

Honorata Jakuszko

Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej, Lublin

e-mail: honjakuszko@wp.pl

Novalis o sztuce rozumienia historii (Sinn für Geschichte)

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2017.005>

Gdy w roku 1794 ukazała się drukiem praca Johanna Gottlieba Fichte-go *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, romantycy jenajscy przyjęli ją z niezwykłym entuzjazmem, interpretując niemalże jako niemiecki odpowiednik rewolucji francuskiej, prawdziwy przełom świadomości – początek nowego świata, który miałyby zrealizować jedność rozumu teoretycznego i praktycznego. Tak właśnie oceniał przełomowe znaczenie tej publikacji Novalis, pisząc, że „dzięki przypadkom często powstawała doskonała proporcja, ale nigdy nie mogła się utrzymać, ponieważ nie została uchwycona i utrwalona przez ducha; kończyło się na szczęśliwych momentach. Pierwszy geniusz, który sam siebie przeniknął, znalazł tu typowy zarodek niezmiernego świata; dokonał odkrycia, które musiało być najbardziej zdumiewające w historii powszechnej, od niego bowiem zaczyna się zupełnie nowa epoka ludzkości. Dopiero na tym stopniu staje się możliwa prawdziwa historia wszelkiego rodzaju, droga bowiem, którą dotychczas przebyto, tworzy teraz osobną, całkowicie zrozumiałą całość. Dane zostało owo miejsce poza światem i Archimedes może teraz spełnić swoje przyrzeczenie”¹.

¹ Wszystkie cytaty w niniejszej publikacji przywoływać będę za: Novalis, *Schriften. Die Werke F. von Hardenbergs*, wyd. P. Kluckhohn, R. Samuel, H. J. Mähl, H. Ritter i G. Schulz, Bd. I–IV, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968–1981, wyd. 3. Przytoczony fragment w: Novalis *Schriften*, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 93, *Blütenstaub*, nr 94 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 116). Por. Novalis o rewolucji francuskiej, idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 116, *Blütenstaub*, nr 105, Bd. III, *Christenheit oder*

Inspiracja transcendentalizmu nie przeszkodziła Novalisowi w uwzględnieniu różnorodności ludzkiego przeżywania czasu przez jednostki, co wiąże się ze zdarzeniami ich indywidualnej biografii, przez generacje, dla których wspólne są przeżycia pokoleniowe, przez wspólnoty takie, jak naród na określonym etapie uświadamiania siebie samego. Jedynie patrząc z wyższego piętra dokonanego rozwoju, można zrozumieć własną tożsamość. Dlatego Fichteańskie osiągnięcie jest wyrazem samopoznania tej oto filozofującej jednostki, tego pokolenia, które przetrzymało w sobie dorobek dotychczasowej kultury duchowej, tego narodu, którego rozwój czerpał istotne określenia z protestantyzmu. Studia nad Fichtem doprowadziły Novalisa do konstatacji, że „opisanie człowieka było dotychczas niemożliwe, ponieważ nie wiedziano, czym jest człowiek. Dopiero kiedy poznamy, czym jest człowiek, będziemy mogli również dać prawdziwy genetyczny opis indywiduów”². Właśnie Fichte wskazał definicję podmiotu jako aktywności, która w procesie historycznym przewycięża własne wyobcowanie i powraca do siebie, rozpoznając dotychczasowy świat jako wytwór własnego nieuświadomionego działania. Wraz z osiągnięciem samoświadomości rysuje się możliwość przejścia od przypadkowego charakteru dokonywanych w historii syntez do zaplanowanych metodycznie działań ducha.

Novalis dostrzegał dysonans między wyrazicielami nowej, dojrzalejszej świadomości historycznej (do której wpisywał siebie jako kontynuatora transcendentalizmu) i epigońskimi reprezentantami empiryzmu. Warunkuje to ambiwalentną ocenę czasu teraźniejszego. To, co wiąże się z filisterską postacią świadomości, nie jest godne aprobaty nie tylko ze względu na jej nikłą wartość poznawczą. Dużo ważniejsze są konsekwencje praktyczne, które wskazał Fichte w swej krytyce dogmatyzmu³. Dogmatyzm – według niego – zakładał postawę deterministyczną, usprawiedliwiał bierność, zwalniał człowieka od odpowiedzialności i nie potrafił dostrzec podmiotowego charakteru dziejów. Każdorazowo

Europa, s. 517, *Randbemerkungen zu F. Schlegels Ideen*, nr 50, s. 490, nr 151, s. 493, Bd. IV, *Novalis an Caroline Schlegel 20.08.1798*, s. 262. Zob. także F. Schlegel, *Athenaeum-Fragmente*, w: *Kritische Friedrich Schlegels-Ausgabe*, wyd. E. Behler, Bd. II, Schöningh, München 1967, nr 216, s. 198. Zob. cenne monografie na temat stosunku reprezentantów wczesnego romantyzmu niemieckiego do rewolucji francuskiej: R. Brinkmann, *Deutsche Frühromantik und Französische Revolution*, w: *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974; W. Weiland, *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968; F. C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge 1992.

² Novalis, *Schriften*, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 119, *Blütenstaub*, nr 108 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 119).

³ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, w: *Sämmtliche Werke*, wyd. J. H. Fichte, Veit, Berlin 1845, Bd. I, s. 295–298.

wa dla danego indywiduum terażniejszość jako fragment czasu obiektywnego miałyby je całkowicie określać. Solidaryzując się z tą krytyką dogmatycznego empiryzmu, Novalis słusznie zauważał, że na gruncie tego stanowiska nie da się uzasadnić (ani nawet sformułować) tezy o podwójnym obywatelstwie człowieka – w świecie aktualnej, zmiennej rzeczywistości oraz w świecie duchowym (intelligibilnym)⁴.

Wprawdzie już Kant zerwał ze złudzeniem obiektywności czasu, jednak dopiero Fichte uznał twórczą wyobraźnię za warunek świadomości, która nie jest niczym innym, jak biegnącym naprzód szeregiem czasowym⁵. W szeregu tym konstruowane są ogniwa według określonej stałej relacji. Historia byłaby zatem stającą się teorią, czyli procesem, który biegnie od instynktownego przecucia prawdy poprzez różnicujące się i antytetycznie przechodzące w siebie określenia do prawdziwego systemu porządkującego ową wielość określeń jednostronnie wydobywanych na poszczególnych etapach, innymi słowy od zarodka do dojrzałej postaci (*reifer Gestalt*)⁶.

Fichteńska teza o związku czasu z podmiotem, zwłaszcza podmiotem działającym (praktycznym Ja), pomaga określić właściwe stanowisko względem przeszłości. Skoro wszelkie sensory związane są ze sferą podmiotową, to oznacza, że w każdorazowej terażniejszości poszczególnych epok podmiot manifestuje swą wolność przez własne wytwory, które dla kolejnych generacji mogą jawić się jako dane czy determinujące. Jest to znów złudzenie empiryzmu, z tego względu, że wszelkie relikty przeszłości stanowią jedynie rodzaj tworzywa, który organizuje we własne struktury pokolenie innych czasów⁷. Toteż Novalis, uważający się za sympatyka Fichtego, pisał, że tradycyjne rozróżnienie historii jako sfery tego, co dane (*Gegebenes*), i filozofii jako sfery tego, co wytworzone przez nas (*Gemachtes*), gubi tę prawdę, że również historia ma swą filozoficzną część⁸. Chodzi tu przecież nie tylko o poznanie historyczne, ale i o *praxis* swoiście rozumianą.

Novalis zdaje sobie sprawę z elitarnego charakteru wspomnianej wyższej świadomości. Zniewolona większość opowiada się za starym, upowszechnionym przez empiryzm i utylitaryzm sposobem myślenia, toteż akceptuje z większą łatwością taki system filozoficzny, który jest

⁴ Novalis, *Schriften*, Bd II, *Vermischte Bemerkungen*, nr: 23, 76, *Blütenstaub*, nr: 22, 77, *Anekdoten*, nr 232.

⁵ J. G. Fichte, op. cit., s. 225, 284. Zob. także Novalis, *Schriften*, Bd. II, *Logologische Fragmente*, nr 13, *Teplitzer Fragmente*, nr 481, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr: 724, 746, 775, 862.

⁶ Novalis, *Schriften*, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 94, *Blütenstaub*, nr 95, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr: 49, 214, 224, 234, 446.

⁷ Idem, Bd. II, *Kant-Studien*, nr 49, s. 392, *Vermischte Bemerkungen*, nr 92, *Blütenstaub*, nr 93, *Über Goethe*, nr 445, s. 642, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr 957.

⁸ Idem, Bd. II, *Teplitzer Fragmente*, nr 343.

bardziej ograniczony i zamknięty w aktualnej empirycznej terażniejszości (np. Adriana Claude Helvétiusa, Johna Locke'a, a nawet w pewnym sensie Immanuela Kanta, którego niesłusznie – według Novalisa – przedkłada się nad Johanna Gottlieba Fichtego)⁹. Podobny przykład można wskazać z dziedziny sztuki. Twórczość Johanna Wolfganga Goethego, którego romantycy nazywali „prawdziwym namiestnikiem poetyckiego ducha Ziemi”, nie znajduje uznania wśród umysłów filisterskich, ponieważ nie dostarcza spodziewanej lekkiej rozrywki, a zatem zostaje oceniona jako beзуżyteczna¹⁰. Pożytek bowiem odgrywa tu rolę najwyższej wartości, stąd nawet wyobrażenie tego, co nieskończone, budowane jest na obraz i podobieństwo ograniczonego ducha filistra, będącego niewolnikiem zewnętrznych warunków i własnych namiętności. Jak zauważał Novalis, „zwykły filister wyobraża sobie radości niebiańskie w postaci kiermaszu, wesela, podróży lub balu”¹¹.

To, że owa filisterska świadomość, skażona przesądem deterministycznym i empirycznym dogmatyzmem, była świadomością anachroniczną (opuszczoną przez ducha, który wzniósł się na wyższy szczebel rozwoju) udowadnia – zdaniem Novalisa – nie tylko pojawienie się reprezentantów nowej generacji myślicieli, związanych ze stanowiskiem transcendentalizmu – Franza von Baadera, Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga, Augusta Ludwiga von Hülsena i Friedricha Schlegla – ale także niezwykle doniosłe przełomowe zdarzenie, jakim była rewolucja francuska, uznana za owoc owej filisterskiej świadomości¹². Francuzi poprzez tę dramatyczną lekcję historii musieli uznać rację całości za nadrzędną wobec „sztucznego wzrostu części”. Innymi słowy to, co kultura niemiecka wyraziła w świadomości twórców transcendentalizmu, a więc na drodze „idealnej”, to rewolucja uprzytomniła na drodze „realnej”, wykazując nieskuteczność prób integracji społecznej, jaką postulował utylitaryzm, ale także nieskuteczność jakobińskiej heroicznej próby przewyciężenia utylitarystycznych przesądów własnego społeczeństwa, wreszcie – błędność deterministycznego stanowiska, które w dialektyce dziejów przekształciło się w woluntarystyczne dekretowanie historii. Narrator w *Christenheit oder Europa* pyta

⁹ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 103, *Blütenstaub*, nr 113: „Im bardziej ograniczony jest jakiś system, tym bardziej podoba się mędrkom. I tak system materialistów, doktryna Helwecjusza, a także Locke'a, znalazła w tej klasie ludzi największy poklask. Tak też dziś Kant ciągle jeszcze znajduje więcej zwolenników niż Fichte” (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 121).

¹⁰ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr: 117, 118, *Blütenstaub*, nr 106.

¹¹ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 76, *Blütenstaub*, nr 77 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 111).

¹² Idem, Bd. II, *Logologische Fragmente*, nr 25. Na temat oceny rewolucji francuskiej w wczesnym romantyzmie niemieckim, zob. przyp. 1.

rewolucjonistów: „Czy szukacie zarodka zniszczenia także w starym porządku, w dawnym duchu? I wierzycie, że znacie lepszy porządek, lepszego ducha? O, oby napełnił was Duch duchów i obyście zaniechali tego głupiego dążenia do modelowania historii i ludzkości i nadawania jej kierunku, który wam się podoba. Czyż ludzkość nie jest samodzielna, czyż nie ma własnej woli, czyż nie jest niemal nieskończenie warta miłości i prorocza? Studiować ją, postępować za nią, uczyć się od niej, dotrzymywać jej kroku, z wiarą iść za jej obietnicami i skinieniem – o tym nikt z was nie pomyśli”¹³.

Wpisując rewolucję w całość procesu dziejowego, nazywał ją Novalis kryzysem okresu dojrzewania¹⁴. Nie była więc ona apokaliptyczną agonią starego świata, lecz naturalnym ogniwem organicznego procesu rozwoju, otwartego na perspektywę pełnoletności. Nie powinna nas zmylić metafora „powracającej fali”, którą posiłkuje się poeta, mówiąc o odrodzeniu religii z anarchii¹⁵. Nie chodzi tu bowiem o powrót do religijnego średniowiecza, którego idealny obraz zawierał rysy epoki przyszłej, zgodnie z rozumieniem tzw. terażniejszości duchowej. Średniowiecze było mimo wszystko okresem niepełnoletności. Novalis przyznaje przecież, że „ludzkość nie była jeszcze dostatecznie dojrzała i wykształcona, by mieć tak wspaniałe państwo”¹⁶, choć w sąsiednim fragmencie (utożsamiając przyszłość z przeszłością) pisze „o tym, jak to panowanie, ten ustrój były dobroczynne dla wewnętrznej natury człowieka i jak jej odpowiadały, świadczyło potężne dążenie wszystkich sił ludzkich wzwyż, harmonijny rozwój wszelkich uzdolnień”¹⁷.

Metafora powracającej fali sugeruje raczej powrót do pierwotnej funkcji podmiotu, jedności teorii i praktyki, symbolizowanej jako złoty wiek¹⁸. Tylko w podmiocie transcendentnym można znaleźć duchową przeciwwagę dla rewolucji i despotycznej władzy partykularnych sił nad całością. Upowszechnienie tej świadomości byłoby prawdziwą

¹³ Idem, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 518 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 162–163).

¹⁴ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 116, *Blütenstaub*, nr 105, *Glauben und Liebe*, nr: 23, 36, *Politische Aphorismen*, nr: 48, 67, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 517–518.

¹⁵ Idem, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 517.

¹⁶ Ibidem, s. 509 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 151).

¹⁷ Ibidem, s. 509 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 150–151).

¹⁸ Idem, Bd. III: *Das allgemeine Brouillon*, nr 49: „Filozofia. Pierwotnie wiedza i działanie były zmieszane – później rozdzieliły się i u celu powinny znów zostać zjednoczone, współpracujące harmonijnie, lecz nie zmieszane. Powinno się zarazem wiedzieć i działać we wzajemnej relacji – wiedzieć, jak i co się czyni, czynić, jak i co się wie” (przekład własny – H. J.). Zob. na ten temat bardzo cenne studium: H. J. Mähl, *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Winter, Heidelberg 1965.

rewolucją moralną, początkiem nowej historii, w której rezultaty ludzkich działań nie sprzeciwiałyby się już ludzkim zamierzeniom. Mówiąc innym językiem, nieświadoma i bezwiednie tworzona historia naturalna (*Naturgeschichte*), w której syntezy zdarzały się przez przypadek – jak choćby w średniowieczu – przejdzie w metodycznie i świadomie tworzoną historię kultury (*Bildungsgeschichte*).

Za ważny etap na drodze ku pełnoletności został uznany protestantyzm. Był on bowiem – zdaniem Novalisa – negacją niedojrzałej syntezy, „naiwnego chrześcijaństwa”¹⁹, które po osiągnięciu swego apogeum przekształciło się w martwą literę autorytetu zniewalającego sumienie. Jak pisze Novalis, podjęcie Reformacji było walką o chrześcijaństwo²⁰, chociaż jej niezamierzone konsekwencje doprowadziły do atomizacji pierwotnie jednej wspólnoty religijnej, triumfu zasady świeckości, niewiary i wreszcie – politycznego protestantyzmu, kulminującego w rewolucji. W zmieniających się punktach widzenia tego ważnego w historii powszechnej zjawiska – tak jak rysowało się ono w transcendentalnej wyobraźni autora *Christenheit oder Europa* – spotykamy ambiwalentne oceny. Z jednej strony protestantyzm realizuje świadomość dualistyczną, „sentymentalną”, przeciwstawiając nieskończoność ducha skończoności świata empirycznego. Zasada ta nie umie znaleźć pojednania z rzeczywistością, jak to udało się zasadzie katolickiej przed jej wyobcowaniem. Toteż w dziejach protestantyzmu „jedynie jego początek, niby pożar, rzucił przemijający odbłask na niebo”²¹, w późniejszym jednak rozwoju zdarzały się krótkie tylko i nietrwałe momenty syntezy, jak np. Nicolaus von Zinzendorf i Jacob Böhme. Jednak z drugiej strony protestantyzm jest koniecznym etapem osiągnięcia dojrzałości, czyli doskonalszej syntezy w trzeciej epoce, a więc po rewolucji. Zarówno dziecięca („naiwna”), jak i młodzieńcza („sentymentalna”), faza rozwoju gatunku ludzkiego należy do *Naturgeschichte*, oddzielonej cezurą od dojrzałości utożsamianej z *Bildungsgeschichte*.

Nowe chrześcijaństwo, zwane przez Novalisa syntezą panteizmu z monoteizmem²², nie jest zwykłym powrotem do katolicyzmu średnio-

¹⁹ Określenia: „naiwne: i „sentymentalne”, zob. F. Schiller, *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1972. Wspomniane terminy przejęli romantycy do opisu triadycznego rytmu dziejów. Zob. F. Schlegel, *Fragmente*, w: *Kritische F. Schlegels Ausgabe*, op. cit., Bd. II, nr 231; Novalis *Schriften*, Bd. III, *Fragmente und Studien*, nr 79.

²⁰ Novalis, *Schriften*, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 512 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 155).

²¹ *Ibidem*, s. 513.

²² *Ibidem*, s. 519. Zob. także Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 73, *Blütenstaub*, nr 74: „Jednakże prawdziwa religia, przy bliższym przyjrzeniu się, zdaje się z kolei dzielić antynomicznie na panteizm i monoteizm. Pozwalam sobie na pewną do-

wiecznego, stanowi raczej wyższą świadomość, a właściwie absolutne pojednanie świadomości i bytu. Inaczej mówiąc, jest to szansa uwolnienia od mechanizmów historii, prowadzących działanie podmiotu do bezsensownej pracy Syzyfa, jak w przypadku jezuickiej czy jakobińskiej próby syntezy²³. Według Novalisa z namysłu nad historią płynie wniosek, że wszystkie „zarodki” jednostronnie realizowane na poszczególnych etapach złożą się na harmonijną strukturę uniwersalnego, pięknego człowieczeństwa, czyli jedności w różnorodności.

Prototyp takiej syntezy przyszłości odnajduje Novalis w oglądzie nie tylko średniowiecza (gdzie religia była jednością teorii i praktyki), ale także w starożytnej Grecji (gdzie sztuka pełniła podobną funkcję). W tworzeniu własnej wizji historii wykorzystuje on znane wątki poetyckie, w których wyraża żal z powodu przekwitnięcia pięknego kwiatu, ale także nadzieję na uzyskanie stąd owocu w przyszłym świecie. Możliwa w powierzchownym odczytaniu niejednoznaczność jego stanowiska wydaje się pominięciem tak często akcentowanej wyobraźni transcendentalnej bądź duchowej teraźniejszości, w której przeszłość stapia się z przyszłością. Stąd sympatie dla okresu dzieciństwa nakładają się na oświeceniową dezaprobatę niepełnoletności. Dlatego upadek greckiej sztuki starożytnej czy katolickiego średniowiecza wydaje się zarówno regresem, jak i postępem. Za złudzenie należy jednak uznać każde z tych stanowisk, o ile uzurpować będzie ono prawdę całości. Prawda istnieje bowiem w związku przeciwstawnych momentów, które wzajemnie wzbogacają się, przeciwdziałając jednostronnej absolutyzacji tego, co ma wartość racji częściowej. Tylko z punktu widzenia potocznej, niedojrzałej świadomości nie jest możliwe pojednanie przeciwstawnych rozszczeń – tego, co stare (*Alt*), tj. zorientowane na historyczną przeszłość, i tego, co młode (*Jung*), kierujące się entuzjazmem wolności oraz nadzieją na przyszłość²⁴. Świadomość transcendentalna rozpoznaje jednak taką

wolność, ponieważ przez panteizm nie rozumiem tu tego, co rozumie się zazwyczaj; panteizm to dla mnie idea, zgodnie z którą wszystko może być organem bóstwa, pośrednikiem, jeśli nadam mu tę rangę. Natomiast monoteizm, przeciwnie, jest określeniem wiary, że w świecie istnieje dla nas tylko jeden taki organ, który odpowiada idei pośrednika, i tylko on pozwala nam poznać Boga, a więc, że ja sam będę zmuszony go wybrać, gdyż bez tego monoteizm nie byłby prawdziwą religią. Jakkolwiek wydaje się, że monoteizmu nie można pogodzić z panteizmem, to jednak da się je połączyć, jeśli monoteistycznego pośrednika uczyni się pośrednikiem z pośredniego świata panteizmu, a tym samym jakby ośrodkiem tego świata, tak że oba, panteizm i monoteizm, na różny sposób, mimo wszystko staną się sobie nawzajem konieczne” (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 109).

²³ Idem, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 513, 517.

²⁴ Idem, op. cit., Bd. II, *Poëticismen*, nr 62, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 522, *Das allgemeine Brouillon*, nr: 97, 110, 160.

możliwość, która wyraża się chociażby w definiowaniu „substancji historycznej” jako relacji przeciwstawnych akcydensów (*Alt-Jung*).

Teza ta jest powtarzana w nasyconych symbolami tekstach na wiele sposobów. Relacja między katolicyzmem i protestantyzmem jako członami przeciwieństwa jest tą samą relacją, jaka łączy antyk i chrześcijaństwo. Novalis pisał np., że „absolutna abstrakcja – anihilacja tego, co terazniejsze – apoteoza przyszłości – tego właściwego lepszego świata, jest jądrem tajemnicy chrześcijaństwa – i tu przyłącza się ono do religii starożytnych – boskości antyku – odnowienia starożytności, jako drugie główne skrzydło – Oba utrzymują uniwersum jako ciało anioła, w wiecznym balansowaniu – w wiecznym rozkoszowaniu się przestrzeni i czasu”²⁵. Na każdym więc etapie dziejów „chrześcijańskość” i „antyczność” wchodzi w związek funkcyjny. To więc, co nazywamy w sensie historycznym epoką antyczną, oznacza większe zaakcentowanie przedmiotowej przeszłości, to z kolei, co określa specyfikę chrześcijańskiej ery – to przewaga podmiotowej, wirtualnej przyszłości. Każda indywidualność (np. epoka) jest po prostu reprezentacją tych samych akcydensów, choć w różnym natężeniu.

Starożytni, zdaniem Novalisa, mieli bardziej wykształcony zmysł artystyczny, ich osobowość wyrażała się doskonale w mistrzowskim posługiwaniu się przestrzenią. Charakterystycznym rysem ich światopoglądu była apoteoza natury, zainteresowanie terazniejszością, w niej bowiem dostrzegano manifestację tego, co boskie (wyrażał to mit złotego wieku). Z kolei przedstawiciele chrześcijańskiej ery miejscem realizacji wartości czynią podmiotowość, wewnątrz (*Innerlichkeit*), duchowość, realizującą się poprzez czas. W ich światopoglądzie pojawia się rys dualistyczny: nieboska terazniejszość zostaje przeciwstawiona światu przyszlęmu (Nowej Jerozolimie symbolizującej święty czas wiecznego pokoju). Nie oznacza to jednak zupełnej eliminacji pierwiastka antycznego, lecz inne proporcje owych elementów. Pojęcia, będące dziełem intelektu, są zbyt ubogie i schematyczne, niezdolne do wyrażenia bogactwa rzeczywistości historycznej, natomiast obrazy (symbole poetyckie) angażują wszystkie siły poznawcze jaźni (*Gemüt*) i tym samym ułatwiają rozumienie (*Verstehen*) historycznych zindywidualizowanych postaci (*Gestalt*), takich jak np. antyk i chrześcijaństwo.

Novalis uważał, że rozumienie tego, co inne i rozumienie siebie samego są nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Z tego względu Fichteańskiemu Ja z *Wissenschaftslehre*, wyrażającemu izolowaną od Nie-Ja mole-

²⁵ Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel 20.01.1799*, s. 274 (przekład własny – H. J.). Por. inne uwagi Novalisa o relacji antyku i chrześcijaństwa, np. Bd. *Hymnen an die Nacht*, nr 5, s. 140–152, także, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 73, *Blütenstaub*, 74, Bd. III *Das allgemeine Brouillon*, nr 1095. Zob. K. Friedemann, *Antike und Mittelalter im Lichte der Romantik*, „Philosophisches Jahrbuch” 1931 (44).

kułę myślową, przeciwstawiał „żywą” ideę wspólnoty Ja-Ty, czyli osób komunikujących się ze sobą, inspirujących wzajemnie i szanujących różnice swych poglądów²⁶. Konkretyzacją takiej koncepcji substancji historycznej miała być przecież grupa romantyczna skupiona wokół „Athenaeum”²⁷. Także wybór formy prezentacji własnej filozofii przekonuje o ważności tego wątku. Friedrich Schlegel proponował Novalisowi epistolarną formę dyskusji nad zjawiskami intelektualnymi własnych czasów²⁸. Wspólne filozofowanie (*Symphilosophieren*) realizowane było także we fragmentach, które Novalis zwał ułomkami (*Bruchstücke*) wewnętrznego dialogu z samym sobą²⁹. Obszary zrozumienia czegoś, co inne, zależą od bogactwa ducha danego podmiotu. Jak pisał więc Novalis: „Jakże człowiek może mieć zrozumienie czegoś, czego zarodek nie tkwi w nim samym? To, co mam zrozumieć, musi rozwinąć się we mnie organicznie, a to, czego zdaję się uczyć, jest jedynie pokarmem, podniecią dla organizmu”³⁰. Wymaga to wszakże ciągłej aktywności ducha, która polega na oryginalnym przekształcaniu tego, co obce, w coś własnego.

Przy okazji warto zauważyć, że różnorodność w romantycznym rozumieniu wiąże się z dwoma sensami. Oznacza, po pierwsze, różnice poziomu ducha, co pozwala na stosowanie kwalifikacji złe – lepsze w odniesieniu do porównywanych zjawisk, np. świadomości filisterskiej i transcendentalnej, *Naturgeschichte* i *Bildungsgeschichte*. Z drugiego zaś punktu widzenia – różnorodnych reprezentacji, czyli wariantów realizacyjnych człowieczeństwa, takie oceny stają się niemożliwe, ponieważ reprezentacje owe są po prostu inne i oryginalne. Wydaje się jednak, że to drugie rozumienie różnorodności odnosi się tylko do stadium dojrzałego, czyli do *Bildungsgeschichte*. Hipoteza ta jest przekonująca, ponieważ w triadycznym modelu dziejów synteza różnorodności dokonuje się w trzecim etapie. Można to przekonanie odnaleźć w wielu fragmentach Novalisa, w których synteza – wolny związek samodzielnych, różnorodnych indywidualiów zostaje wyprowadzona z tezy symbolizowanej w metaforze chaosu i antytezy, którą określa termin „abstrakcja”. Przekonuje o tym następujący fragment: „Przed abstrakcją wszystko jest jed-

²⁶ Idem, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr: 717, 820.

²⁷ Czasopismo „Athenaeum” redagowane przez Friedricha i Augusta Wilhelma Schległów ukazywało się w latach 1798–1800. Było ważnym organem grupy jenajskiej we wczesnym romantyzmie niemieckim, skupiającym takich myślicieli jak Friedrich i Dorothea, August Wilhelm i Caroline Schlegelowie oraz Friedrich von Hardenberg (Novalis). Współpracował z nimi Friedrich Schleiermacher, Friedrich Wilhelm Schelling, August Ludwig Hülsen, Henrik Steffens, Franz Baader, Johann Wilhelm Ritter i Ludwig Tieck.

²⁸ Novalis, Bd. IV, *F. Schlegel an Novalis* 28.05.1798, s. 496.

²⁹ Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 26.12.1797, s. 242.

³⁰ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 19, *Blütenstaub*, nr 18 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 93).

nością, ale taką, jaką stanowi chaos; po abstrakcji wszystko znowu się jednoczy, ale zjednoczenie to stanowi wolny związek samodzielnych, stanowiących o sobie istot. Z masy powstała społeczność, chaos zmienił się w różnorodny świat³¹.

W jednym z listów do Friedricha Schlegla Novalis pisał o swej fascynacji „ukochanym” Plotynem, którego filozofia przejawia wiele podobieństw do filozofii transcendentalnej (kantowsko-fichteńskiej)³². Logiczny system wiedzy stanowi bowiem w obu przypadkach wzorzec realnej konstrukcji człowieka i świata³³. Możemy się zastanawiać, czy Novalis projektował własną modernizującą interpretację neoplatonizmu, wypowiadając przyszły ideał filozofii zwanej realnym idealizmem (*Realidealismus*), w zestawieniu z którym jednostronna staje się – idealistyczna tylko – kantowsko-fichteńska filozofia, czy też docierał do właściwego zrozumienia istotowej identyczności „substancji historycznej” we wszystkich okresach historii. Właściwie mamy tu nawet trzy możliwości odczytania: według jednej z nich można mówić o wyższości perspektywy transcendentalnej Fichtego nad nieświadomą sobie jeszcze syntezą w filozofii Plotyna, według drugiej, o przewadze bardziej uniwersalnego neoplatonizmu nad fichteinizmem, wreszcie – według trzeciej – o równej wartości w wyrażaniu tożsamej zawsze substancji historycznej.

Pojawia się tu problem ważny dla poznania historycznego. Można wnioskować, że – według Novalisa – poznanie tego, co przeszłe, jest poznaniem w ramach duchowej teraźniejszości podmiotu, który patrzy jak gdyby z wyższego piętra świadomości, czyli perspektywy transcendentalnej, będąc ponadto świadomym tego, że wiara w ideał niezbędny dla działania musi uzupełniać jego ograniczoną wiedzę. W *Christenheit oder Europa* mówca, który zajął miejsce anonimowego narratora, zauważał: „Znajdujemy się teraz dostatecznie wysoko, żeby przyjaźnie uśmiechać się także do wspomnianych już, minionych czasów i żeby również w owych dziwacznych głupstwach rozpoznać osobliwe krystalizacje historycznego tworzywa”³⁴.

Novalis uważał, że poznanie wyłącznie dyskursywne (erudycyjne) dostarcza jedynie kroniki wydarzeń, ale jest nieprzydatne w rozumieniu „muzycznego” elementu historii, jej płynności i ciągłości. Kronikarz nie ma zrozumienia dla tego, co istotne i indywidualne w rzeczywistości

³¹ Idem, Bd. II, *Blütenstaub*, nr 95 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 116–117).

³² Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel 10.12.1798*, s. 269. Zob. H. J. Mähl, *Novalis und Plotin*, w: *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit F. von Hardenbergs*, wyd. G. Schulz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.

³³ Idem, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr 908, por. także nr: 896, 924, 934.

³⁴ Idem, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 520 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 165).

historycznej, zadowala się tylko stroną powierzchowną, co czyni z niego wyjaśniacza litery (Buchstäbler)³⁵. W lepszej sytuacji jest – porównywany do Orfeusza – filozof historii, który potrafi ożywić w sobie samym cały proces historyczny, rozpoznając w nim warstwę głęboką – substancję historyczną. Odróżnienie kronikarza i filozofa historii jest analogiczne do odróżnienia autora tłumaczenia gramatycznego i przetwarzającego. Ten drugi, czyli „prawdziwy tłumacz tego rodzaju faktycznie sam musi być artystą i móc w ten lub inny sposób swobodnie oddać ideę całości. Musi być poetą poety i umieć pozwolić mu mówić zgodnie z ideą zarówno własną, jak i samego poety. W podobnym stosunku pozostaje geniusz ludzkości do każdego poszczególnego człowieka”³⁶. Zdaniem Novalisa tłumaczeniem w najwyższym stylu jest jednak tłumaczenie mityczne, które jednoczy w pełni ducha poetyckiego z filozoficznym, dociera do świata prawzorów, obejmujących całą duchową teraźniejszość (przeszłość, teraźniejszość i przyszłość)³⁷, pozwalając uchwycić istotową identyczność struktury działania podmiotu w abstrakcji od uwarunkowań historycznych. W tym kontekście zrozumiała staje się wypowiedź Novalisa, który w historii religii chrześcijańskiej dostrzega symboliczny wzorzec ogólnej, do każdego kształtu zdolnej, religii świata³⁸. Wyraża to między innymi mit Madonny-Matki, która uosabia przyszłość wewnątrz teraźniejszości³⁹. Byłby to inny rodzaj wyrazu Złotego Wieku, o jakim marzyli w mitach także starożytni. Sposób, w jaki „poetycki filozof historii” ożywia archetypy, świadczy o jego niepowtarzalnej indywidualności oraz o jego niezależności od dotychczasowych historycznych sposobów ujmowania odwiecznego tworzywa.

Romantycy czuli się zintegrowani jako wyraziciele wyższego stanowiska w opozycji do filisterstwa, co nie oznaczało antyświeceniowej orientacji. Novalis pisał w liście do Friedricha Schlegla, że obaj mogą zmierzać jedną drogą, ponieważ nie zakreślają oświecaniu siebie samych zbyt wąskich granic jak filister⁴⁰. W przekonaniu o konieczności wszechstronnej realizacji oświeceniowego wezwania do pełnoletności

³⁵ Idem, Bd. II, *Fragmente oder Denkaufgaben*, nr 281, s. 591, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr 461, s. 335.

³⁶ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen*, nr 68, *Blütenstaub*, nr 68 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 106).

³⁷ Idem, Bd. II, *Vermischte Bemerkungen* nr 100, *Blütenstaub*, nr 101.

³⁸ Idem, Bd. IV, *Novalis an Just* 26.12.1798, s. 272.

³⁹ Idem, Bd. I, *Hymnen an die Nacht*, s. 146, Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 507, *Das allgemeine Brouillon*, nr 52.

⁴⁰ Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 1.08.1794, s. 140–141. Zob. rzetelne studium na temat stosunku romantyków do oświecenia: H. Schanze, *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu F. Schlegel und Novalis*, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1966. Zob. także H. Jakuszko, *Sinngehalte der Aufklärungsidee in der Philosophie von Novalis*, „Kultura i Wartości”, 2015, nr 13, s. 171–187.

jednoczył się z inspiracją fichteańską. Śledząc uważnie to, co pojawiało się na rynku wydawniczym, zauważał różnice nie tylko między Immanuelem Kantem i Johannem Gottliebem Fichtem, ale i Friedrichem Wilhelmem Josephem Schellingiem – były to przecież różne interpretacje transcendentalizmu. Przyznawał Kantowi dokonanie przewrotu kopernikańskiego w epistemologii, Fichtego zaś zwał drugim Newtonem, który odkrył prawa wewnętrznego systemu świata⁴¹, co mogło oznaczać wyższą ocenę. Zarazem uważał, że Fichte dokonał tylko krytyki rozumu, podczas gdy Kant sformułował plan uniwersalnej encyklopedycznej krytyki całego człowieka, choć z niejednakowym szczęściem powiodło mu się w kolejnych *Krytykach*⁴². Innym razem, odnotowując pojawienie się pracy *Die Streit der Fakultäten*, konstatował, że filozofia Kanta kosztuje coraz bardziej w prawniczych dystynkcjach⁴³. Oczekiwał, że Fichte wykroczy poza perspektywę nakreśloną w *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* z 1794 roku⁴⁴. Jednocześnie w filozofii Schellinga dostrzegał niektóre bardziej cenne niż u Fichtego pomysły, choć nie akceptował przy tym idei ocenionych jako efemerydy⁴⁵. W zależności od tego, jakie koncepcje były sobie przeciwstawiane, różnie wypadały oceny tej samej filozofii. Na przykład Schelling wypadał niekorzystnie w zestawieniu z Goethem, który był zwany najwspanialszym fizykiem epoki współczesnej⁴⁶. Porównując Kanta i Fichtego z Schellingiem, a innym razem z Plotynem, Novalis zarzucał filozofii kantowsko-fichteańskiej niedostatek poetyckiego zmysłu⁴⁷. W listach Novalisa i Schlegla można śledzić, kiedy zaczynają oni odkrywać własne powinowactwo duchowe z Ludwigiem Augustem Hülsenem, Franzem Baaderem, Friedrichem Danielem Ernstem Schleiermacherem i Ludwigiem Tieckem⁴⁸.

⁴¹ Ibidem, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr 460.

⁴² Ibidem, nr 463.

⁴³ Ibidem, nr 472, 782. Por. także Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 7.11.1798, s. 264.

⁴⁴ Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 8.05.1796, s. 188, *Novalis an F. Schlegel* 3.05.1797, s. 226, *Novalis an F. Schlegel* 14.06.1797, s. 230, *Novalis an F. Schlegel* 11.05.1798, s. 254. *F. Schlegel an Novalis* 5.05.1797, s. 482, *F. Schlegel an Novalis* 24.05.1797, s. 484, *F. Schlegel an Novalis* 26.10.1797, s. 490. O stosunku romantyków do Fichtego zob. H. Link, *Fichte-Rezeption in der Romantik*, w: *Romantik in Deutschland*, wyd. R. Brinkmann, Metzler, Stuttgart 1978.

⁴⁵ Idem, Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 14.06.1797, s. 230, *Novalis an F. Schlegel* 26.12.1797, s. 242.

⁴⁶ Ibidem, *Novalis an Caroline Schlegel* 9.09.1798, s. 261.

⁴⁷ Ibidem, *Novalis an F. Schlegel* 26.12.1797, s. 242. Por. także, Bd. III, *Das allgemeine Brouillon*, nr 924.

⁴⁸ Ibidem, o Hülsenie zob. Bd. IV, *Novalis an F. Schlegel* 14.06.1797, s. 230, *F. Schlegel an Novalis* 5.05.1797, s. 481. Na Baadera zwraca uwagę Novalis (*an F. Schlegel* 7.11.1798, s. 263), pisząc, że chciałby widzieć w gronie przyjaciół właśnie Baadera. W *Logologische Fragmente* (Bd. II, nr 25) Baadera, Fichtego, Schellinga, Hülsena i F. Schlegla nazywa filozoficznym dyrektoriatem w Niemczech. Schleiermachera odkrył F. Schle-

Ideał wszechstronnej osobowości zdaje się realizować – w przekonaniu romantyków – właśnie ich wspólne filozofowanie (*Symphilosophieren*). Indywidualne zainteresowania, skłonności, różne doświadczenia intelektualne (życiowe) każdej jednostki – wszystko to miało złożyć się na piękną syntezę „wszechteraźniejszości tego, co prawdziwie historyczne” (*Allgegenwart des wahrhaft Geschichtlichen*)⁴⁹. We wzajemnym uzupełnianiu się talentów romantycy odkrywali różne wartości świata pod względem empirycznym przeszłego, jednakże obecnego w duchowej teraźniejszości. Uczyli się zatem rozumieć świat starożytny (dzięki Friedrichowi Schleglowi i Novalisowi), średniowiecze (dzięki Wilhelmowi Wackenroderowi i Novalisowi), Dantego i Szekspira (dzięki Augustowi Wilhelmowi Schleglowi) Cervantesa (dzięki Ludwigowi Tieckowi).

Romantycy nie mieli kompleksów wobec reprezentantów klasycyzmu weimarskiego. Cenili Goethego i Schillera, ale jednocześnie nie poddawali się żadnemu autorytetowi, przyznając sobie prawo do tworzenia własnych form wyrazu swego wewnętrznego doświadczenia. Gdy Friedrich Schlegel przesyła Novalisowi dokonane przez Augusta Wilhelma Schlegla tłumaczenie Szekspira, przytacza opinię wydawcy Justusa Körnera, który miał powiedzieć, że tego dzieła nie mógłby dokonać sam Goethe⁵⁰. Możemy się zastanawiać, czy chodziło tu o określenie tego, co inne, czy o określenie tego, co wyższe. Novalis zauważał, że „Goethe będzie i musi być przewyższony, ale tylko tak, jak można przewyższać starożytnych pod względem treści i siły, różnorodności i głębi; jako artyści nie można go właściwie przewyżścić, a jeśli, to tylko niewiele, gdyż jego dokładność i ścisłość są już może bardziej wzorcowe niż się wydaje”⁵¹. Można tę wypowiedź uznać za klucz do rozstrzygnięcia trudności dostrzeganych wcześniej w związku z Plotynem. Reprezentacje ideału – „pięknego człowieczeństwa”, które jest „republiką ukształtowanych, różnorodnych członów” pod pewnym względem nie dają się oceniać jako wyższe czy niższe, chyba że mamy na myśli formę wyrazu tego samego archetypicznego doświadczenia. Wtedy musieliśmy zgodzić się z Novalisem, że „Wszelka prawda jest prastara. Urok

gel (*An Novalis* 26.10.1797, s. 491). Novalis w liście do F. Schlegla (26.12.1797, s. 244) prosi o więcej informacji o tym myślicielu z Berlina. Wreszcie F. Schlegel (*an Novalis*, lipiec 1798, s. 498) przesyła Novalisowi wyrazy uznania i pozdrowienia od Schleiermachera. Najpóźniej do kręgu jenańskiego dołączył L. Tieck, którego Novalis poznał w 1799 r. Zob. listy Novalisa i Tiecka z lat 1800–1801.

⁴⁹ Bd. III, *Christenheit oder Europa*, s. 520.

⁵⁰ Bd. IV, *F. Schlegel an Novalis* 7.05.1797, s. 482.

⁵¹ Bd. II, *Über Goethe*, nr 445, s. 642 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 306).

nowości tkwi tylko w wariacjach jej wyrażenia⁵². Gdyby, poszukując unaocznienia tej tezy, wyobrazić sobie piramidę odwróconą wierzchołkiem, moglibyśmy powiedzieć, że niezależnie od poziomu, na jakim się znajdujemy (węższym czy rozleglejszym) patrzymy zawsze w głąb, na ten sam punkt. Rozszerzające się w historii sfery interpretacji oscylują przecież wokół jednego centrum. Przyjąwszy takie rozumienie, starożytny napis w Delfach: „Poznaj samego siebie” i Fichteański „punkt Archimedesowy” wskazywałyby na to samo.

Bibliografia

- Behler E., *Frühromantik*, Walter de Gruyter, Berlin 1992.
- Beiser F. C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge 1992.
- Beiser F. C., *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge 2003.
- Brinkmann R., *Deutsche Frühromantik und Französische Revolution*, w: *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974.
- Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, w: *Sämmtliche Werke*, wyd. J. H. Fichte, t. I, Veit, Berlin 1845.
- Frank M., *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997.
- Friedemann K., *Antike und Mittelalter im Lichte der Romantik*, „Philosophisches Jahrbuch”, 1931 (44).
- Jakuszko H., *Novalis. Kształtowanie się romantycznej filozofii historii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1993.
- Jakuszko H., *Sinngehalte der Aufklärungsidee in der Philosophie von Novalis*, „Kultura i Wartości”, 2015, nr 13, s. 171–187.
- Kasperowski I., *Mittelalterrezeption im Werk des Novalis*, Walter de Gruyter, Tübingen 1994.
- Kluckhohn P., *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Niemeyer, Halle 1941.
- Link H., *Fichte-Rezeption in der Romantik*, [w:] *Romantik in Deutschland*, wyd. R. Brinkmann, Metzler, Stuttgart 1978.
- Mähl H. J., *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Winter, Heidelberg 1965.
- Mähl H. J., *Novalis und Plotin*, w: *Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*, wyd. G. Schulz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.

⁵² Bd. II, *Glauben und Liebe*, nr 3 (przeł. J. Prokopiuk, w: *Novalis. Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, op. cit., s. 122).

- Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, wyd. P. Kluckhohn, R. Samuel, H. J. Mähl, H. Ritter i G. Schulz, Bd. I–IV, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968–1981, wyd. 3.
- Novalis. *Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs*, wyd. G. Schulz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970.
- Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*, przeł. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1984.
- Nassar D., *The Relevance of Romanticism: Essays on German Romantic Philosophy 1795–1804*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- Romantik in Deutschland*, wyd. R. Brinkmann, Metzler, Stuttgart 1978.
- Schanze H., *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Verlag Hans Carl, Nürnberg 1966.
- Schiller F., *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, w: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska, J. Prokopiuk, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1972.
- Schlegel F., *Athenaeum-Fragmente*, w: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, wyd. E. Behler, Bd. II, Schöningh, München 1967.
- Senckel B., *Individualität und Totalität. Aspekte zu einer Anthropologie des Novalis*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1983.
- Weiland W., *Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968.

Streszczenie

Novalis o sztuce rozumienia historii (Sinn für Geschichte)

Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji specyfiki rozumienia historii w pismach Friedricha von Hardenberga (Novalisa), reprezentanta wczesnego romantyzmu niemieckiego. Wykazuje ważność inspiracji transcendentalizmu J. G. Fichtego, który zainicjował rewolucję moralną w Niemczech, mającą przyczynić się do przekształcenia historii naturalnej (*Naturgeschichte*) w metodycznie realizowaną historię kultury (*Bildungsgeschichte*). W polemice ze świadomością filisterską, skażoną dogmatycznym empiryzmem, co uwidocznili się w rewolucji francuskiej, Novalis obwieszcza początek nowego świata, który będzie realizował jedność rozumu teoretycznego i praktycznego w dojrzałej wspólnocie niepowtarzalnych indywidualności.

Słowa kluczowe

Novalis; transcendentalizm, rewolucja moralna, zmysł historyczny, historia naturalna, historia kultury

Summary

Novalis on the Art of Understanding of History

The article is an attempt at a reconstruction of the specificity of understanding history in the writings of Friedrich von Hardenberg (Novalis), a representative of early German Romanticism. It points out the importance of inspiration of transcendentalism of J. G. Fichte, an initiator of a moral revolution in Germany, which is believed to have contributed to the transformation of natural history (Naturgeschichte) into a methodically implemented history of culture (Bildungsgeschichte). In a polemic with the narrow-minded consciousness contaminated by dogmatic empiricism, as evidenced by the French Revolution, Novalis proclaims the beginning of a new world that will realize the unity of theoretical and practical reason in a mature community of unique individuals.

Keywords

Novalis; transcendentalism, moral revolution, the sense of history, natural history, the history of culture