

Honorata JAKUSZKO

### Aksjologiczny charakter idei oświecenia w filozofii Novalisa

Axiological Character of the Ideas of the Enlightenment in the Philosophy  
of Novalis

W prowadzonych w ostatnich dziesięcioleciach XVIII wieku dyskusjach filozoficznych wokół idei oświecenia zaznaczyły się dwie postawy: jedna traktowała oświecenie jako formację współczesną i odcinała ją ostro od wcześniejszych stadiów tak zwanej niepełnoletniości ducha, druga z kolei utrzymywała, że każda epoka posiada własne oświecenie, swój złoty wiek, swoją własną miarę szczęśliwości.<sup>1</sup> Ta druga teza zawierała pewną dwuznaczność, mogła bowiem oznaczać protest wobec idei postępu z jednoczesną rehabilitacją pewnych okresów historii, uznanych przez filozofów oświecenia za ciemne i barbarzyńskie, ale także mogła dosko- nale godzić się z tą ideą. W tym drugim przypadku oświecenie ujmowane byłoby jako proces, w rezultacie którego ludzkość różnymi drogami zmierza do samopoznania i własnej dojrzałości. W innym znów sensie oświecenie oznaczało pewien pożądany stan, ideał dziejów, przy czym dla jednych myślicieli był on synonimem zrealizowania rozumu, dla innych — wypełnienia wszystkich predyspozycji człowieczeństwa.

Ten drugi wariant był szczególnie charakterystyczny dla myśli niemieckiej<sup>2</sup>, świadomej własnej odrębności, a nawet wyższości nad kulturą francuską, w której dokonano się spłyceń treści, jakie zawierał program oświecenia. Możemy to śledzić już w tekstach oświecenia niemieckiego

---

<sup>1</sup> Zob. J. G. Herder: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt a.Main 1967, s. 38, 45, 106. Różnice wspomniane uwytądniły się zwłaszcza w związku z problemem średniowiecza.

<sup>2</sup> Rodzącą się świadomość historycznego posłannictwa Niemiec dostrzega W. Krauss już w latach 70-tych i 80-tych w. XVIII. Zob. jego artykuł *Über die Konstellation der Aufklärung in Deutschland*, „Sinn und Form” 1961 (13), nr 1—2, s. 269. Zob. też A. Poetzsch: *Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung*, Leipzig 1907, s. 40.

(na przykład u Herdera), w filozofii transcendentальной Kanta i Fichtego, w wypowiedziach Goethego i Schillera, także u romantyków — F. Schlegla i Novalisa. Warto zauważyć, że oceny takie były formułowane w klimacie wydarzeń Rewolucji Francuskiej, uznanej za pouczającą lekcję historii, za doświadczenie rewidujące wiele obiegowych haseł, w oparciu o które ukształtowała się tzw. świadomość filisterska z charakterystycznymi dla niej ograniczeniami.

Można więc uznać zwłaszcza ostatnie dziesięciolecie wieku XVIII za okres, w którym intelektualiści niemieccy, wzrastający niejednokrotnie pod wpływem inspiracji francuskich zaczęli przewyżczać kompleks niższości i uzasadniać zmierzch ducha francuskiego w historii kultury i przejęcie roli hegemonu przez Niemcy. Dla przykładu wspomnijmy chociażby sformułowanie Goethego<sup>3</sup> mówiące o tym, że intelektualny punkt ciężkości znajduje się w narodzie niemieckim albo wypowiedź F. Schlegla, który twierdził, iż bogami Niemców nie są Hermann i Wodan, lecz nauka i sztuka.<sup>4</sup> W sposób niezwykle klarowny wyraża to przekonanie Novalis, pisząc, że „Niemiec długo był głupim Jasiem. Prawdopodobnie jednak wkrótce stanie się Janem nad Janami. Jego los przypomina los wielu głupich dzieci: będzie jeszcze żył i cieszył się mądrością; kiedy jego przedwcześnie dojrzałe rodzeństwo będzie już dawno zgrzybiałe, a wtedy stanie się jedynym panem w domu” (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 60, *Blütenstaub*, Nr. 61).<sup>5</sup> Wynika stąd, że w historii powszechnej nie można mówić o jednym niezróżnicowanym podmiocie, jakim miał być gatunek ludzki. Novalis jest przekonany, że istnieje wiele podmiotów, wiele indywidualności, które w różnych okresach osiągają pełnoletniość ducha, zaś ich osiągnięcia dałyby się ułożyć w nieprostą linię, albo lepiej — w szereg, w którym kolejne ogniwa wzbogacone dzięki błędom poprzedników realizują coraz gruntowniej i doskonalej ideę oświecenia. Za szybkie tempo rozwoju, „przedwczesną dojrzałość” płaci kultura francuska pewien haracz — a jest nim powierzchowność kształcenia ducha, zbyt szybko starzejące się idee, które doznają bankructwa w praktyce społecznej. Przeciwnie — jak pisze Novalis — „Niemcy powolnym, ale pewnym krokiem wyprzedzają pozostałe kraje europejskie. Podczas gdy te zajmują się wojną i spekulacją i opętane są duchem stronnictw, Niemiec z całą pilnością kształci się na współbudowniczego epoki wyższej

<sup>3</sup> Tezę Goethego z *Wilhelm Meisters Lehrjahre* podają za Novalisem. Novalis: *Schriften. Die Werke F. v. Hardenbergs*, hrsg. v. P. Kluckhohn und R. Samuel unter Mbitarbeit H. J. Mähl, H. Ritter, G. Schulz, (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 121, *Blütenstaub*, Nr. 107). Stuttgart 1968—1981.

<sup>4</sup> F. Schlegel: *Ideen*, [w:] *Athenaeum. Eine Zeitschrift v. A. W. Schlegel und F. Schlegel*, Bd. III, Berlin 1798—1800, s. 28.

<sup>5</sup> Wszystkie cytaty z Novalisa będą podawać wewnątrz tekstu, opierając się na wydaniu stuttgartarckim jego dzieł, zob. przyp. 3.

kultury, a postęp w tym względzie musi dać mu z biegiem czasu wielką przewagę nad innymi” (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 519).

Novalis więc wyraźnie wyodrębnia francuski i niemiecki wariant oświecenia, utożsamiając go odpowiednio z wąsko i szeroko rozumianym oświeceniem. Spróbujmy prześledzić, jaka jest treść obu wariantów oraz z czego wynikają wspomniane różnice. Opisując fenomeny charakteryzujące ducha francuskiego, Novalis nie stroni od metafor obarczonych wartościującym sensem, takich jak np. „zimny, martwy Spitsbergen gabineutowego rozsądku”, „straszliwy obłąd”, „orędowniczka światowego protestantyzmu”, „chytne plany oświecenia”, „niewola ducha”, „epoka triumfującej uczoności”, „ociężyły ziemski rozsądek”, „polityczna kwadratura koła”. Jednostronność oświecenia francuskiego polegała na wąskim rozumieniu celu dziejów — skoro za nadrzędną wartość uznano rozum, a dokładniej rozsądek, musiało się to odbić niekorzystnie w estetyce, teorii moralności i społeczeństwa, w religii, sztuce i filozofii. Było to wychowywanie do rozumu, nie zaś do wszechstronnego, „pięknego” człowieczeństwa, mającego stanowić kwintesencję wszystkich sił i uzdolnień gatunku, a więc i zmysłu estetycznego, religijnego, uczucia, woli, wyobraźni i wielu innych. Używając Schillerowskiego określenia, można by mówić o tyrani zasad nad uczuciem, co określało stan barbarzyństwa równie niebezpieczny jak przeciwstawny mu stan dzikości.<sup>6</sup> Novalis zauważa paradoks w tym, że chociaż filozofia oświecenia francuskiego uznawała (w deklaracjach) tolerancję za swój synonim, była jednak z gruntu nietolerancyjna wobec religii innej niż konstruowana przez siebie z fragmentów wiedzy wiara w „kapłanów i mistagogów” idei oświecenia (Bd. III, *ibid.*, s. 515). Była także nietolerancyjna wobec tradycji widzianej w sposób jednostronny jako stadium błędu i zabobonu. Tak zwani filozofowie zaliczali przecież do nowej filozofii wszystko „co sprzeciwiało się dawnemu porządkowi” (*ibid.*, s. 515). Nie uznając wielości i różnorodności modeli życia społecznego, estetyk, pracowali nad tym, by — jak formułuje to Novalis — „pozbawić świat całej jego barwnej ozdoby. Światło z racji swego posłuszeństwa matematyce i swego zuchwalstwa stało się ich faworytem. Cieszyli się, że raczej się załamał niż zagra barwami, i wzięwszy odeń imię, nazwali swój wielki kram oświeceniem” (*ibid.*, s. 516). Rozum normatywny miał być sędzią we wszystkich sferach ludzkiej kultury, miał umożliwiać panowanie człowieka nad światem przyrodniczym i społecznym. A jednocześnie filozofia ta — zdaniem Novalisa — „włączyła człowieka w szeregi istot czysto naturalnych, z konieczności tylko stawiając go na ich czele” (*ibid.*, s. 515). I tu znów na zasadzie paradoksu

<sup>6</sup> F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, tł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa 1972, s. 52—53.

wydarzenia rewolucyjne wykazały, jak oświeceniowa idea ładu przeraża się w praktyce społecznej w żywioł nieokiełznanej anarchii, drugiego stanu natury, będącego zwyrodnieniem stanu społecznego.<sup>7</sup> Rezultat taki był nieuchronny, ponieważ wychowankowie filozofii oświecenia francuskiego zupełnie zaniedbali kształcenie własnej osobowości i właśnie dysproporcje powstałe w tej sferze musiały przyczynić się do „straszliwych fenomenów politycznych” u schyłku wieku. Bowiem w przekonaniu Novalisa ideał moralności nie ma bardziej niebezpiecznego rywala jak ideał „najwyższej siły”, „potężnego życia”, „maksimum barbarzyństwa”, zdobywający dużą popularność wśród słabeuszy, niewolników i filistrów (Bd. II, *Anekdoten*, Nr. 232). Dlatego pisze on, że przyczyny rewolucji winien każdy współczesny temu wydarzeniu człowiek poszukiwać w sobie samym, we własnym ubóstwie wewnętrznym, w zaniedbaniu realizacji „pięknego” człowieczeństwa (Bd. III, *Randbemerkungen zu F. Schlegels Ideen*, s. 409). Program *Selbstbildung*, samowychowywania siebie do prawdziwej pełnoletności, jest więc warunkiem programu opanowywania świata zewnętrznego, dostosowywania go do własnej woli. W przeciwnym razie człowiek pozostanie w niewoli przypadkowych bodźców pochodzących z zewnątrz, łudząc się jedynie, że ma władzę nad światem. To właśnie złudzenie ujawniło się w dążeniach rewolucjonistów do „modelowania historii” i nadawania jej własnego kierunku (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 518). Novlis przeciwnie sądzi, że proces historyczny jest organiczną rzeczywistością, rządzoną przez własne immanentne prawa. Dopiero poznanie i respektowanie prawidłowości historycznych umożliwia skuteczne działania, lecz do takiej świadomości dochodzi się poprzez tendencje błędne, będące jak gdyby eksperymentami historii, która stopniowo rozpoznaje własny plan, oparty o wszystkie predyspozycje gatunku ludzkiego. Niepowodzenie rewolucjonistów miało swoje źródło w tym, że wychowani w duchu filozofii oświecenia chcieli oni wbrew kierunkowi dziejów ustanawiać abstrakcyjne królestwo rozumu, a właściwie królestwo dobrobytu, w którym każdy uczestnik mógłby zaspokoić żądę zysku, zaś z sumy owych egoizmów miał powstać ład społeczny. Była to jak gdyby nowa religia uznająca pożytek za bożyszcze epoki na miarę prymitywnego ducha, ograniczonego horyzontu filistra.

Novalis zapytuje, czy rewolucja ma pozostać francuska, tak jak reformacja była niemieckim dokonaniem (Bd. III, *Christenheit...*, s. 518). Możemy stąd wnioskować, że dostrzega on historyczne przyczyny różnicowania wariantów oświecenia niemieckiego i francuskiego, albo szerzej — ducha niemieckiego i francuskiego. Prawie po heglowsku rozstrzyga,

---

<sup>7</sup> Por. idee J. J. Rousseau: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 226.

że niemożliwa jest rewolucja bez reformacji, tj. bez wyzwolenia sumienia. Ponieważ we Francji ten warunek nie został spełniony, wypadki rewolucyjne świadczyły o „kryzysie przedwczesnego dojrzewania”, wynikającym z braku wolności (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 116, *Blütenstaub*, Nr. 105). Novalis zdaje się dostrzegać, że różne preferowane wartości wyciskają piętno na charakterze ducha narodowego, przesądzając o indywidualnej drodze Niemiec w porównaniu z Francją. Píše na przykład, że „Najlepszy z dawnych monarchów francuskich postawił sobie za cel uczynić swych poddanych tak zamożnymi, żeby każdy mógł co niedziela mieć na stole kurę z ryżem. Czy nie należałoby jednak bardziej wychwalać tego rządu, pod którym chłop wolałby raczej mieć kawałek spleśniałego chleba niż pieczeń gdzie indziej i z całego serca dziękowałby Bogu za to szczęście, że urodził się w tym kraju?” (Bd. II, *Glauben und Liebe*, Nr. 8). Wypowiedź ta przypomina sformułowaną przez F. Schillera opozycję między realistą a idealistą.<sup>8</sup> Realista opiera się na zdrowym rozsądku praktycznym, wykorzystującym świadectwo zmysłów. W rzeczach smaku obchodzi go przyjemność, w moralności — szczęśliwość, w religii — własna korzyść, w dążeniach politycznych dobrobyt nawet za cenę uszczerbku w moralnej samodzielności społeczeństwa. Z kolei idealista poszukujący tego, co bezwarunkowe jest rygorystą moralnym, który za dobro najwyższe uznaje wolność i dlatego zmierza do podporządkowania świata dzięki władzy rozumu. Świadomy idealnej powinności odczytywanej we własnym wnętrzu nie zgadza się na żadne półśrodki, zapośredniczenia czy kompromisy.

Myliłby się jednak ten, kto by wnosił, że stanowisko realisty prezentuje Francja, zaś idealisty — Niemcy. Myśl oświecenia francuskiego miała przecież charakter eklektyczny, podejmowała raczej próbę uzgodnienia tendencji wywodzącej się z ducha empiryzmu i racjonalizmu. W rezultacie jednak te dwie orientacje stały niepojednane na odrębnych biegach. Toteż Novalis stwierdza, że z jednej strony wyklarowało się niebezpieczeństwo określane mianem „uczoności”, która siłą bezwładu skłania się do konstruowania własnych arbitralnych światów-norm i prawie wyrzeka się swych pięciu zmysłów oraz więzi ze światem rzeczywistym (Bd. II, *Dialogen*, 1, s. 663). Ale z drugiej — także i empiryzm dotarł na bezdroża dlatego, że uzasadniał całkowite zdeterminowanie człowieka przez świat zewnętrzny, upowszechniając niewolniczy sposób myślenia, który stał się modą swego czasu (Bd. II, *Poëticismen*, Nr. 117). Ponieważ Francja dość długo była ogniskiem promieniowania nowych idei, w Niemczech istniało wielu entuzjastów „maniery francuskiej”, którzy przejęli

<sup>8</sup> Zob. F. Schiller: *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, [w:] *Listy o estetycznym wychowaniu...*, s. 379.

jej antynomie. Nie oni jednak przesądzali o charakterze niemieckim. Novalis wskazuje raczej na takie dojrzałe umysły, które nie zadowalały się mechanicznym łączeniem opozycyjnych stanowisk, lecz szukały organicznego zjednoczenia ukształtowanych już antytez w harmonijną syntezę. A więc ani realizm, ani idealizm — z uwagi na ich jednostronność — nie są celem dążeń reprezentantów nowego etapu kultury niemieckiej. Wznoszą się oni bowiem ponad „duch stronnictw” jako współbudowniczości wyższej epoki w historii kultury. Między innymi syntezę taką tworzy F. Schiller w obrazie „pięknej duszy”. Podobną tendencję wyraża twórczość J. W. Goethego, który w ideale harmonijnej osobowości nakreślonym w *Wilhelm Meisters Lehrjahre* zespala to, co pożyteczne i to, co piękne. Projekcją tego ideału w kulturze niemieckiej był także Winckelmann obraz Grecji — ucieleśnienie zasady kalokagatii.<sup>9</sup> Wreszcie ogromne zasługi należy przyznać filozofii transcendentalnej, której twórca nie do końca był świadomy konsekwencji swoich krytyk.

Warto zauważyć, że wobec tego „reprezentanci nowej epoki” nie należą całkowicie do tzw. oświecenia niemieckiego. Albo inaczej formułując tę tezę, można powiedzieć, że u Novalisa funkcjonuje zarówno wąskie, jak i szerokie rozumienie oświecenia. Według tego drugiego znaczenia staje się ono synonimem *Bildungsgeschichte*, której etap dojrzały był uwarunkowany przez pracę wielu wieków, przez rozwój jednostronnych tendencji i błędów, przyczyniających się ostatecznie do doskonałej realizacji człowieczeństwa. Novalis odkrywa tę prawdę, kierując się analogią własnego stawania się, dokonując oceny przeżytych już faz rozwoju. Krytycznie ocenia on okres własnej, gimnazjalnej twórczości jako niesamodzielny i epigoński, ponieważ pojmował wówczas oświecenie na podobieństwo propagandowych pism filozofów francuskich. Prezentując postawę otwartą i chłonną na różne inspiracje, stwierdza o sobie, iż w przeciwieństwie do filistra jest on zdolny do oświecenia każdego rodzaju (Bd. IV, *an F. Schlegel*, 1.08.1794, s. 140). Wychowanie przez filozofię okazuje się w jego własnej samoocenie zbyt jednostronne, ponieważ tak jak „sama matematyka nie czyni nikogo żołnierzem czy mechanikiem”, również „sama filozofia nie czyni człowieka” (Bd. IV, *an Just*, 02.1800, s. 321). Mimo tego uznaje on przeżyty etap swego rozwoju za konieczny i wartościowy — „Jestem zadowolony, że przeszedłem przez ten Spitsbergen czystego rozumu i znów mieszkam w barwnym kraju zmysłów z ciałem i duszą. To należy do *Lehrjahre der Bildung*” (*ibid.*). Termin *Lehrjahre* oznacza tu coś innego niż lata nauki w instytucjach do tego przeznaczonych, obejmuje raczej całość doświadczenia życiowego korygowanego na poszczególnych etapach historii własnego samokształcenia czy samowy-

<sup>9</sup> Zob. pracę T. Namowicz: *Die aufklärerische Utopie. Rezeption der Griechenauffassung J. Winckelmanns um 1800 in Deutschland und Polen*, Warszawa 1978.

chowywania. W przekonaniu Novalisa także każdy naród, tak jak jednostka ludzka posiada własne *Lehrjahre*, które decydują o jego specyfice i niepowtarzalności. Tu właśnie należałoby szukać przyczyn zróżnicowania wariantów realizacyjnych programu oświecenia.

Novalis przeciwstawia więc „nową francuską manierę” (*gemeine, prosaische Aufklärung*) niemieckiemu „stylowi” (*wahre, poetische, höhere Aufklärung*).<sup>10</sup> Spróbujmy zebrać, co składa się na „francuską manierę” — ten zawężony wariant oświecenia. Reprezentuje go tzw. świadomość filisterska, która podporządkowuje ducha ludzkiego prawom mechaniki (Bd. II, *Teplitzer Fragmente*, Nr. 433), nie może zatem zrozumieć idei wolności, a tym samym ciąży ku fatalizmowi. Kolejnym jej grzechem jest próba wyeliminowania wszelkiej różnorodności, ustanowienie jednego kodeksu piękna i prawdy dla wszystkich wieków i narodów, co oznacza niedocenienie takich wartości, jak narodowość, oryginalność i tolerancja (Bd. IV, *an F. Schlegel*, 7.10.1791, s. 99). Cechuje ją pewna niecierpliwość wyrażająca się w chęci przeskoczenia do nowego etapu historii, zaprogramowanego przez rezonujący intelekt — jest więc postulatywna i ahistoryczna (Bd. IV, *an R. Just*, 5.12.1798, s. 266). Usprawiedliwia postawy egoistyczne, ponieważ opowiada się za utylitaryzmem. Swoją ciasną, ograniczoną, partykularną punkt widzenia rzutuje na rozumienie więzi społecznej i w praktyce prowadzi do politycznej kwadratury koła, zwyrodnień stanu społecznego (Bd. II, *Glauben und Liebe*, Nr. 36). Jest jednostronna w przesadnej gloryfikacji „gabinetowego rozsądku” oraz w swej agresji wymierzonej w pozostałe władze ducha ludzkiego, co uwarunkowuje ułomną, dysharmonijną, chorobliwą realizację człowieczeństwa (Bd. III, *Fragmente und Studien*, Nr. 291). Swoje historycznie uwarunkowane przesady podnosi do rangi powszechnych i uniwersalnych prawd. Mniema, że osiągnęła już dojrzałość, gdy tymczasem naprawdę prezentuje kryzys przedwczesnego dojrzewania (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 116, *Blütenstaub*, Nr. 105). Jej osiągnięcia i porażki były jednak lekcją historii dla intelektualistów niemieckich.

Różne są *Lehrjahre* poszczególnych narodów, lecz z doświadczeń oraz błędów danego kraju mogą korzystać inni oraz przetwarzać je na własne i nie pozbawione oryginalności koncepcje myślowe. Novalisowi chodzi oczywiście o twórczą asymilację obcego dziedzictwa w myśl zasady, że to, co „dane”, nie jest dogmatem, lecz raczej bodźcem inspirującym do włas-

<sup>10</sup> Rozróżnienie „manieri” i „stylu” pojawiło się w dyskusjach nad programem naśladownictwa antyku. U Novalisa zostaje ono odniesione do różnic ducha francuskiego i niemieckiego. Píše np. o wielkim stylu Goethego (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 26, *Blütenstaub*, Nr. 25), a w innym miejscu o francuskiej manierze (Bd. II, *Poëticismen*, Nr. 56, *Glauben und Liebe*, Nr. 23). Por. także listy (Bd. IV, *an Reinhold*, 5.10.1791, s. 95—96, *an Schiller*, 7.10.1791, s. 100).

nej samodzielności (Bd. II, *Poëticismen*, Nr. 66). Zauważa on także, iż w dążeniu do realizacji wartości, które w sposób maksymalnie ogólny kreślił program oświecenia, przodownicy zamieniają się miejscami, mistrzowie stają się na powrót terminatorami, a z kolei uczniowie mistrzami swoich dotychczasowych nauczycieli i patronów (Bd. II, *Logologische Fragmente*, Nr. 3). Wyraża to metafora stałego rytmu w przyrodzie — „Gwiazdy, tak jak my, toczą się, na przemian rozświetlając się i ściemniając. Ale i nam, i im, w stanie ściemnienia dano przecież pocieszający i przynoszący nadzieję błysk świecących i oświeconych współgwiazd” (Bd. II, *Teplitzer Fragmente*, Nr. 436). Każde więc indywiduum historyczne zmierza własną drogą od bieguna prymitywnej, surowej, nieokrzęsanej natury do rozumnej, a następnie przesadnie wyrafinowanej i skostniałej kultury, by rozpocząć po pewnym czasie kolejny cykl. Istnieje jednak — zdaniem Novalisa — szansa wzniesienia się ponad prawidłowość czysto naturalną oraz metodycznego tworzenia historii przez podmiot ludzki świadomy własnych, indywidualnych dyspozycji, dostosowujący metody działania do form i etapów własnego ducha.<sup>11</sup> Dzięki stosowaniu odpowiedniej profilaktyki może on zapobiec pewnym kryzysom związanym ze skostnieniem czy ujednostrojnieniem świadomości, utrzymać w sposób trwały kulminacyjny moment swego rozwoju, zapobiec przekształcaniu się historii ducha w ślepą, niekontrolowaną grę sił natury. Poznanie tendencji stawania się i nieuchronności ich przechodzenia we własne przeciwieństwa umożliwiać miałyby pohamowywanie lub przyspieszanie pewnych pożądanych dla danego indywiduum skutków na drodze ściśle przestrzeganych metod działania. I tak dla okresu starości reprezentowanego przez filisterstwo, „logiczne wygaszenie” zaleca Novalis, skierowanie uwagi w przeszłość, powrót do pełni zdolności okresu dziecięcego po to, by wyzwolić się z barier skostnienia, w jakie popada umysł przedwcześnie dojrzały, który winien z nowymi siłami jako odmłodzony podjąć dalsze, nigdy nie skończone samodoskonalenie się. Z kolei dla umysłów pozostających w stadium dzieciństwa, entuzjazmu, „logicznego zapalenia” proponuje skoncentrowanie uwagi na przyszłości i rozważnym, metodycznym, pozbawionym niecierpliwości i przypadkowości asymilowaniu różnych inspiracji (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 8).

Odkrycie tej metodyki działania (porównywanej do Bacona projektu sztuki wynalazczości) mogło dokonać się w przekonaniu Novalisa jedynie na gruncie niemieckim, zaś główne zasługi ponosi tu inspiracja transcendentizmu (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 93, *Blütenstaub*, Nr. 94),

<sup>11</sup> O możliwości sterowania historią przez podmiot ludzki pisze W. Malsch: *Europa. Poetische Rede des Novalis*, Stuttgart 1965, s. 109—110. Zaniemniej jednak podkreślić różnorodność indywiduów historycznych, co powoduje, że interpretacja Novalisa zanadto zbliża się do modelu kantowsko-fichteńskiego.



którą Novalis swoiście zinterpretował uznając, że każde indywidualum jest zdolne przekształcić własną *Naturgeschichte* w *Bildungsgeschichte* czy inaczej *Aufklärungsgeschichte*. Natomiast w filozofii francuskiej (naturalistycznej w swym charakterze) taki przełom był niemożliwy. Jej przedstawiciele ponadto dogmatycznie ustanawiali sztywną opozycję między nieoświeconą i oświeconą częścią danego społeczeństwa, także samej Europy (*Ungebildete/Gebildete*)<sup>12</sup>, uzurpując sobie prawo do nawracania innych na swoją wiarę. Wytworzyła się więc taka sytuacja, że już nie autorytet tradycji, zwyczaju, lecz autorytet nowego wychowawcy-filozofa musiał być uznany. Konsekwencją, jaka stąd wynikała (wzmocnioną w filozofii utylitarystycznej, uznającej człowieka za produkt wychowania) było mimo wszystko sprawowanie kurateli nad większą częścią społeczeństwa, co sprzeciwiało się idei upełnoletnienia, samodzielności, samowychowania. Novalis ironicznie zauważa, że tak jak w średniowieczu kuratorem był stan duchowny, tak w czasach nowożytnych — stan „oświeceniowców” i „filantropów” (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 516). Porównuje to do starotestamentowego sposobu myślenia, stwierdzając, że niestety *Nowy Testament* jest ciągle księgą z siedmioma pieczęciami (Bd. III, *Fragmente und Studien*, Nr. 84).

Krytykując tę ograniczoność spełnienia programu oświeceniowego, tę skostniałą wersję ambitnego celu, jakim miało być upełnoletnienie, próbuje bronić jako najwyższej wartości autonomii każdej jednostki ludzkiej, narodu itd. Wymagało to zerwania z przesądami właściwymi „filozofom mody” oświecenia francuskiego — mechanistycznym determinizmem, naturalizmem oraz sensualizmem. Widzimy więc, że Novalis z jednej strony ocenia formację oświeceniową w wersji francuskiej (*gemeine Aufklärung*), z drugiej jednak idei oświecenia nadaje sens normatywny i programowy. Z inspiracji kantowskiej czerpie przekonanie, że każdy człowiek winien być własnym prawodawcą, tzn. bytem autonomicznym, nie podległym determinantom zewnętrznym. Perspektywa zrealizowanego *höhere Aufklärung* oznacza — zdaniem Novalisa — taki stan, w którym każde indywidualum zrozumie, iż więcej korzyści w praktyce wyniknie z oświecenia jego własnego umysłu niż z wszelkich zewnętrznych recept (Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, Nr. 1131). Można by uznać, że jest to kontynuacja myśli oświeceniowej, najbardziej konsekwentna, na

<sup>12</sup> Opozycja *Ungebildete/Gebildete* oznaczała odpowiednio wyodrębnienie *Unterschicht* i *Oberschicht*, wiązała się z pogardliwą oceną „niższej warstwy”, m.in. ludu (*Volk*) jako synonim nieokrzesania i ciemnoty. P. Kluckhohn zwraca uwagę, że w wieku XVIII termin *Nation* miał szersze znaczenie niż *Volk*. Stwierdza ponadto, że już u Herdera, a później u romantyków niemieckich spotykamy wysokie wartościowanie wierzeń, podań i sztuki ludowej. Zob. P. Kluckhohn: *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Halle 1941, s. 97—98.

jaką zdobyli się dopiero myśliciele niemieccy. Ilustruje tę myśl trafnie fragment dialogu, w którym Novalis stwierdza, że nie należy oczekiwać, lecz szukać spełnienia idei człowieczeństwa. By zaakcentować to przekonanie, przeciwstawia sobie dwóch rozmówców, z których jeden sądzi, że „chory każe wołać lekarza, ponieważ sam nie potrafi sobie pomóc”, natomiast drugi odpowiada: „Jeśli jednak lekarz przepisuje choremu właśnie jako lekarstwo wysiłek umysłowy? Jeśli komuś brakuje siebie, to można go wyleczyć tylko przepisując mu jego samego” (Bd. II, *Dialogen*, 3, s. 666). Wynika stąd, że nie można nikomu podarować dojrzałości, nie można też eksportować zdobyczy wieku dojrzałego tam, gdzie dana jednostka znajduje się na innym etapie rozwoju, jak próbowali to czynić rewolucjoniści francuscy, uważający się za misjonarzy Europy. Oświecenie powinno być w zasadzie samooswieceniem, samowychowywaniem, samokształceniem. Nie istnieje ogólne prawo natury, gwarantujące automatycznie jego realizację i zwalniające tym samym człowieka od aktywnego uczestnictwa w procesie dziejowym. Ta pomyłka ideologów francuskich przypomina znów Novalisowi dawny błąd judaizmu — czekanie na Mesjasza, który miał ustanowić radykalnie nowe królestwo sprawiedliwości (Bd. II, *Dialogen*, 1, s. 662). Tymczasem w jego przekonaniu realizacja doskonałego oświecenia, doskonałej *Bildung* dokonuje się stopniowo w naturalnej historii każdego indywiduum, a więc nieuzasadniona jest niecierpliwość właściwa marzycielom, którzy chcieliby w opozycji do dotychczasowych dziejów budować nowy świat, nie mający precedensów w tradycji, osądzonej jako sfera błędu i przesądu (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 518).

A zatem nie wiek XVIII spowodował wyjście człowieka z zawinionej przez niego niepełnoletności, bowiem elementy prekursorskie tej idei były obecne we wcześniejszych etapach i — na dobrą sprawę — mogły zostać zrozumiane dopiero po doświadczeniach pokolenia doby rewolucji. Dla przykładu można wymienić ideę wszechstronnie rozwiniętego człowieczeństwa w starożytnej Grecji, fantastyczne pomysły Paracelsusa, Bacona program panowania nad światem, zasadę reformacji, przedsięwzięcia edukacyjne jezuitów itp. Takie przekonanie podzielał Novalis ze swym przyjacielem, F. Schleglem, współautorem koncepcji historycznej filozofii.<sup>13</sup> Zgadzał się z nim, że oświecenie zawsze sytuowało własną zasadę w duchu ludzkim, w jego wolnej aktywności i dodawał od siebie, że oświecenie należy do teorii uprawy zmysłów (*Sinnzuchtslehre*) (Bd. III, *Randbemerkungen zu F. Schlegels Ideen*, s. 488). Sensualizm dominujący

<sup>13</sup> Na temat „historycznej filozofii” zob. np. W. Emrich: *Der Universalismus der deutschen Romantik*, Darmstadt 1964. Określenie takie spotykamy w korespondencji F. Schlegla z Novalisem, zob. Novalis: *Schriften*, (Bd. IV, *F. Schlegel an Novalis* 28.05.1798), s. 493.

w myśli francuskiej byłyby więc wąsko rozumianą realizacją tego programu. Za przeciwwagę tej tendencji uznaje Novalis koncepcję zmysłu wewnętrznego, którą odnajduje u Hemsterhuisa, filozofa oświecenia holenderskiego<sup>14</sup>, a także w protestanckiej idei sumienia, w kantowskim rozumie praktycznym oraz w fichteańskiej „twórczej wyobraźni”. Będąc przekonanym, że wszystkie zmysły są właściwie jednym zmysłem (*Gemüt, Gewissen, Herz*), przeformułowuje on dotychczasowe rozumienie wolności. Wolność — jak sądzi — nie jest samym pojęciem, lecz „twórczą podstawą wszelkiej egzystencji”, a właściwie synonimem *Gewissen* (Bd. I, *Heinrich von Ofterdingen*, s. 331). Toteż rysuje on perspektywę przejścia powinności w stan faktyczny, kiedy opis zrealizowanego człowieczeństwa całkowicie zastąpi tzw. naturalne prawa i obowiązki człowieka i obywatela (Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, Nr. 250).

Istotne znaczenie dla wykształcenia się takiej świadomości miała — według Novalisa — reformacja. Uzasadniała bowiem autonomię sumienia każdego wierzącego oraz uznawała za bezprawie wszelką zewnętrzną kuratelę sprawowaną przez odrębny stan duchowny ze zwierzchnością papieską łącznie. Sprawowanie opieki nie jest samo w sobie złe, może być nawet konieczne i dobroczynne na pewnym etapie rozwoju, ale — jak zauważa Novalis — musi być poddane rewizji, gdy staje się przestarzałym przymusem i hamulcem postępu. I chociaż w dziejach protestantyzmu ujawniło się wiele konsekwencji nieprzewidzianych i negatywnych dla życia społecznego, to jednak był to początek samouwalniania się (*Selbstbefreiung*) człowieka spod władzy tego, co pozytywne (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 517). Stąd właśnie potężny impuls dla rozwoju otrzymała w protestanckich Niemczech filozofia, która w tych krajach nigdy tak radykalnie nie zrywała z dziedzictwem religii, jak miało to miejsce chociażby w oświeceniowej Francji. Można by mówić, że Niemcy dokonywały przekładu na język filozoficzny znanych wyobrażeń religijnych, podczas gdy Francja była spadkobiercą protestantyzmu w sferze polityki, a więc w tych jego zastosowaniach, które określała raczej zgubna litera niż duch. Charakteryzując oświecenie francuskie, Novalis pisze, że jego przedstawiciele ufni w potęgę „uczoności” uznali wiarę za przyczynę ogólnego zastoju. Ich filozofia kształtowała się w radykalnej opozycji względem wszelkiej religii, głosząc w miejsce autonomii zależność człowieka od świata jako wielkiego *perpetuum mobile*. Ich ograniczone myślenie rozśądkowe nie było w stanie ogarnąć i zrozumieć nieskończonego procesu historycznego z jego antynomiami, dlatego nawet wtedy, gdy zajmowali się

<sup>14</sup> F. Hemsterhuis: *Vermischte philosophische Schriften. Aus dem Französischen übersetzt*, Leipzig 1782, s. 221, 242, 258. Zob. Novalis: *Schriften*, (Bd. II, *Hemsterhuis-Studien*).

refleksją nad historią, to właściwie urabiali ją na własny obraz, traktując dzieje jako zbiór moralnych przykładów, kronikę omawiającą różne przypadkowe zdarzenia albo obraz postępu sztucznie przez nich wyizolowanej z całości życia duchowego władzy rozumu.

Oświecenie niemieckie natomiast prezentowało zupełnie inne nastawienie, toteż Novalis stwierdza, że „w Niemczech prowadzono to przedsięwzięcie solidniej, zreformowano system wychowania publicznego, dawnej religii starano się dać nowszy, rozsądniejszy i pospolitszy sens, usuwając z niej starannie wszelką cudowność i tajemniczość; wyteżono całą uczoność, aby przez uczynienie z historii malowidła mieszczańskich obyczajów i portretu rodzinnego, a tym samym jej uszlachetnienie, uniemożliwić znalezienie w niej schronienia” (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 516). Ta różnica przesądziła o tym — jak pisze Novalis — że druga reformacja była nieunikniona i musiała dotknąć ten kraj, który był najbardziej zmodernizowany, to jest nie dokonał wyzwolenia sumienia (*ibid.*, s. 517). Chodzi tu oczywiście o Francję, która stanowiła centrum promieniowania nowego sposobu myślenia, zwanego filozofią, ustawałą się jako „uczoność” w absolutnej opozycji względem wiary.

Novalis nie pochwała także prób racjonalizacji religii w oświeceniu niemieckim. Z ironią mówi o mądrych głowach neologów, dyskutujących na temat litery, skłonnych do nietolerancji wobec tzw zwanych ateistów, którzy jak Spinoza czy Fichte reprezentowali stanowisko panteizujące (Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, Nr. 1098). Z tym właśnie stanowiskiem wiąże on wiarę w moralny porządek świata, w nieskończony rodzaj ludzki, czyli panteistycznie zjawiającego się Boga czy Naturę. Tak rozumiana wiara pozwala — zdaniem Novalisa — pogodzić ujęcie całościowe z indywidualizującym. Niekiedy nazywa to duchem czy zasadą chrześcijaństwa. Oświecenie, które deprecjonowało taką postawę, rozwijało własną demologię z ulubionymi metaforami typu *perpetuum mobile*, „samoregulujący się mechanizm”, „ściśła liczba” itp. Albo w przypadku prób racjonalizacji religii, trzeźwego myślenia wrogiemu entuzjazmowi, konstruowało teologię historyczno-krytycznego rozsądku, który miał dowodzić wiarygodności tekstu Biblii. To zadanie było czymś innym niż droga własnego sumienia, ustalającego kierunek postępowania bez jakiegokolwiek zewnętrznego patronatu. Dlatego Novalis przeciwstawia np. religię swego przyjaciela Justa (bliskiego duchowo oświeceniu) swojej własnej religii, którą buduje on w sobie samym dzięki aktywności własnego ducha czy serca (Bd. IV, *an Just*, 26.12.1798, s. 272). O reprezentantach trzeźwego myślenia wydaje sąd, że w sposób jednostronny realizują oni nieskończenie różnorodne dyspozycje ku człowieczeństwu, ponieważ świat terazniejszy „zbyt głęboko zapuścił w nich korzenie” (Bd. I, *Heinrich von Ofterdingen*, s. 326). Oznacza to, że człowiek zbyt łatwo i bezkrytycznie ulega

nawykom, przyzwyczajeniu, przesądom popularnym wśród jego współczesnych. Granice własnej formacji intelektualnej gotów jest on przykrawać do wszystkiego, co inne, co wymaga twórczego wysiłku, nieodzownego np. przy zrozumieniu dziejów jako szeregu konstytuowanego przez zmienne, sprzężone jednak ze sobą czynniki. Krąg życia codziennego, powtarzające się czynności, tak zwane *Geschäftigkeit*, utrudniają rozwój „wyższego człowieczeństwa”, „wyższego oświecenia” (Bd. II, *Logologische Fragmente*, Nr. 33). Dlatego mówi Novalis o filozofach oświecenia francuskiego „filozofowie ograniczenia”, „filozofowie mody” (Bd. II, *Poëticismen*, Nr. 117), a o jednym z nich, bardzo reprezentatywnym, Wolterze sądzi, że jego światem jest francuski buduar, jego Odyseją ducha — *Kandyd* (Bd. II, *ibid.*, Nr. 56).

Konsekwencją działalności myślicieli oświecenia było — zdaniem Novalisa — to, że instytucja krytyki, wymierzona w dawne autorytety musiała w dialektyce dziejów obrócić się w krytykę krytyki, to znaczy krytykę samego rozumu — w ten sposób „to, co stare, wzięło na nich pomstę”<sup>15</sup> (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 520). Atak na reprezentantów religii, prowadzony wspólnym frontem przez uczonych i rządzących, przekształcił się w atak na rząd, który został uznany za skostniały porządek społeczny, urągający wymogom rozumu. Ale wtedy prawodawczy, dekretujący rozum musiał uznać własną porażkę wynikłą z braku respektowania organicznego procesu dziejowego. Natura w panteistycznym rozumieniu okazała się rzeczywistością nie poddającą się tak radykalnej i arbitralnej modernizacji, jak zakładali to filozofowie ukształtowani przez „gabinetowy rozsądek”. „Chytre plany oświecenia” osiągnęły swój kres (*Erschöpfung*) w prawdziwej anarchii wydarzeń rewolucyjnych, prowadząc do przewrotu myślenia (*Umkehrung*). Ten kryzys odegrał funkcję tygla, w którym jak w procesie chemicznym z mieszania dwóch składników powstaje trzeci, nie będący ich prostą sumą (Bd. II, *Dialogen*, 3, s. 667). Rewolucję zinterpretował Novalis jako początek prawdziwej wewnętrznej rewolucji<sup>16</sup>, wyższego oświecenia, którego warunków nie było w stanie pojąć nie tylko francuskie, ale i niemieckie oświecenie, zawierające obok różnic wiele momentów wspólnych dla „rezonującego”, „rozsądkowego” myślenia. Dlatego w odniesieniu do rewolucjonistów francuskich i tych myślicieli niemieckich, którzy po filistersku wzorzec republiki widzą we „francuskiej manierze” wypowiada on znaczące słowa

<sup>15</sup> Zob. bardzo ciekawy rozdz. *Kritik der Zeit und Kritik der Kritik*, [w:] H. Schanze: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu F. Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1966.

<sup>16</sup> Na temat rewolucji wewnętrznej zob. R. Brinkmann: *Deutsche Frühromantik und Französische Revolution*, [w:] *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Göttingen 1974.

— „odsylam was do historii” (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 518). Wyraża w tym własne przekonanie, że czas odstąpić od filologicznych sporów o literę, od przesądu, że cała dotychczasowa historia była sferą błędu i sztywną antytezą prawdy, od prób modelowania historii według dekretów oświeconego rozumu, od pogardy wobec wiary, która jedynie potrafiłaby wyzwolić ciasne myślenie z więzów partykularyzmu, pogodzić tendencję uniwersalistyczną i indywidualizującą.

Novalis wskazuje, że „pierwsze ślady nowego świata” można zauważyć w Niemczech, inicjujących nowy jakościowo etap rozwojowy kultury. Wydaje się, że ma na myśli tych filozofów, którzy z racji podejmowanej problematyki mogliby być zaliczeni do oświecenia, ale z uwagi na nowe i twórcze rozstrzygnięcia wykraczają już poza paradygmat oświeceniowy. Albo, mówiąc językiem Novalisa, rozpoczynają oni etap „wyższego oświecenia” czy „prawdziwego oświecenia”. Dowodem na to jest chociażby filozofia transcendentalna unikająca mielizn płaskiego empiryzmu i pustego racjonalizmu. Wbrew stanowisku, które głosi zdeterminowanie człowieka przez świat zewnętrzny, filozofia ta uzasadnia inny rodzaj prawodawstwa — rozum praktyczny, który samookreśla człowieka jako istotę moralną, samodzielną i aktywną. Kant np. dokonuje krytyki wszystkich władz człowieka, ukazując ograniczoność rozumu teoretycznego oraz perspektywę wyjścia poza te granice w sferę moralności. Fichte w oparciu o inspirację kantowską tworzy rewolucyjną — zdaniem romantyków — teorię wiedzy, uzasadniającą w polemice z naturalizmem godność człowieka w jego autonomicznej aktywności, która polega na ciągłym przezwyciężaniu własnego Nie-Ja, tj. pasywizmu (Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, Nr. 463). Antynomie oświecenia zaczynają ustępować miejsca dialektycznym opisom dziejów czystej myśli oraz świata realnego. I chyba w wykształceniu tych antynomii widzi Novalis zasługę uczonych oświecenia, stwierdzając, że ich błąd musiał wyczerpać się do przyjścia tego, co najlepsze (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 520). W teoriach transcendentalizmu dostrzega on ponadto możliwość znalezienia filozoficznej podbudowy dla życia politycznego (*ibid.*, s. 522). Leży to u podstaw przekonania, że utylitaryzm nie rozwiązał tego zagadnienia. Novalis dostrzega więc we współczesnej sobie myśli niemieckiej duży ładunek oryginalności i innowacji. Odróżniając energię z choroby i osłabienia od energii prawdziwej przeciwstawia francuską drogę rozwojową niemieckiej (Bd. II, *Politische Aphorismen*, Nr. 46). Na korzyść Niemców przemawia i to, że rozbudzili zainteresowania historyczne. Winckelmann był odkrywcą uroku rzeźby świata starożytnego, tak jak F. Schlegel — poezji Greków i Rzymian, tak jak sam Novalis był odkrywcą roli chrześcijaństwa w procesie historycznym.<sup>17</sup> Ogromne zasługi miała literatura niemiecka w dzie-

<sup>17</sup> Chodzi tu o następujące prace: J. J. Winckelmann: *Geschichte der*

dzinie przekładów — dzięki T. Tieckowi został odkryty Cervantes, dzięki A. W. Schleglowi — Szekspir. Skłania to Novalisa do następującej chępliwej uwagi: „Poza Rzymianami jesteśmy jedynym narodem, który odczuwa pociąg do tłumaczeń i któremu kultura jest tak nieskończenie zobowiązana” (Bd. IV, *an A. W. Schlegel*, 30.11.1797, s. 237) oraz w innym miejscu: „Najlepsze, co Francuzi uzyskali w rewolucji, jest to dawka niemieckości” (Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, Nr. 63, *Blütenstaub*, Nr. 64). Novalis sądzi, że ciekawe przemiany zachodzą także w sferze religii między innymi dzięki panteizującej teologii Schleiermachera<sup>18</sup>, który ustalił, że prawdziwa religijność polega na indywidualnym przedstawieniu ludzkości, co zawiera polemiczny akcent względem niwelującej różnorodność myśli oświecenia (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 521). Innym symbolem możliwości ducha niemieckiego jest dla Novalisa Goethe i Schiller, zwani „wychowawcami przyszłego wieku” (Bd: IV, *an Reinhold*, 5.10.1791, s. 95).

Można byłoby pokusić się o uogólnienie, że narodziny nowej kultury niemieckiej dokonały się u zmięzchu oświecenia dzięki zasługom młodej generacji intelektualistów, wnoszącej własny oryginalny styl tworzenia, który polegał na płodnej transformacji dorobku historycznego, różnych inspiracji spożytkowanych dla wszechstronnego rozwoju wszystkich dziedzin ludzkiej *Bildung*. Pozbawione uprzedzeń (*unparteiisch*) otwarcie się na różne bodźce, chłonna postawa były zawsze — jak ukazuje to metafora niezahamowanego, nieskrępowanego umysłu dziecka — cechą genialnej osobowości, antytezą jednostronności i skostnienia. Ten obraz daje się odnieść przez analogię do rozwoju kultur narodowych, ponieważ, według Novalisa, „naród jak dziecko jest pedagogicznym, indywidualnym problemem”. W jego przekonaniu talent izolowany od innych wcześniej może osiągnąć wyżyny, ale też wcześniej przekwita (Bd. III, *Fragmente und Studien*, Nr. 291). Można to odnieść do jednostronnie zorientowanej na rozum filozofii francuskiej. Dlatego mówiąc o jej przedstawicielach użyje on nazwy „przedwcześnie dojrzały”, co w tym kontekście oznacza już pejoratywnie oceniany etap skostnienia tej formacji. Dopiero rozwój wszystkich uzupełniających się talentów wskazywałby na ślady nowego świata, do którego trzeba dojrzeć, ucząc się z dotychczasowych prób historii coraz wyraźniejszego rozpoznania jej planu. Właśnie zmysł historyczny prowadzi Novalisa do wniosku, że w Niemczech „zdaje się budzić potężne przecucie twórczej wolności, nieograniczoności, nieskończonej różnorodności, świętej oryginalności i pełni wewnętrznych uzdolnień człowieczeń-

---

Kunst 1764; F. Schlegel: *Über das Studium der griechischen Poesie* 1795, *Geschichte der Poesie der Griechen und Römer* 1798; Novalis: *Christenheit oder Europa* 1799.

<sup>18</sup> F. Schleiermacher: *Reden über die Religion*, Berlin 1799.

stwa. Zbudzona z porannego snu bezradnego dzieciństwa część rodzaju ludzkiego próbuje swych pierwszych sił w walce z wężami, które opasują jej kołyskę i chcą pozbawić ją użytku własnych kończyn” (Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 519). Oznacza to wyzwalenie się z przesądów tzw. *gemeine Aufklärung*, a dokonuje się ten proces przez *Selbstpolemik*, *Selbstkritik*, *Selbsterleuchtung* ducha niemieckiego. Novalis sugeruje, że należy oczekiwać upowszechnienia tej wyższej świadomości wśród narodów Europy, a następnie innych części świata (*ibid.*, s. 524). Ten cel może być osiągnięty jednak nie przez natrętne nawracanie z zewnątrz, lecz przez inspirowanie każdego indywiduum do własnej samodzielności. Trudno ustalić, jakie jeszcze sensy czy wartości zostaną wydobyte w dalszej (nie zakończonej przecież) historii oświecenia. Novalis mówi jedynie o „śladach nowego świata”, będąc przekonanym, że nie można całkowicie w szczegółach dekretować przyszłości.

#### SUMMARY

Novalis's reflection occupies a definite place in the contentions of the last decades of the 18th century on the understanding of the ideas of the Enlightenment. Starting from an evaluation of the model of thinking that characterized the French Enlightenment, Novalis demonstrates its prejudices and limitations, which were revealed in the historical process. The result of the "French manner" or the fruit of the so-called "ordinary Enlightenment" was a narrow-minded consciousness burdened with such notions as cosmopolitanism, utilitarianism, sensualism, postulativism. Novalism was convinced that it was on the grounds of German culture, despite epigonus elements imitating the superficial manner of thinking widespread in France, that a real rebirth was taking place. Thereby the Germans as originators of "higher Enlightenment" take over, in his view, the lead in the history of culture. This is evidenced, for example, by the achievements of transcendental philosophy, Weimar classicism and of a young generation of romantics who accentuated such values as individuality, personality, diversity, freedom in the implementation of the programme of the Enlightenment. We can observe that Novalis treats Enlightenment as a programme assigned for implementation in *Bildungsgeschichte*, which reveals different, mutually enriching meanings at particular stages. *Bildungsgeschichte* thus becomes *Aufklärungsgeschichte*.