

Honorata NAUMUK-JAKUSZKO

Proces dziejowy w ujęciu Friedricha von Hardenberga (Novalisa)

Исторический процесс в понимании Ф. фон Харденберга (Новалиса)

Historical Processes as Viewed by Friedrich von Hardenberg (Novalls)

Refleksja nad historią wiąże się ściśle z określonymi ontologicznymi i teoriopoznawczymi rozstrzygnięciami, także z przyjętą uprzednio koncepcją człowieka, a nawet — jak w światopoglądzie romantycznym — z etyką i estetyką. Inna niż w oświeceniu propozycja dziejów ludzkich, jaką przedstawił romantyzm niemiecki w swej pierwszej fazie rozwoju (1795—1800)¹, wynika z radykalnego przeciwstawienia się nowego kierunku dotychczas panującemu sposobowi filozofowania. Można zaryzykować twierdzenie, że romantycy w poszukiwaniu wzorów w tradycji kontynuowali pewne idee renesansowe, oparte na dziedzictwie neoplatońskim, a przede wszystkim koncepcję ożywionej, uduchowionej rzeczywistości, bardziej ich fascynującą, niż oświeceniowe, mechanistyczne próby wyjaśniania świata. Dynamiczny monizm wzbogacony o idee Leibniza, akceptowany także przez przedstawicieli niemieckiego późnego oświecenia (Goethego, Lessinga i Herdera), stał się teoretyczną podbudową zarówno romantycznej filozofii natury, jak i filozofii historii. Centralną kategorią organizującą wszystkie wątki myślowe wczesnego romantyzmu w pełną całość jest pojęcie stawania się, ruchu rozumianego jako działanie organiczno-duchowej siły życia, zmierzającej przez wykształcenie przeci-

¹ Pierwsza faza rozwoju romantyzmu (*Frühromantik*) to okres działalności takich myślicieli, jak: F. Schlegel (1772—1829), A. W. Schlegel (1787—1854), F. L. von Hardenberg (1772—1801), J. Tieck (1773—1853) i F. Schleiermacher (1768—1834). O tym, Gerda Heinrich: *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Berlin 1976, s. 34.

wieństw do wyższych szczebli rozwoju. Natura i historia u romantyków symbolizuje nieskończony, stający się Absolut, utożsamiany z Bogiem. Zmiana pojęcia Boga z bytu transcendentnego na uczestniczący we wszechświecie i w jego stawaniu się — Absolut umożliwia stworzenie innej koncepcji człowieka i pozwala w większym stopniu na zaakcentowanie jego autonomii, aktywności i odpowiedzialności moralnej jako podmiotu historii, niż to miało miejsce w teoriach providencjalistycznych.²

Poczynione uwagi odnoszą się także do jednego z najwybitniejszych romantyków niemieckich, tworzących pod duchowym przywództwem F. Schlegla, a mianowicie F. von Hardenberga (Novalisa). Lektura jego pism potwierdza tezę, że aby zrozumieć jego filozofię dziejów, nie można traktować jej jako izolowanego fragmentu w myśleniu teoretycznym autora. Należy raczej wykorzystywać pomocnicze idee z ontologii, etyki, teorii poznania, antropologii, czy estetyki, bowiem szczególną cechą myśli romantycznej jest często ekstrapolowanie pewnych pojęć z właściwego im terenu zastosowania na inne dziedziny refleksji, jak np. estetycznych kategorii artystycznej twórczości, spontaniczności i wolności na historię. Innym uzasadnieniem przyjętego postępowania interpretatorskiego jest analogia, narzędzie teoretyczne, stosowane przez reprezentantów filozofii tożsamości³, m. in. w myśleniu Novalisa. To właśnie analogia umożliwia Hardenbergowi pełniejsze przedstawienie określonego widzenia historii, jakże różnego od oświeceniowych wersji postępu, zwłaszcza tej, jaką prezentowali francuscy filozofowie.⁴

Podstawy filozofii F. von Hardenberga pozornie najłatwiej można zrekonstruować w oparciu o szkic *Christenheit oder Europa*. Zważywszy jednak na eseistyczny charakter tego tekstu, niezbędne jest konfrontowanie wniosków wynikających z jego analizy z pewnymi refleksjami, które znajdują się w zbiorze *Romantische Welt. Die Fragmente*, a także *Der Hüter der Schwelle*.

² Ogólne opracowania o niemieckim romantyzmie: Heinrich: *op. cit.*, H. Schanze: *Romantik und Aufklärung*, Nürnberg 1966, Z. Lempicki: *Wybór pism*, t. I, Warszawa 1966, H. Heine: *Die romantische Schule*, Leipzig 1917. . .

³ Analogie stosowane były już przez Herdera i Goethego. Por. J. W. Goethe: *Refleksje i maksymy*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 39—40. Zauważa to B. Suchodolski: *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 533.

⁴ Na różnicę między oświeceniem francuskim i niemieckim zwraca uwagę Z. J. Czarnecki: *Przyszłość i historia (Przełanki prospekcji historycznej w filozofii niemieckiego oświecenia)*, „Studia Filozoficzne”, 1977, nr 5, także Suchodolski: *op. cit.*, s. 614—639, E. Adler: *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*, Warszawa 1965, s. 112. Przy czytaniu Novalisa zauważyłam, że jego filozofia odcina się przede wszystkim od francuskich teorii postępu, natomiast kontynuuje pewne myśli filozofów niemieckiego oświecenia, zwłaszcza Herdera i Goethego.

W *Christenheit oder Europa*⁵ wyodrębnia Novalis trzy epoki w dziejach europejskich. Cezurę okresu pierwszego (średniowiecza) wyznacza reformacja, w drugim okresie funkcję taką pełni rewolucja francuska, umożliwiając, jego zdaniem, pojawienie się trzeciego okresu tzw. wieku złotego.

Okres pierwszy przedstawił Novalis jako pozytywny dla wewnętrznej natury ludzkiej porządek społeczny i religijny, który powodował harmonijny rozwój wszystkich zdolności i sił społeczeństwa. Ów rozkwit osiągnięty był dzięki temu, że jeden religijny, kosmopolityczny cel — królestwo niebieskie (*Himmelreich*) — jednoczył jednostki ludzkie za pośrednictwem instytucji Kościoła. Ułatwiała to zgodne współżycie ze sobą stanów w ustroju o strukturze hierarchicznej. Ponieważ w średniowieczu ważniejsza była eschatologiczna perspektywa rozwoju, niż polityczna, dlatego papież — reprezentant bożych rządów na ziemi — osądzał i godził partykularyzmy polityczne władców świeckich, hamował zbyt śmiałe poglądy uczonych w imię ponadczasowego celu ludzkości wyznaczonego przez wiarę. Celem tym było powrócenie ludzkich jednostek do Boga, przejście do życia absolutnego i wiecznego. Gdyby na takim obrazie historii romantyczny filozof poprzestał, mielibyśmy do czynienia z jeszcze jedną powtórzoną eschatologiczną koncepcją. Ale to nie zadowalało — jak sądzę — myśliciela żyjącego w epoce, która zrodziła ideę historyzmu⁶.

Po zaprezentowaniu pozytywnego obrazu średniowiecza nie przeszedł Novalis od razu do charakterystyki drugiej epoki, lecz starał się ukazać przyczyny, dla których musiała ona ustąpić. Ludzkość okresu średniowiecza nie była dostatecznie ukształtowana, dojrzała do tego, by tworzyć wyższe zjednoczenie wolnych indywiduów. Rozwój mógł się dokonać przez zburzenie pierwotnej jedności, zastąpienie jej przez różnorodność, która dopiero później w trzecim etapie umożliwi syntezę, powrót do harmonii na wyższym poziomie. Rozkład harmonijnej społeczności średniowiecza nie rozpoczął się, zdaniem Novalisa, w momencie reformacji, ta bowiem była koniecznym rezultatem procesów wyodrębnionych u schyłku po-

⁵ Referuję esej Novalisa, opierając się na niemieckim tekście *Christenheit oder Europa* [w:] *Novalis Werke in einem Band*, hg. v. Wilhelm von Scholz, Stuttgart 1924, s. 309—331. Por. polski przekład eseju [w:] *Manifesty romantyzmu 1790—1830*, wybór tekstów A. Kowalczykova, Warszawa 1975, s. 183—201.

⁶ Rozpatrując szeroko kulturę niemiecką, E. Adler (*op. cit.*, s. 300) zwraca uwagę na wpływ pietystyczno-chiliastycznych idei, które nie zostawiały miejsca dla historycznego ujmowania rzeczywistości społecznej, kierując spojrzenie człowieka w sferę transcendentną. Dopiero redukcja elementu chiliastycznego i sekularyzacja idei pietystycznej umożliwiła postawę ewolucyjną, ideę historyzmu w niemieckiej myśli społecznej. W filozofii Herdera, a sądzę, że i także u Novalisa, raz dominuje wpływ pietyzmu, innym razem bierze górę idea historycznego rozwoju.

przedniej epoki. Gdy średniowiecze przeżyło swe apogeum, zaznaczyły się zmiany negatywne. To, co partykularne, zaczęło górować nad kosmopolitycznym, transcendentnym celem. Jednostki ludzkie w krzątaninie życia (*Geschäftsleben*) zapominały o swym wiecznym powołaniu, koncentrując się głównie na zmysłowych przedmiotach dążeń, z wyraźną szkodą dla wartości moralnych. Również duchowni ulegli ogólnej tendencji do hołdowania swym namiętnościom, zatem przestali reprezentować twórczość moralną (*Bildung*), powodując raczej gnuśność ducha (*Trägheit*).

Wobec scharakteryzowanego stanu rzeczy reformacja stała się — zdaniem Novalisa — konieczna. Protestanci przeciwstawili się zwyrodniałej instytucji Kościoła, sformułowali prawo jednostki do wewnętrznej religijności; zatem na początku drugiego okresu ich rola była pozytywna. Narodziny reformacji spowodowały, na krótko wprawdzie, rozbudzenie ducha, ujawnienie czynnika ponadnaturalnego w historii (*Erscheinung des Überirdischen*). Późniejszą konsekwencją poczynań reformatorskich okazała się jednakże religijna anarchia, stan bardzo negatywnie oceniany przez autora eseju. Novalis krytykuje protestantów za to, iż wyłamali się oni z ogólnej, chrześcijańskiej wspólnoty, w której jedynie możliwe jest ponowne narodzenie się i przejście do Boga. Rozłam zapoczątkowany przez protestantów postępował dalej, powodując atomizację zjednoczonej niegdyś społeczności. Książęta Europy starali się wykorzystać spory religijne dla uniezależnienia swej polityki od papieskiego Rzymu. To dążenie uzyskało swą realizację w zasadzie pokoju religijnego, uzależniającej wyznaczenie od woli osoby panującej w danym kraju. Reformacja, która pragnęła odrodzić religię, spowodowała w najdalszej konsekwencji praktyczną niewiarę. Wprawdzie siły kontrreformacyjne podjęły próbę regeneracji utraconej jedności chrześcijan i przywrócenia potęgi Kościoła, jednak realizacja planów jezuitów była niemożliwa, ponieważ rozwój charakteryzuje się tym, że najpierw muszą w sposób pełny wyodrębnić się przeciwieństwa, wykształcić indywidualności, zanim możliwa będzie nowa synteza wolnych tym razem ogniów. Niemniej jednak Novalis bardzo pozytywnie ocenia działalność jezuitów, widząc w tym zakonie wzorzec wszelkiej społeczności zjednoczonej przez organiczną tęsknotę do królestwa niebieskiego (*Himmelreich*). Rozwiązanie zakonu jezuitów nie oznaczało klęski jego działaczy, bowiem — jak sądził Novalis — pozostawili oni po sobie ważny historyczny zarodek (*geschichtlicher Keim*), który w niesprzyjającej epoce nie mógł się rozwinąć, ale miał odrodzić się w przyszłości w zmienionym kształcie.

Epoka zapoczątkowana przez reformację osiągnęła swe apogeum w oświeceniu charakteryzowanym jako okres triumfu nauki nad wiarą. Tak jak niegdyś w średniowieczu prym wiodła warstwa duchownych, tak

w nowym okresie dominację zyskała kasta tzw. oświeconych. Uczni, a zwłaszcza filozofowie, dążyli do wykorzenienia pierwiastków duchowych, metafizycznych z historii, moralności, sztuki, filozofii, nazywając swe błędne i szkodliwe usiłowania walką z zabobnem średniowiecza. W rezultacie doprowadziło to do zniszczenia religii, zupełnej anarchii społecznej zrodzonej przez wybujały indywidualizm, wreszcie do zdegradowania człowieka do poziomu bytów fizycznych rządzonych ślełą koniecznością. Każda jednostka ludzka w oświeceniowym obrazie świata stanowiła izolowany atom społeczny, miała więc prawo powodować się własnym, partykularnym rozumem i nie podlegać władzy suwerena. W konsekwencji, zdaniem Novalisa, nie mogło być mowy o harmonijnym, związanym z hierarchią i opartym na wierze i miłości porządku społecznym, ani też o zakorzenieniu jednostki we wspólnocie narodowej, państwowej, czy szerzej — w uniwersalnej, wielkiej rodzinie ludzkiej zmierzającej do Boga. Poza tym bezwzględne potępienie średniowiecza przez filozofów powodowało odcięcie człowieka od przeszłości, co było niezgodne z organicznymi prawami historii.

Wszystkie przedstawione skutki złożyły się na zjawisko rewolucji oglądanej przez Novalisa jako wynik spotęgowanej niezgody między uczonymi, rządzącymi i nieprzyjaciółmi religii. Rewolucja doprowadziła do totalnego rozkładu, a przez to samo okazała się znakiem regeneracji i ożywienia, umożliwiając nowe krystalizacje i triumf religii w oczyszczonym przez strumień czasu kształcie. Narody miały wkrótce — zdaniem Novalisa — dojść do zrozumienia, że złoty wiek, era pokoju i harmonii, może być zrealizowany tylko przez religię. Zatem trzeci etap rozwoju ludzkości miał być pewnym powtórzeniem pierwszego okresu, a także zrealizowanym celem historycznego rozwoju, jego kresem. Człowiek w złotym wieku zostanie znów włączony we wspólnotę społeczną i religijną, ale tym razem jako ukształtowane, wolne i dojrzałe indywidualium, tworząc razem ze wszystkimi podmiotami ludzkimi tzw. *universelle Individualität*. Będzie to niejako całość organiczna, realizująca dyspozycje, zarodek epoki średniowiecznej.

Sądzę, że po zreferowaniu tekstu eseju pierwszym problemem, który należy rozstrzygnąć jest zagadnienie metody, jaką posługuje się Novalis w swej refleksji historiozoficznej. Wychodząc od sprzeciwu wobec mechanicznego sposobu badania, charakterystycznego dla filozofów oświecenia, akceptuje metodę, którą nazywa ograniczoną.

„Uczony i rzemieślnik bada mechanicznie. Jednoczy on rozłożone siły i znów rozkłada tę zjednoczoną siłę. Filozof i artysta bada w sposób organiczny, jeśli mogą tak powiedzieć. — On jednoczy swobodnie przez czystą ideę i rozdziela według wolnej idei. Jego zasadą, jego ideą jednoczącą, jest organiczny zarodek, który roz-

wija się w sposób wolny od nieokreślonych indywiduów zawierających nieskończone indywidualny, plastyczny kształt, wytwarzając bogatą ideę".⁷

Takie poznanie historyczne osiągnięte przez metodę organiczną, dynamiczną umożliwia badaczowi odejście od statycznego traktowania historii jako zbioru faktów tworzących kronikę, bądź moralizatorską anegdotę; pozwala w zamian dostrzec dzieje ludzkie jako proces, jako łańcuch życia, w którym przenika się i spaja przeszłość z przyszłością — i w ten sposób dopiero osiągnięta jest ciągłość dziejów. Jeżeli historię można porównywać ze sztuką, to, zdaniem Novalisa, bardziej adekwatna jest tu analogia do dzieła muzycznego, niż malarskiego. Być może dlatego — że muzyka jest bardziej nieokreślona i różnorodna. Właśnie owa nieokreśloność (*Unbestimmtheit*) jest tu perspektywą nadającą historii walor futurystyczny. Pozostając wierny wybranej metodzie, traktuje Novalis jako całość organiczną człowieka, państwo, Europę, ludzkość, wreszcie poszczególne fazy historii i chyba cały proces dziejowy. Wyjaśnienie przebiegu historycznego okazuje się możliwe poprzez zasadę teleologiczną.⁸ Należy jednakże zauważyć, że cel dziejów (stworzenie wolnej, uniwersalnej wspólnoty ludzkości) nie jest czymś zewnętrznym wobec historii, lecz raczej aktualizacją potencjalnych treści zawartych we wcześniejszych okresach rozwoju. Widzenie celu zmusza niejako Novalisa do przyjęcia mocno zsubiektywizowanego, wyidealizowanego obrazu przeszłości, tj. średniowiecza.⁹ Bowiern w przeszłości należy szukać zarodka przyszłej *universelle Individualität*.

Uzasadnienie dla takiej interpretacji znaleźć można w tych fragmentach eseju, w których Novalis wyraźnie krytykuje twórców przewrotu w państwie, porównując ich bezskuteczne usiłowania do trudu Syzyfa:

„Wszystkie wasze podpory są za słabe, jeśli wasze państwo zachowuje tendencję do ziemi. Lecz zwiążcie je przez wyższą tęsknotę z wyżynami nieba, dajcie mu odniesienie do wszechświata, później będziecie mieć nigdy nie wyczerpaną sprę-

⁷ Novalis: *Romantische Welt. Die Fragmente*, hg. v. Otto Mann, Leipzig 1939, (*Erkenntnis*), s. 170. Różnicę między mechanistycznym (analitycznym) a organicznym (syntetycznym) sposobem badania akcentował już Goethe: *Refleksje i mądrymy*, s. 98, 113.

⁸ Zob. Heinrich: *op. cit.*, s. 193; H. W. Kuhn: *Der Apolyptiker und die Politik. Studien zur Staatsphilosophie des Novalis*, Freiburg 1961, s. 89; Schanze: *op. cit.*, s. 40; G. Neumann: *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, F. Schlegel und Goethe*, München 1976, s. 287, 299; K. Sauerland: *Średniowiecze w oczach romantyków niemieckich [w:] Filozofie romantyczne*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XIII, Warszawa 1967, s. 119.

⁹ Jak dalece nieprawdziwy jest obraz średniowiecza w subiektywnym przedstawieniu Novalisa, można przekonać się, sięgając chociażby do: T. Manteuffel: *Kultura Europy średniowiecznej*, Warszawa 1974.

zynę w nim i zostaną wasze usiłowania sownie wynagrodzone. Do historii odsyłam was, badajcie jej pouczające związki według podobnych momentów i ucście się stosować czarodziejską różdżkę analogii".¹⁰

Możemy słusznie upatrywać genezę historiozoficznych koncepcji Novalisa w wydarzeniach rewolucji francuskiej, w zakłóceniu stabilności dotychczasowego ustroju i narodzinach kapitalizmu. Pytanie o kształt przyszłości nurtowało wielu myślicieli tych czasów, zarówno sympatyków przewrotu rewolucyjnego, jak i konserwatystów. Historia dość często wykorzystywana była jako oręż ideologiczny w ręku przedstawicieli kontrrewolucji.¹¹ Również Novalis w tym celu sięgnął do historii, by znaleźć argumenty, przy których pomocy można byłoby wykazać niemożliwość zbudowania ustroju i państwa, radykalnie odcinających się od przeszłości.

Dotychczas omawiane zagadnienia stosunku: przeszłość — terażniejszość — przyszłość wymuszało posługiwanie się bardziej nadrzędnym pojęciem życia. Rozważenie tej kategorii pozwoli na sformułowanie uwag o siłach rozwoju, a także o sposobie rozstrzygnięcia problemu: transcendentne — doczesne, uniwersalne — indywidualne.

Proces życia uwidacznia się zarówno w świecie natury, jak i w historii.

„Proces życia wypełniający przestrzeń i czas, proces członowania — określa indywidualność [...] Każdy indywidualny proces życia jest współokreślony przez uniwersalny proces życia, system natury indywiduum tak przez pozostałe indywidualne systemy natury, jak i przez wyższy ogólny — i w końcu przez system natury uniwersum, tak dalece wzajemnie się określają”.¹²

Życie jest dynamiczną siłą o przeciwstawnych tendencjach, jak np. dzielenie się i łączenie, tworzenie i niszczenie, uczestnictwo w określonych związkach i utrzymywanie się w odrębności, uogólnianie i konkretyzowanie, indywidualizowanie i uniwersalizowanie.¹³ Przejawy życia można zaobserwować zarówno obok siebie (w przestrzeni), jak i następu-

¹⁰ Novalis: *Christenheit oder Europa*, s. 323. Zob. przyp. 5.

¹¹ Por. o tym J. Szacki: *Kontrrewolucyjne paradoksy*, Warszawa 1965, s. 137. Autor rozważa wprawdzie francuską filozofię, ale znajdujemy tu szereg trafnych uwag m.in. o tym, jak ideologie tradycjonalistyczne zasymilowały ideę historyzmu, obracając ją przeciw poczynanom rewolucji, którą zaczęto pojmować już nie jako wykroczenie wobec odwiecznego, niezmiennego porządku natury ustanowionego przez Boga, lecz jako błąd wobec praw zmienności dziejowej, polegający na odcinaniu się od przeszłości i naiwnej wierze w ustanowienie abstrakcyjnego społeczeństwa rozumu. Można tu porównać z poglądami francuskich kontrrewolucjonistów stanowisko angielskiego tradycjonalisty, E. Burke. Patrz Kuhn: *op. cit.*, s. 128. Sądzę, że w filozofii niemieckiej przedstawicielem takiej ideologii jest m.in. Novalis.

¹² Novalis: *Romantische Welt, (System)*, s. 167—168.

¹³ Por. Goethe: *Refleksje i maksymy*, s. 52. Por. także inne refleksje Novalisa, [w:] *Romantische Welt, (Leben und Tod)*, s. 230, (*Organismus und Leben*), s. 211.

jące po sobie w określonym łańcuchu ogniów (w czasie). Szczególnie, gdy rozważamy życie w aspekcie diachronicznym, możemy określać podstawowy kierunek jego dynamiki, zmierzający do tworzenia coraz wyższych zjednoczeń osiągniętych przez dialektyczną negację starych form i wykształcanie indywidualności. W historii proces życia jednostki współokreślany jest nie tylko przez poszczególne procesy jednostkowe, ale także przez powszechną i uniwersalną dynamikę życia jako całości. Dlatego — zdaniem Novalisa — „[...] cząstkowe historie nie są możliwe z pewnością. Każda historia musi być historią świata, i tylko w stosunku do całych dziejów jest możliwe historyczne opracowanie poszczególnego materiału”.¹⁴ Co więcej, historia świata ma jeszcze wyższą płaszczyznę odniesienia, tzw. państwo niebieskie (*Himmelreich*), jest więc określana przez sferę absolutnego życia.

W ten sposób Novalis jako historyk realizuje swój postulat mówiący o tym, że każda nauka powinna być widziana jako żywa astronomia traktująca o ruchu jednostek wokół pewnego centrum (*Mittelpunkt*). Przestrzeganie tej zasady hierarchii (hierarchii przenikającej się, a zatem dialektycznej) dostrzegł filozof w epoce średniowiecza. Nie tylko więc nauka, ale i rzeczywistość praktyczna zyskuje harmonię jedynie pod takim warunkiem. Człowiek jest indywiduum harmonijnym, jeśli uważa moralne Ja za *Mittelpunkt* świata. Jednostka wraz z innymi jednostkami tworzy zrzeszenie idealnego państwa, jeśli rolę *Mittelpunkt* pełni król. Z kolei państwa powinny być zjednoczone znów wokół pewnego centrum, a mianowicie w społeczności Kościoła pod kierunkiem papieża. Kościół wreszcie stanowi ogniwo wyższej, absolutnej całości (*Himmelreich*). W przedstawionej strukturze przenika się wiele poziomów organicznych, wiele stopni indywidualności i uniwersalności, co udowadniałoby tezę, iż życie jest ustawicznym stosunkiem tego, co jednostkowe i ogólne. Każda z omówionych całości organicznych otwiera się na całość wyższego rzędu, jednocześnie warunkując ją i będąc przez nią warunkowaną. Spróbujmy rozpatrzyć to dokładniej, stawiając następujące pytanie: Czy podmiotem procesu życia w historii jest jednostka czy gatunek ludzki?

Przedstawiciele oświeceniowych teorii postępu uważali, że rozwój należy rozpatrywać wyłącznie w perspektywie całego rodzaju ludzkiego. Ród ludzki miał być jednolitym podmiotem rozwijającym się po linii prostej ku ostatecznej doskonałości. Jednostki i pokolenia minionych epok przygotowywały jedynie poprzez swoje wysiłki przyszłą epokę szczęścia, same nie osiągając przy tym celu.¹⁵

¹⁴ Novalis: *Romantische Welt, (Geschichte)*, s. 288.

¹⁵ Mam tu na myśli nie tylko przedstawicieli francuskiego oświecenia, Condorceta i Turgota, ale i niemieckich filozofów, zwłaszcza Kanta i Schillera okresu wykładów w Jenie. Odmienne natomiast pojmowali ów problem Herder i Goethe.

Novalis, przedstawiciel romantycznego poglądu na historię, rozstrzygnął w myśl organicystycznych koncepcji zagadnienie stosunku: część — całość, i to zarówno mając na uwadze relację między jednostką a ludzkością, jak i między fazą a całością procesu dziejowego. „O ludzkości. Jej absolutne całkowite wydoskonalenie musi najpierw stać się sztuką indywiduum — i stąd dopiero przejść w wielkie masy narodów, później w gatunek. Jak dalece jest ona indywiduum?”¹⁶ Zauważa się, iż mianem indywiduum określa Novalis zarówno jednostkę ludzką, naród, jak i nawet samą ludzkość. Oznacza to potraktowanie ludzkości nie w sposób abstrakcyjny jako gatunku, lecz jako żywej, organicznej całości, którą trafnie oddaje termin *universelle Individualität*. Owa całość zindywidualizowana podlega uwarunkowaniom ze strony swoich ogniwi (będących również indywiduami), a także sama oddziałuje na nie. Jeśli jednak pojęcie indywiduum potraktujemy w sensie węższym — bo i takie rozumienie występuje u Novalisa — to i tu okaże się, iż pozostaje ono również w ciągłej dialektyce z tym, co uniwersalne.

„Europejczyk jest tak wysoko nad Niemcem, jak ten nad Saksończykiem, zaś Saksończyk nad mieszkańcem Lipska. Ponad nim jest obywatel świata. Wszystko, co narodowe, czasowe, lokalne, indywidualne pozwala się uniwersalizować, czynić tym, co ogólne. Chrystus jest tak uszlachetnionym reprezentantem swego kraju. Ten indywidualny koloryt tego, co uniwersalne, jest jego romantycznym elementem”.¹⁷

Takie pojęcie tego, co indywidualne, które, aczkolwiek odrębne, niemniej jednak wyraża to, co ogólne, podobnie jak uniwersum zawiera zawsze indywidualne piętno — wynika z pojęcia życia i jest charakterys-

Herder np. stwierdza, co następuje: „Wszystkie dzieła boże mają bowiem tę cechę, że chociaż należą do jednej, nie dającej się ogarnąć całości, każde z nich stanowi przecież całość także i dla siebie, nosząc w sobie boskie piętno swego przeznaczenia. Tak ma się rzecz z rośliną i ze zwierzęciem; czyż miałyby inaczej być z człowiekiem i jego przeznaczeniem? Czyżby tysiące ludzi stworzonych zostało tylko dla jednego człowieka, wszystkie przeszłe pokolenia dla ostatniego pokolenia, a wszystkie jednostki tylko dla rodzaju, tj. jako obraz jednej abstrakcyjnej nazwy?” (J. G. Herder: *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałeczki, t. I, Warszawa 1962, s. 390). Ciekawą ewolucję postaw przeszedł Schiller, który mniemał najpierw, że „[...] wszystkie epoki minione — nie wiedząc o tym i co innego zamyślając — zmierzwały wszakże w wysiłkach swych do tego, by umożliwić i przygotować nadejście naszego ludzkiego stulecia”. (F. Schiller: *Co to jest historia powszechna i po co ją studiujemy* [w:] M. J. Siemek: *Schiller*, Warszawa 1970, wybór tekstów, s. 198. Ten sam Schiller w okresie późniejszym — jak zauważa Siemek — polemizując z Kantem, autorem *Pomysłów do ujęcia historii powszechnej w aspekcie światowym*, sprzeciwia się traktowaniu gatunku jako właściwego podmiotu dziejów i widzeniu jednostek jako niewolników ludzkości, służących rozwojowi przyszłych pokoleń. Siemek: *Schiller*, *op. cit.*, s. 116—117.

¹⁶ Novalis: *Romantische Welt, (Gesellschaft-Geselligkeit)*, s. 40.

¹⁷ *Ibid.*, (*Deutschheit*), s. 76.

tyczne dla myślenia romantyków łączącego filozofię z poezją. „Jak filozofia przez system i państwo umacnia się indywidualum siłami ludzkości i wszechświata, całość czyniąc organem indywidualum i indywidualum organem całości — tak poezja odnośnie do życia. Indywiduum żyje w całości i całość w indywidualum”.¹⁸ Z powyższych ustaleń dotyczących sugerowanej przez Novalisa relacji między jednostką i gatunkiem wynikają określone historiozoficzne konsekwencje, jakże odmienne od oświeceniowych twierdzeń. Jednostka, obdarzona względną autonomią, musi w ciągu swego życia zrealizować swoje powołanie poprzez doskonalenie się moralne. Zatem nie może być oglądana wyłącznie jako instrument gatunku nieskończenie doskonalącego się w czasie; mimo że warunkuje ona uniwersalny proces historyczny, jest także celem sama dla siebie. Jeśli indywidualum nie osiągnie w skończonym czasie doczesnej egzystencji realizacji swego immanentnego celu, uzyska przedłużenie życia w wiecznym świetle Boga, lub — jak w metempsychozie — podejmie jeszcze raz trud doskonalenia się w nowym wcieleniu.¹⁹

Rozważając pojęcie historii jako procesu u Novalisa, odnajdujemy kolejną znaczącą i niezwykle ważną parę opozycyjnych pojęć: życie absolutne i życie względne, co jest chyba odpowiednikiem problemu: Bóg a działalność ludzka w dziejach. Z jednej strony można zauważyć w *Christenheit* tendencję do rozważania dziejów, znajdujących swe wytłumaczenie w immanentnych prawach procesu życia na płaszczyźnie doczesnej, z drugiej zaś — równie silne jest ciężenie myśli filozofa ku wymiarowi eschatologicznemu, który oznacza transcendentne widzenie Boga jako źródła i celu każdego indywidualum i całej ludzkości.

Dzieje Europy — zdaniem Novalisa — wykazują duże podobieństwo do biblijnej historii świętej, powtarzają jak gdyby w swej strukturze fazy raj, upadku i nowej Jerozolimy.²⁰ Bóg (*absolutes Leben*) powodowany miłością wyodrębnił z siebie w procesie tworzenia świat, który musi do niego powrócić dzięki człowiekowi. Tu warto zauważyć, że byt boski nie wyczerpał się ostatecznie w poziomach stworzonego bytu (idealnego, psychicznego i materialnego), lecz trwał nadal w sferze transcendencji. Powrót do Boga można sobie wyobrazić w ten sposób, że człowiek umierając, tym samym rodzi się w wiecznym świetle Boga, bądź inaczej, że Bóg w okresie złotego wieku „zrodzi się w tysiącnych kształtach” w świecie ludzkim umoralnionym przez dzieje. Obydwa te rozumienia są zasadne przy analizie *Christenheit*. Opisując średniowiecze, Novalis bardziej akcentował transcendentne królestwo Boga, natomiast w profetycznych wizjach

¹⁸ *Ibid.*, (*Poesie*), s. 315.

¹⁹ *Ibid.*, (*Sittlichkeit*), s. 12. Por. polemikę Herdera z Kantem. O tym Adler: *J. G. Herder i oświecenie niemieckie*, s. 211—213.

²⁰ Novalis: *Romantische Welt, (Bibel)*, s. 379.

przyszłego złotego wieku dominuje bardziej panteistyczne rozumienie bytu boskiego.

Bardziej atrakcyjna i konsekwentna w całości poglądów Novalisa wydaje się właśnie ta druga koncepcja z tego względu, że Bóg zostaje tu ukazany jako byt podlegający tej samej triadyczności rozwoju, co ludzkie poznanie, człowiek i społeczeństwo.²¹ Ponadto indywidua ludzkie odłączone od źródła bytu poprzez swą wolną twórczość w dziedzinie moralności warunkują — w myśl tej koncepcji — charakter nowego uniwersum, będącego ponownym zjednoczeniem wolnych, ukształtowanych i dojrzałych ogniw. Bóg przyszłej trzeciej fazy dziejów będzie współzależny od moralnego doskonalenia się ludzkości, zaś historia okazałaby się terenem rzeczywiście aktywnych podmiotów ludzkich.

Zgodnie z tym, co dotychczas zostało ustalone, należałoby precyzyjniej powiedzieć, iż nie tylko uniwersum (tu: Bóg) oddziałuje na ogniwa (ludzi); w zasadzie zależność ta mogła ujawnić się tylko w akcie stwarzania, ale także indywidua ludzkie współokreślają aktywnie charakter owego uniwersum. Czy wobec tego historia u Novalisa może być trafniej scharakteryzowana niż jako płaszczyzna współdziałania, współtworzenia (a często i starcia) sił boskich i ludzkich? Sugerując takie rozwiązania, nie należy jednak zapominać, że sam Novalis nie zdecydował się na jednoznaczne określenie Boga; raczej wykazywał wahanie, prowokując tym samym sprzeczne interpretacje. Zatem postawiony problem: życie absolutne a względne, Bóg a ludzie w historii — nie może być rozstrzygnięty jednoznacznie, jak w teologii, ani też jak w duchu deizmu, bądź dualizmu.

Natomiast twierdzeniem pewnym, nie powodującym żadnych wątpliwości interpretacyjnych jest ustalenie, że rozwój ludzkości dokonuje się w sferze moralnej. W tym miejscu konieczne wdaje się przypomnienie opozycyjnych kategorii *Bildung* i *Trägheit*, tak często używanych w referowanym uprzednio eseju.

Bildung oznacza w języku Novalisa aktywność ducha ludzkiego, bądź moralnego organu, podporządkowującego sobie organy zmysłowe, ciało i świat zewnętrzny. Harmonia człowieka z samym sobą umożliwiała społeczny ład, co potwierdził rozkwit średniowiecza. Z chwilą jednak, gdy rolę centrum przestało pełnić Ja moralne, jednostki ludzkie zniżyły się do rzędu bytów zmysłowych, powodując gnuśność ducha (*Trägheit*). W dal-

²¹ Posłużmy się tu analogią z fragmentu *Gesellschaft-Geselligkeit*. (Novalis: *Romantische Welt*, s. 39). W podobny sposób można zrekonstruować następujące fazy rozwoju Boga: chaos (monotonia) — odłączenie indywiduów (różnorodność, dysharmonia) — wolne zjednoczenie ukształtowanych ogniw (harmonia). Przeobrażenia w widzeniu Boga zmuszają, by odwołać się do dwu tradycji kształtujących niemiecką filozofię oświecenia i romantyzmu, tj. do Spinozy i Leibniza. O tym Czarniecki: *Przyszłość i historia*, s. 137—139. Także Adler: *op. cit.*, s. 301—337.

szej konsekwencji zjawisko to okazało się jednak źródłem rozwoju historycznego, powodem schyłku średniowiecza i ujawnienia się nowych reprezentantów *Bildung*, co wywołało przejście Europy w nową fazę dziejów.

Wynikałoby stąd paradoksalne przypuszczenie, że raczej *Trägheit*, a więc stan określany przez Novalisa jako chorobowy, powoduje „dzianie się” historii, w przeciwnym razie zawsze trwałby złoty wiek. Lepiej jednak skonstatować, że historia (proces życia) określana jest przez współistnienie antynomicznych sił i tendencji. Dynamikę przeciwieństw dostrzega Novalis w każdej epoce dziejów, potraktowanej na wzór biologicznego organizmu:

„Poza tym mamy przecież do czynienia z epokami i okresami — a czyż nie jest ich istotą oscylacja, wymiana przeciwstawnych ruchów? i czyż nie jest dla nich charakterystyczne ograniczone trwanie, wzrost i zanik? ale czy również nie należy oczekiwać ich zmartwychwstania, odmłodzenia w nowym dzielnym kształcie? [...] To, co teraz nie osiąga doskonałości, osiągnie ją podczas przyszłej próby lub przy jej ponowieniu. Nie gnie nic, co pochwyli historia, z niezliczonych przemian wydobywa się znów w coraz dojrzalszych postaciach”.²²

Przytoczony fragment przypomina wcześniejsze refleksje na temat jednostki i jej związku z ponadindywidualną całością. Każdą epokę, tak jak pojedyncze indywiduum ludzkie cechuje ograniczony czas trwania, w którym winna ona zrealizować własny immanentny cel, pełną dojrzałość. Jeśli w tej realizacji nie zostanie osiągnięta doskonałość, dana epoka dzięki swoistej metempsychozie ma powrócić w następnym wcieleniu, w którym będzie mogła zrealizować swoje przeznaczenie. Takie potraktowanie epoki nie oznaczało jednak przekreślenia idei uniwersalnego procesu życia w historii. Zatem każda faza, mimo swej swoistości, indywidualności i odrębności w sensie posiadania wewnętrznego, własnego celu i wewnętrznego źródła rozwoju (dynamiki sprzeczności) stanowi — zgodnie z organicznym rozumieniem dziejów przez Novalisa — ogniwo historii łączące się z przeszłością i przyszłością.

W ten sposób zostaje ocalona myśl o rozwoju historycznym, aczkolwiek występuje także idea powrotu wcześniejszych epok, które przecież mają się bardziej udoskonalić w nowym wcieleniu, niż były w stanie uczynić to w swym poprzednim życiu. Wobec tego dopuszczalna staje się interpretacja rozwoju jako zmienności ukierunkowanej. Wynika stąd kolejny wniosek o tym, że ciągłość procesu dziejowego nie jest tu rozumiana jako prosta, matematyczna, ilościowa kumulacja zdobyczy minionych okresów.

Historia jest jednością i walką przeciwstawnych tendencji: progresu i regresu, wzrostu i ubytku, zdrowia i choroby. Takie dialektyczne ujmo-

²² Novalis: *Christenheit oder Europa*, s. 314.

wanie dziejów — opozycyjne względem poglądów oświeceniowych filozofów, którzy akcentując ideę harmonijnego, równomiernego postępu, mniej uwagi poświęcali przejściowym konfliktom i wewnętrznym sprzecznościom w rozwoju²³ — skłania Novalisa do świadomego unikania pojęcia postępu (*Fortschritt*). Kategorię tę zastępuje takimi pojęciami, jak: kształtowanie (*Bildung*), ruch (*Bewegung*), zmiana (*Veränderung*), cierpienie (*Leiden*). Ta ostrożność ujawnia się mniej w *Christenheit*, niż w *Romantische Welt*, gdzie z wyraźną nutą polemiczną mówi Novalis: „Czy dzieje ludzkie charakteryzuje postęp — to zapewne ciekawy, nierozstrzygnięty, filozoficzny problem; dlaczego nie stawia się tak pytania: czy zmienia się rodzaj ludzki? To pytanie jest wyższe. Ze zmiany dopiero pozwala się wyciągnąć wniosek o polepszeniu bądź pogorszeniu”.²⁴

Mimo takiego zastrzeżenia dzieje ludzkości w rozważaniach Novalisa ujawniają charakter postępowy, są realizacją coraz dojrzalszych przeobrażeń, których zarodki tkwiły w przeszłości. Lecz doskonałość trzeciego i ostatniego okresu historii rodzi się w sposób konieczny z choroby i dysharmonii, dlatego historia jest także cierpieniem.

Pojęcie choroby (*Krankheit*) odgrywa niezmiernie ważną rolę w romantycznej historiozofii, pozwala bowiem wydobyć z procesu historycznego podmiotową stronę dziejów, związać w większym stopniu, niż miało to miejsce w w. XVIII, proces ów z aktywnością indywiduum. Choroba, zdaniem Novalisa, wiąże się z indywidualizacją, różnicowaniem się, wyodrębnianiem przeciwieństw. Jest ona wyrazem zakłócenia prawidłowości, wyrażającej się w następującym prawie: „Nie jest wystarczające, by to, co jednostkowe, szczegółowe dążyło do uniwersalizacji — lecz musi także uniwersum indywidualizować się”.²⁵ Wynika stąd, że każda jednostka ludzka, naród, epoka posiada optymalny stan zdrowia²⁶. — wobec czego zarówno niedomiar, jak i nadmiar rodzi chorobliwe stany, np. niedosta-

²³ Baczeko zauważa, iż w ramach ogólnej koncepcji harmonijności postępu dostrzegali jednak niektórzy filozofowie francuskiego oświecenia (Diderot, d'Alembert, Wolter), że rozkład tradycyjnych feudalno-arystokratycznych wartości, wzrost luksusu, pojawianie się wciąż nowych potrzeb ma skutki szkodliwe dla rozwoju sztuki, nie jest jednoznacznie pozytywny w swych skutkach moralnych. Zatem problem nierównomierności i wewnętrznych sprzeczności postępu był sygnalizowany obok entuzjastycznych poglądów na istotę rozwoju, zaś centralnym zagadnieniem stał się dla koncepcji Rousseau. O tym, B. Baczeko: *Filozofia francuskiego oświecenia*, Warszawa 1961, s. 64.

²⁴ Novalis: *Romantische Welt, (Geschichte)*, s. 286.

²⁵ *Ibid.*, (*Welt*), s. 182.

²⁶ W rozważaniach nad chorobą u Novalisa przejawia się wpływ teorii *Erregung* angielskiego lekarza Johna Browna (1735—1788). O tym Schanze: *op. cit.*, s. 50. Warto podkreślić, że Novalis poszerza zakres znaczeniowy pojęcia choroby, traktując chorobę jako synonim bólu, dysharmonii, biegunowości (*Polarität*), rozdwojenia (*Trennung, Entzweiung*).

teczne zindywidualizowanie jest chorobą średniowiecza, zaś przesadne wyodrębnianie się indywiduów powiązane z zerwaniem z określoną wspólnotą (*Totalität*) wskazuje na chorobliwy stan wieku oświecenia.

Choroba jest tylko pozornie złem, tak jak niszczenie okazuje się pozorną destrukcją, będąc w istocie odnowieniem, tak jak śmierć wydaje się antytezą życia, będąc właściwie wprowadzeniem życia na absolutny poziom bytu. Choroba więc — w ujęciu Novalisa — to „konieczny początek wewnętrznego związku dwojga bytów — konieczny początek miłości [...] Środek przyspieszający zmieszanie i uniwersalizację ras i narodów”.²⁷ Pozytywna rola choroby polega więc na tym, że jest ona środkiem wyższej syntezy, będącej celem historii.

Novalis charakteryzuje życie jako chorobę ducha, cierpienie, dysharmonię, będące w istocie dążeniem do wyższego szczebla bytu. „Wszystkie choroby zrównają się z grzechami, ponieważ są transcendentne. Nasze choroby są to wszelkie zjawiska myśli, która chce przejść w wyższe siły. Człowiek zgrzeszył, gdy zapragnął zostać Bogiem. Czy nie powinny każdej roślinie odpowiadać kamień i zwierzę? Rośliny są zmarłymi kamieniami, zwierzęta zmarłymi roślinami.”²⁸ Wynika stąd, że każdy byt posiada swoje granice, poza którymi rozpoczynają się stany chorobowe, warunkujące sam rozwój. Z tego więc punktu widzenia, skoro choroba, cierpienie jest materią naszej aktywności i podniętą do kształtowania siebie (*Bildung*), uzyskuje niezwykle entuzjastyczną ocenę romantyka, pozwalającą się odczytać ze wszystkich uwag, których przedmiot stanowi gloryfikacja czynu.

Spróbujmy, powracając teraz do eseju Novalisa, zrekonstruować schemat następstwa faz rozwoju historycznego. Punktem wyjścia może tu być analogia zaczerpnięta z rozważań nad człowiekiem widzianym w perspektywie jednostkowej.

„Zarodek człowieka jest niejako zasadniczym kształtem, który przechodzi przez liczne wspólne wszystkim ludziom okoliczności we wtórne, odmienne formy, przez co później zmienia się podobna forma niezliczonych ogniw i powstaje różnorodność ich figuracji ruchów, zatem niedoskonałość wielkiej ilości ogniw. Ta niedoskonałość każdego surowego systemu powinna być niwelowana stopniowo przez życie — zostanie wydobyty nowy, rodzący się z nieskończonych niepodobieństw, powszechnie podobny zasadniczy kształt i ruch, który zawiera syntezę pierwotnego niezłożonego zasadniczego kształtu i ruchu oraz jego możliwych, niezliczonych odmian”.²⁹

Podobną trójfazowość wykazują dzieje ludzkości w analizie *Christenheit oder Europa*: zasadniczy kształt (*Grundgestalt*) — zróżnicowane, wtórne formy (*sekundäre Form*) — dojrzały kształt (*reife Gestalt*).³⁰

²⁷ Novalis: *Romantische Welt, (Krankheit)*, s. 222—223.

²⁸ *Ibid.*, (*Sittlichkeit*), s. 13.

²⁹ *Ibid.*, (*Konstitution-Krankheit-Heilkunde*), s. 218—219.

³⁰ Por. przyp. 21 i 29.

Epoka pierwsza była nieokreślona, potencjalną masą, pierwotną jednością w rodzaju chaosu, gdzie nie występowały tezy i antytezy, jak podmiot i przedmiot, duch i natura, religijne i doczesne, indywidualne i uniwersalne, wiedza i czyn, nauka i wiara. Była to epoka, którą lepiej oddaje termin niezróżnicowana jednia (*Mischung*), niż zjednoczenie (*Vereinigung*), czy związek (*Verbindung*). Ów stan można porównać do dziecięcego etapu rozwoju człowieka, który nie ma świadomości odrębności swego ja od nie-ja, do człowieka natury, który nie zna rozdzielenia na prostaczka i naukowca, uosabiających uczucie (*Gefühl*) i rozum (*Verstand*) — wreszcie do genialnego myśliciela, który nie dostrzega przepaści między teorią a praktyką, nauką a wiarą.³¹

To universum, będące pod pewnym względem ideałem, prezentowało jednakże stan niedojrzałości społeczeństwa ludzkiego, zatem musiało poddać się prawu rozwoju w kierunku indywidualizacji. Tu chciałoby się powiedzieć, że w tym kontekście druga epoka okazuje się nie tylko nieuchronna, lecz i bardziej pozytywna. Jest to faza rozdzielenia (*Trennung*), dekompozycji syntetycznych sił pod wpływem zewnętrznych okoliczności (*Umstände*), okres wykształcania się tez i antytez, ale także postępującej coraz dalej atomizacji aż do tego stopnia, że zatracona zostaje tożsamość różnorodności, istota człowieczeństwa w najróżnorodniejszych wariantach, wobec czego dokonuje się jedynie wzrost (*Wachstum*) w sensie ilościowego procesu i zatrzymanie jakościowego, zatem regres.³² Novalis nazywa ów okres przejściem od stanu natury do kultury, powodującej ogromne szkody moralne.³³ Człowiek w tym okresie koncentrował się jedynie na tym, co użyteczne, podlegał wyłącznie władzy potrzeb (*Bedürfnisse*) i namiętności (*Neigungen*), był determinowany przez zewnętrzne warunki, zamiast realizować swą aktywność jako istota wolna i moralna, zdolna do tworzenia własnego wewnętrznego świata złotego wieku.

Dopiero trzeci okres dziejów zasługuje na miano wolnego zjednoczenia (*freie Vereinigung*), obejmującego wszystkie wykształcone w drugiej fazie indywidualności i przeciwieństwa. Jeżeli okres poprzedni był ilościowym wzrostem, to następną fazą oznacza ubytek (*Abnehmen*), zreduko-

³¹ Przedstawione analogie ustaliam, posługując się fragmentem *Bildung und Erziehung* i łącząc stale akcentowane u Novalisa myśli. Novalis: *Romantische Welt*, s. 23.

³² Por. Novalis: *Romantische Welt, (Konstitution-Krankheit-Heilkunde)*, s. 218.

³³ Refleksje Novalisa o kulturze warto porównać z myślami Rousseau. Zob. J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, Kraków 1956, s. 14—17, 24—149, 175, 197, 228. Por. także o szkodach wyrządzanych przez kulturę, F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka* [w:] Siemiek: *F. Schiller, wybór tekstów*, s. 235.

wanie wielkiej liczby różnorodnych ogniw do tożsamyh kształtów na korzyść procesu jakościowego. Okres trzeci w historii odpowiada systemowi na gruncie nauki, dorosłemu człowiekowi (*gebildeter, erwachsener Mensch*) w pedagogice.

Warto zaakcentować, że ta trzecia i ostatnia epoka jest nie tylko doskonalsza od bezpośrednio poprzedzającej ją, ale także od pierwszej fazy, właśnie dzięki epoce rozdziału (*Trennung*); jednoczy bowiem prosty zarodek z jego niezliczonymi sekundarnymi formami. Zatem nie można przypisywać Novalisowi idei dosłownego powrotu do średniowiecza. Historii nie wyraża więc model cyklicznego ruchu. Wydaje mi się przy tym, że Novalis bezzasadnie używa na określenie trzeciej epoki pojęcia „ponowne zjednoczenie” (*Wiedervereinigung*). Wątpliwość budzi tu zarówno słowo „ponownie”, jak i „zjednoczenie”, ponieważ — jak pamiętamy — pierwsza faza dziejów była raczej chaotycznym zmieszaniem (*Mischung*), niż zjednoczeniem (*Vereinigung*).

Proces historyczny — zdaniem Novalisa — wykazuje pewną powtarzalność, nie jest to jednak mechaniczne odtworzenie tego samego, lecz tworzenie wyższych jakości i związków połączone z asymilacją zdobywcy nie tylko pierwszej epoki, ale i okresu dysharmonii. Jeśli więc można mówić o podobieństwie średniowiecza i przyszłego złotego wieku, to tylko w tym sensie, w jakim monotonia przypomina harmonię, chaos — doskonały utwór, dziecko — dojrzałego, ukształtowanego człowieka. Z owych metaforycznych określeń, stosowanych przez Novalisa udaje się wydobyć stwierdzenie o powstawaniu nowych jakości fundowanych na bazie dotychczasowych osiągnięć w historii.

Podsumowując rozważania F. von Hardenberga nad procesem dziejowym, dochodzimy do następujących wniosków:

1. Historia jest przedłużeniem procesu przyrodniczego, daje się wyjaśnić przez organiczno-duchowe siły życia. Tak często stosowane analogie biologiczne nie oznaczają jednak postawy redukcjonistycznej. Człowiek stanowi ostatnie ogniwo w przyrodzie, ale cechuje go potrójne życie (*dreifaches Leben*)³⁴, tzn., że zawiera nie tylko życie rośliny i zwierzęcia, lecz i swoiste ludzkie zarodki, które sytuują go jako pośrednika (*Mittelglied*) między całą naturą a Bogiem.

2. Historia jest dialektyczną relacją między Bogiem (sferą życia absolutnego) a ludźmi (sferą życia względnego). Można byłoby rozumieć u Novalisa jednostki ludzkie jako organ boskości, można także widzieć je jako aktywne — i w dużej mierze niezależne od bytu nadprzyrodzonego — podmioty mogące dzięki wolnej woli (*Willkür*) wybierać między kształtowaniem siebie (*Bildung*) a gnuśnością (*Trägheit*), a w rezultacie powo-

³⁴ Novalis: *Romantische Welt, (Organismus und Leben)*, s. 21.

dować rozwój dziejów. Sam Novalis chciałby traktować historię jako objawienie Boga, akcentować podmiot zjawisk (*Erscheinende*), a nie tylko samo zjawisko, czy fakt historyczny (*Erscheinung*). „Wśród ludzi należy szukać Boga. W ludzkich myślach i odczuciach objawia się duch nieba najjaśniejsz”.³⁵

3. Refleksja Novalisa o historii odróżnia się od francuskich oświeceniowych wersji postępu. W miejsce propozycji odcięcia się od przeszłości romantyk stawia ideę ciągłości dziejów wyprowadzoną z kategorii życia. Zamiast rozpatrywania dziejów jako rozwoju intelektualnego proponuje Novalis widzenie historii jako *angewandte Moral und Religion*, jako rozwoju wolicjonalnych władz typu *moralischer Sinn, religiöser Sinn* (nawet *Sinn für Poesie*), tzw. wewnętrznej zmysłowości należącej do sfery duchowej.³⁶ Odchodząc od zbyt jednostronnego optymizmu i wiary w równomiernie i harmonijnie dokonujący się postęp, uznaje Novalis wewnętrzne sprzeczności rozwoju, dokonuje także waloryzacji negatywnych czynników, jak cierpienie, choroba, dysharmonia. Zamiast kumulatywnego ujęcia rozwoju, któremu miał podlegać abstrakcyjny rodzaj ludzki, proponuje organiczne widzenie dziejów, w którym rozwój indywiduum realizującego własny, immanentny cel okazuje się jednocześnie warunkiem powszechnego procesu historycznego. Wreszcie pogląd o atomistycznym społeczeństwie zjednoczonym sztucznie na drodze umowy społecznej zastępuje Novalis taką koncepcją więzi społecznej, która gwarantem jedności międzyludzkiej czyni religię pojmowaną jako zinterioryzowane przeżycie wiary w rzeczywistość Boga, a więc *Mittelpunkt* świata.

РЕЗЮМЕ

В статье показано отличие историософии Фридриха фон Харденберга (Новалиса), мыслителя раннего немецкого романтизма, от просветительских версий прогресса, распространяемых во Французском Просвещении. Основные тезисы Новалиса — толкование истории как процесса жизни, антиномического и стремящегося через диалектическую негацию к высшим ступеням развития; суждение о триадичности возникновения всего — как бога, так и каждого человека, общества, человеческого познания; уверенность в человеческой свободе, независимой от внешних детерминантов (*Willkür*) валоризация страдания — специфического стимула творчества и деятельности; и, наконец, идея золотого века, являющегося пределом развития. В статье выделены те проблемы, которые повторяются в разных историософических концепциях и получают различные решения — например, метод историософии, двигательные силы развития, взаимоотношения между личностью и человеческим видом, отношение бог — люди, структурализация исторического процесса.

³⁵ Novalis: *Der Hüter der Schwelle*, hg. v. W. Bonsel, München 1942—1943, s. 133.

³⁶ Novalis: *Romantische Welt, (Geschichte)*, s. 288.

SUMMARY

The article shows the distinctness of philosophy of history as viewed by F. von Hardenberg (Novalis), a thinker of the early German Romanticism, from the ideas of progress spread by the French Enlightenment. As the basic thesis of Novalis we should recognize the treatment of history as the process of life antynomizing itself and shifting through dialectical negations to the higher levels of development; the statement about the radicality of all coming into existence both of God and individual human being, of society, of human cognition; the conviction about human freedom independent of external determinants (Willkür); valorization of suffering — of the specific stimulus for creativity and activity; and finally, the idea of the golden age being the fulfillment and the end of development. The author presented in his article the recurrent problems of different conceptions in philosophy of history, problems which have different solutions, such as, the method of practising of philosophy of history, the forces causing development, the relation: God — people, and the structuralization of historical process.