwentnie wyniki Kantowskiej krytyki

²⁰ *Ibidem*, s. 325.

²¹ *Ibidem*, s. 101 n.

²² *Ibidem*, s. 36.

poznania. Dla Novalisa, tak jak dla nowoczesnej matematyki, wielkość skończona jest tylko szczególnym przypadkiem wielkości nieskończonej, z nich powstaje i może z powrotem w nie przejść. Wiąże się z tym stale powracający w poezji Novalisa triadyczny rytm wznoszący się od nieskończoności nie uświadomianej przez skończoność na szczytel nieskończoności uświadomianej. W przekonaniu Novalisa czysta matematyka niejako rozsadza skończoność a odnajduje właściwy, wyższy, inny świat:

Życie bogów jest matematyką, czysta matematyka jest religią. Najwyższą formą życia jest matematyka. Prawdziwa matematyka jest żywiołem maga²³.

I, już całkiem wyraźnie:

Wszelka rzeczywistość stworzona z niczego, jak np. liczby, jest w zdumiewający sposób spokrewniona z rzeczami innego świata²⁴.

Droga do wewnątrz czysto matematycznych operacji myślowych odsłania zatem w magiczny sposób pokrewieństwo z innym, wyższym światem. Ten inny świat nie jest skrzepowany trójwymiarową skończonością. Powstaje skutek konsekwentnych operacji myślowych matematyki. W tym sensie absolutna duchowa sztuka wynalazczości może tworzyć wyższe idee natury, wyższe układy natury (jak o tym mowa w *Die Lehrlinge zu Sais*), idee natury, z których drogą redukcji nieskończoności wymiarów wyłania się m. in. świat trójwymiarowy. Stąd pełne uniesienia słowa Novalisa:

Kto nie podchodzi do książki matematycznej z zadumą, kto nie czyta jej jak słowa Bożego, ten jej nie zrozumie²⁵.

Skoro funkcjonalne myślenie matematyczne umożliwia pojęcie przejścia od nieskończoności do skończoności i odwrotnie, zatem — powiada Novalis — można odczytać to, co wewnętrzne, przez to, co zewnętrzne, i odwrotnie, o tyle mianowicie, o ile świat fizyczny daje się sprowadzić do formuł matematyki, czyli czystych, apriorycznych aktów myślowych; z kolei rzeczywistość fizyczna potwierdza słuszność matematycznych formuł. Novalis pisze:

Kosmologia. Zewnętrzność jest wewnętrznością w stanie utajenia (a może jest również odwrotnie). Organ — mianowicie wiążąca, syntetyzująca świadomość — jest całą i różniczką tych przeciwstawnych, nieskończonych tajemnic, ale zarazem i zasadą homogenizującą, zasadą przemiennej realizacji, miarą ich obydwu albo wręcz ich funkcją²⁶.

Analogicznie Novalis pisze, że „elektryczność, magnetyzm, galwanizm” są „ogólnymi, abstrakcyjnymi formułami procesów chemicz-

²³ *Ibidem*, s. 295 n.

²⁴ *Ibidem*, s. 167 n.

²⁵ *Ibidem*, s. 295 n.

²⁶ *Ibidem*, s. 103.

nych”²⁷. Ujmował on elektryczność, magnetyzm itp. jako abstrakcyjne formuły procesów zachodzących na poziomie atomów, i stąd wnosił o znaczeniu zjawisk elektromagnetycznych dla struktury materii i energii. „Z jednorodnych [*allgemeinen*] atomów i jednorodnych drgań powstał świat”²⁸ — pisał w jednym z fragmentów. „Atomy są niejako znakami pisarskimi natury, a odpowiadają im drgania eteru, firmamentu”²⁹. „Materia jest schematem siły, niejako typem ruchu: (...) ciepłikiem, materią świetlną”³⁰. „Tylko elementy są jednorodne (...) i dlatego właśnie są złudzeniem”³¹.

Jakkolwiek te szkicowe uwagi związane są z wyobrażeniami fizycznymi epoki — świadczą o tym choćby pojęcia takie jak „eter” i „ciepłik”, od dawna już zarzucone — to przecież zarysowuje się już w nich wyraźnie dążenie do objaśnienia stosunku materii i energii, materii i fal drgania, a więc zagadnień, którymi tak energicznie zajmowała się nowoczesna fizyka. Jasno też rozpoznał Novalis materię jako formę energii oraz schemat siły.

Jeszcze większe zdumienie mogą budzić refleksje Novalisa o stosunku czasu i przestrzeni. „Czas jest potencjalną przestrzenią”³² — pisał Novalis. Dziś mówimy o czasie jako o czwartej współrzędnej przestrzeni. Novalis posługiwał się już pojęciem czasoprzestrzeni, która odgrywa obecnie tak ważną rolę w Einsteińskiej koncepcji tzw. czterowymiarowego *continuum* czasoprzestrzennego. „Przestrzeń i czas powstają razem”³³ — mówi Novalis. „Czas jest wewnętrzną przestrzenią, przestrzeń jest zewnętrznym czasem”³⁴. „Spenetrowana przestrzeń [*ein durchdrungener Raum*] jest przestrzenią czasu. Spenetrowany czas jest czasem przestrzeni”³⁵.

Porównajmy to ze słynnym zdaniem Minkowskiego o współczesnej nam teorii względności:

Odtąd przestrzeń sama dla siebie i czas sam dla siebie stają się w zupełności tylko cieniami, byt swoisty przysługuje jedynie jakiemuś rodzajowi unii ich obydwu³⁶.

U Novalisa zaś czytamy: „Przestrzeń i czas powstają razem, są jednym i tym samym”³⁷. Odniesienia do współczesnej teorii względ-

²⁷ *Ibidem*, s. 341.

²⁸ *Ibidem*, s. 226.

²⁹ *Ibidem*, s. 129.

³⁰ *Ibidem*, s. 31.

³¹ *Ibidem*, s. 226.

³² *Ibidem*, s. 37.

³³ *Ibidem*, s. 156.

³⁴ *Ibidem*, s. 254.

³⁵ *Ibidem*, s. 36.

³⁶ H. A. Lorentz, A. Einstein, H. Minkowski, *Das Relativitätssprinzip*. Berlin—Leipzig 1913, s. 56.

³⁷ Novalis, *Schriften*, t. 3, s. 156.

ności widać jeszcze wyraźniej w następującym zdaniu Novalisa: „Każde ciało ma swój czas, każdy czas ma swoje ciało”³⁸. Einstein pisał wszak:

Każde ciało jako układ odniesienia ma swój odrębny czas. Podanie czasu ma sens tylko wówczas, gdy dane jest zarazem ciało, do którego podany czas się odnosi³⁹.

Nie zamierzamy bynajmniej twierdzić, że Novalis wyprzedził odkrycia nowoczesnej matematyki i fizyki. Nie może być o tym mowy, ponieważ Novalis nie dysponował naukowymi założeniami, które wprowadzono dopiero w ciągu mozolnych, trwających dziesiątki lat badań, i nie wychodził poza domysły i napomknienia, nie przeprowadzając rzeczywistych dowodów ani uzasadnień. Chodzi nam raczej o to, że jego kierunek myślenia i krytyczno-poznawcze nastawienie zapowiadają poglądy przyjęte przez nowoczesną matematykę i fizykę. Innymi słowy — nie wolno uważać tzw. idealizmu magicznego Novalisa za „załatwiony”, traktować go jako czcze rojenia, które przeminęły nieodwołalnie wraz z romantyzmem i dziś nie mają nam już nic do powiedzenia. Ujęcie świata fizycznego w matematyczne formuły, które występuje dziś najwyraźniej w fizyce atomowej i falowej, sprowadzenie procesów chemicznych do abstrakcyjnych formuł zjawisk elektromagnetycznych i wiele innych rzeczy, o których mówi Novalis — wszystko to dowodzi jednoznacznie, że tzw. mistyczna droga Novalisa do ludzkiego wnętrza przebiega równoległe do linii rozwojowej współczesnego myślenia naukowego. Novalis zajmował się mniej niż Goethe światem naocznym, ale rozwijał swoją myśl w nieskończonych procesach różniczkowania i całkowania, starał się wyczerpać wszystkie możliwości świata wewnętrznego — od sfery matematyczno-abstrakcyjnej do sfery poetycko-symbolicznej — i właśnie dlatego bliższy był nowoczesnym metodom badawczym matematyki i fizyki niż Goethe, który był obcy metodom matematycznym jako całości, a akceptował w matematyce jedynie ideę ciągłości, stałego następowania po sobie matematycznych operacji.

Związki te są ważne jeszcze z innego względu. Poetyckie wizje Novalisa mogą być mianowicie zrozumiane w swej wewnętrznej doniosłości tylko pod warunkiem, że się je potraktuje jako próbę równoległą do metod stosowanych w matematyce i fizyce, próbę ukazania w poezji wewnętrznych dziejów tworzenia się natury, oraz nie tylko opisanie, ale także odtworzenie tej triadycznej drogi od nieświadomej nieskończoności przez skończoność do nowej, przyszłej nieskończoności, w której osiąga się najwyższą świadomość. Poeta tak jak mag-matematyk stwarza duchowo świat jako całość, jego źródła i jego

³⁸ *Ibidem*, s. 254.

³⁹ A. Einstein, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*. Wyd. 14. Braunschweig 1922, s. 18.

przyszły ostateczny cel. Sam Novalis zdawał sobie w pełni sprawę z owego splotu swoich dążeń poetyckich i swoich dążeń krytyczno-poznawczych, matematyczno-fizycznych. Pisał:

Poeta-filozof znajduje się *en état de créateur absolu*. W ten sposób (to jest przez czysty akt stwórczy ducha, przez aprioryczną syntezę) kreuje się wszak koło, trójkąt (...); jeśli matematyk rzeczywiście czyni coś właściwego, czyni to jako *poeta philosophus*⁴⁰.

Poezja Novalisa to dzieła, w których uniwersum, przyroda i dzieje ludzkości są poetyckim wytworem wewnętrznego pierwiastka duchowego. Natura była ongiś światem uduchowionym. „Nadejdzie taki czas, kiedy nie będzie już natury. Natura przejdzie stopniowo w świat uduchowiony”⁴¹. Tak jak matematyka wyłania powszechne formuły uniwersum, tak prawdziwy poeta stwarza prawdziwą historię powszechną. Novalis definiuje to następująco: „Powieść jest niejako swobodną historią, jest mitologią historii”⁴², stwarza ogólny, ponadczasowy model przebiegu dziejów. Jeszcze dobitniej: „Znaczenie historii — to historia zawarta w powieści [*die Geschichte des Romans*]”⁴³. To, co opowiada historia zawarta w powieści [*die Geschichte des Romans*], stanowi znaczenie historii. Powieść wydobywa znaczenie wszelkiej historii, można to znaczenie z powieści odczytać. Ale czym jest historia?

Tak jak antropologia jest podstawą historii ludzkości, tak fizyka matematyki jest podstawą historii matematyki. Fizyka jest w ogóle pierwotną, właściwą historią; to, co zazwyczaj nazywa się historią, jest historią pochodną⁴⁴.

Wyraźnie widać tu powiązanie. To, co zwykle się nazywać historią, sprowadzone zostaje do fizyki, która odczytuje naturę, natura zaś z kolei sama jest podstawą wszelkiej historii. Ale czym jest przyroda? W *Die Lehrlinge zu Sais* czytamy:

Wszystko, co boskie, ma swoją historię, a czyż przyroda, owa jedyna całośćka, z którą człowiek może się porównywać, nie miałaby być tak jak człowiek ujmowana w historii albo — co znaczy to samo — miałaby nie mieć ducha? Przyroda nie byłaby przyrodą, gdyby nie miała ducha, nie była owym jedynym odpowiednikiem człowieka, a także konieczną odpowiedzią na tajemnicze pytanie albo pytaniem oczekującym nieskończonej odpowiedzi⁴⁵.

I parę stronic dalej:

Kiedy (poeta) pogrąży się całkowicie w oglądaniu tego prazjawiska, rozpościerają się przed nim na nowo powstające czasy i przestrzenie, jak niezmierne widowisko, historia tworzenia się przyrody, a każdy stały punkt

⁴⁰ Novalis, *Schriften*, t. 3, s. 145.

⁴¹ *Ibidem*, s. 48.

⁴² *Ibidem*, s. 340.

⁴³ Novalis, *Paralipomena zum „Heinrich von Ofterdingen“*. W: *Schriften*, t. 1, s. 239.

⁴⁴ Novalis, *Schriften*, t. 3, s. 66.

⁴⁵ Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais*, s. 31.

w tej bezmiernej płynności jest dlań nowym objawieniem geniusza miłości, nowym związkiem Ty i Ja. Staranny opis tej wewnętrznej historii świata jest prawdziwą teorią natury; przez wewnętrzny splot myśli poety, zawsze harmonizujących z uniwersum, kształtuje się sam z siebie system myślowy będący wiernym odtworzeniem i formułą uniwersum⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że te wątki zapowiadają problematykę nowoczesnej sztuki, zarówno tzw. malarstwa abstrakcyjnego jak poezji absolutnej [*der absoluten Poesie*]. Poezja ta od czasów francuskiego symbolizmu stoi przecież wobec zadania tworzenia nowych czasów i przestrzeni, które powinny krytycznie interpretować istniejący świat, a zarazem wykraczać w świat przyszłości. Refleksja nad tzw. wątkami uniwersalistycznymi tzw. romantyzmu obiecuje zatem również objaśnienie dzisiejszej świadomości, rozdartej i wikłającej się w nierozwiązywalnych sprzecznościach. Odnosi się to nie tylko do wątków widocznych u Novalisa, do którego z konieczności ogranicza się niniejszy szkic, ale w równej mierze do śmiałych koncepcji dziejów umysłowości [*geistesgeschichtlichen Ideen*] i w ogóle do dzieł braci Schległów, do prac Görresa, ujmujących dzieje świata religijnego, mitycznego i politycznego jako jednolity proces duchowy, do historycznych utworów Arnima, Brentany (*Die Gründung Prags*) i Eichendorffa, do myśli Carusa i wielu innych. Z punktu widzenia dziejów umysłowości romantyzm był ostatnią próbą przełamania pozorów sprzeczności [*Schein der Gegensätze*], tak jak systemy filozoficzne Schellinga i Hegla są ostatnią w filozofii europejskiej uniwersalną konstrukcją myślową, ostatnią próbą jednolitego przemyślenia i opanowania filozoficznego ogółu fenomenów istnienia. Franz Schultz słusznie uznał filozofię Hegla za najobszerniejszy kodeks romantycznego ducha. W myśli Heglowskiej racjonalizm osiągnął szczyt swoich możliwości. Usiłował wchłonąć i przewyciężyć sprzeczne z rozumem irracjonalne elementy dziejów. Wydaje się, że ta potężna budowla myślowa uległa rozpadowi. Ale charakterystyczne jest, że współczesna filozofia z konieczności nadal operuje jej elementami. Dialektyczny materializm Marksa — filozofia, która panuje dziś w komunistycznych krajach Wschodu — jest odłamkiem, odpryskiem tego systemu, choć system stojący u Hegla na głowie — postawiła podobno na nogi, a dialektyczny rozwój absolutnego ducha zastąpiła dialektycznym rozwojem życia gospodarczego. Dyskusje, które od czasów Marksa i Engelsa do dziś toczą się w obozie marksistowskim, a będą toczyły się również w przyszłości, dowodzą, że Hegel nie został nawet w obrębie marksizmu przewyciężony, ale wciąż zmartwychwstaje, niezależnie od tego, czy się go czyta i cytuje, czy nie. Stosunek bytu i świadomości, bazy i nadbudowy, gospodarki i ideologii, będący w marksizmie wciąż przedmiotem sporu i wciąż jeszcze nie wyjaśniony — odzwierciedla i powtarza podstawowy dla myśli Hegla stosunek między duchem subiektywnym, obiektywnym oraz absolutnym. [...]

⁴⁶ *Ibidem*, s. 33.

Ale również tzw. dialektyczna filozofia egzystencjalna i filozofia dziejów oraz dialektyczna teologia, dominujące dziś na Zachodzie, są przekształconymi, zmienionymi niemal nie do poznania cząstkowymi formami myśli Hegla. Ich źródłem był wprawdzie protest przeciwko Heglowi: Kierkegaard, ojciec współczesnej filozofii egzystencjalnej i dialektycznej teologii, zwalczał Hegla — podobnie jak Marks — tyle że z całkiem innej pozycji. Ale podobnie jak Marks, przejął swoją metodę dialektyczną od Hegla, a także podjął niektóre inne wątki romantyzmu, przenosząc je do analizy religijnej egzystencji jednostkowej. To, co w filozofii romantycznej było zjednoczone, rozpadło się. Rozpadło się w wyniku najzupełniej realnej i konsekwentnej ewolucji, którą na zakończenie postaram się przedstawić bardzo skrótowo i schematycznie. Proces alienacji, który Hegel dostrzegał i analizował we wszystkich stworzonych przez człowieka instytucjach — w państwie, prawie, gospodarce itp. — wszedł w ciąg w XIX i XX w stadium znacznego zaostrzenia, a to na skutek gwałtownego rozwoju techniki i przemysłu, spowodowanego osiągnięciami przyrodoznawstwa. Elity intelektualne nie były w stanie usunąć tej alienacji w sposób dialektyczny, w związku z czym wyobcowana rzeczywistość nie mogła, tak jak w okresie romantyzmu, powrócić do bezpośredniej sfery duchowej, dokładniej — nie mogła być uznana przez myślenie, spełniające tu rolę pośredniczącą, za własność i wytwór ducha. Doprowadziło to do wyodrębnienia i izolacji nauk humanistycznych z jednej strony, a nauk przyrodniczych z drugiej. Podział ten występuje już wyraźnie w nurcie, który zajął miejsce romantycznego historyzmu — w myśli pozytywistycznej. Pozytywizm wyklucza niejako postawione przez Kantowską krytykę poznania metafizyczne zagadnienie sensu, pytanie o rzeczy same w sobie, i poprzestaje na badaniu tego, co empirycznie dostępne, faktyczne; za pomocą prawidłowości stwierdzonych przez nauki przyrodnicze stara się też definiować i interpretować w sposób jednolity świat sztuki, dziejów i psychiki. Wilhelm Scherer m. in. postawił sobie za zadanie przyczynowe wyjaśnienie genialności; zamierzał objaśnić powstanie utworów, np. Goethego, według modelu przyczynowości — jakim posługują się nauki przyrodnicze — na gruncie biografii poety, empirycznie stwierdzonych dat i faktów, lub z praw oddziaływania środowiska i praw dziedziczenia. Podobnie psychologia pozytywistyczna usiłowała tłumaczyć procesy psychiczne działaniem empirycznie stwierdzonych łańcuchów skojarzeń i przyczyn. Ale te wysiłki pogłębiły tylko proces alienacji ducha. Nawet genialność, ostatnie *residuum* ducha w świecie opanowywanym przez technikę, została ujęta w mechaniczne prawa przyczynowości, należące do reguł przyrodoznawstwa. Konsekwentną reakcją było oderwanie nauk humanistycznych od przemożnego wpływu nauk przyrodniczych. Dilthey, Husserl, Rickert zakreślili granice pomiędzy kategoriami przyrodoznawstwa a humanistyką, broniąc

jej praw do własnej dziedziny. Dilthey sięgnął przy tym świadomie do dorobku romantycznego i nawiązując do niego rozwinął nową koncepcję życia, wyraźnie zwróconą przeciw nowoczesnej cywilizacji przemysłowej. Powstaje nieszczęsne przeciwstawienie kultury i cywilizacji. Powstaje specyficzna sytuacja: oto nowoczesny artysta, poeta, filozof czuje się strażnikiem dawnych organicznych wartości kultury albo też atakuje — jako radykalny zaślepiiony nonkonformista — rzekomo wciąż postępujące barbarzyństwo cywilizacji. Dążenie do przełamania alienacji ducha we współczesnym społeczeństwie i do przywrócenia tzw. bezpośredniości przybiera najbardziej osobliwe formy. Traci swą wyrazistość dialektyczne napięcie między wyobcowaniem a bezpośredniością. Na potwierdzenie można przytoczyć niezliczone przykłady z dziedziny choćby współczesnej poezji: ekspresjoniści np. starają się uzyskać największą bezpośredniość poetyckiego wyrazu odrzucając wszystkie elementy języka dane pośrednio, nieautentyczne, nie przeżyte spontanicznie, depcząc składnię, logikę gramatyczną, ustalone z góry konwencjonalne znaczenia słów, jak to widać w poezji kręgu „Sturm”. Ale właśnie ten pęd do bezpośredniości popycha ich do najbardziej abstrakcyjnej formy języka, która ponadto mimowolnie odzwierciedla i potwierdza zniechęcony przez nich i zwalczany świat społeczny. Malarstwo abstrakcyjne zrodziło się również z chęci powrotu do tzw. pierwotnej wypowiedzi malarskiej, do bezpośredniej percepcji barw i kształtów, a dziś doszło do posługiwania się, jakże łatwymi w manipulacji, fabrykatami i odbitkami.

Sztuka powinna raczej nauczyć nas rozumienia wyobcowanego świata, stworzonego przez społeczną specjalizację, rozumienia go jako naszego własnego świata, nie zaś upierać się — czy to z chęci protestu, czy z chęci adaptacji — przy tzw. bezpośredniości, którą Hegel krytykował jako ograniczoną, złą bezpośredniość. W tym sensie romantyczna idea tożsamości jest także dziś pobudzająco aktualna. Nie bez powodu twórczość tak precyzyjna językowo i doskonała artystycznie jak dzieło Kafki przedstawia paradoksy i zagrożenia współczesnej cywilizacji po prostu jako własny wytwór podmiotu, nie oskarżając ich, ponieważ, jak pisze Kafka, zjawiska te są nieuniknioną pochodną istoty człowieka. Zewnętrzny absurdalny świat biurokracji ukazuje się więc u Kafki zarazem jako psychiczny i duchowy świat wewnętrzny. Są one identyczne. Wychoząc z całkiem odmiennego, bardziej rozpaczliwego stanowiska, zbliżamy się tu znowu do poglądu Novalisa, iż wewnętrzność i zewnętrzność są tożsame, że mistyczna droga do wnętrza ludzkiego ducha jest zarazem drogą do fizyczno-matematycznych ustaleń badań atomowych, a całe zewnętrzne dzieje powszechne są zarazem wewnętrznymi dziejami naszego ducha.

Przełożyła Małgorzata Łukasiewicz