



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski



seria

filozofia
kultury

Filozofia kultury

XIX wiek



Filozofia kultury

XIX wiek

redakcja naukowa tomu
Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

Kraków



seria



filozofia
kultury

© Copyright by individual authors, Kraków 2020
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska
Piotr Mróz
Anna Kuchta
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87
e-mail: akademicka@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL
Materialistyczna koncepcja alienacji
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723

PIOTR MRÓZ

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne

Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Wiek XIX upłynął i zakończył się w całkowitej supremacji Europy nad innymi kontynentami [...] Dopiero więc w wieku XX Europa uległa degradacji albo ściśle: samo degradacji.

Stanisław Cat-Mackiewicz, *Był bal*

Taka była myśl i filozofia rozpoczynającej się epoki, filozofia, która powstawała wszędzie, wszędzie się szerzyła, zaświadczone strofami wierszy, słowami ludzi czynu nie mniej niż formułami zawodowych filozofów. Nie potrafiła całkiem oderwać się od przeszłości, stroiła się czasami w nieodpowiednie szaty, popadała w sprzeczności i miotła się pośród nich, a przecież torowała sobie drogę i rozwijała się. [...] Historia nie jawiła się już jako pozbawiona duchowości i zdana na łaskę ślepych sił ani też nie toczyła się – lub naprowadzana była na prostą drogę – z powodu czynników wobec niej zewnętrznych, lecz okazywała się dziełem i aktualizacją ducha, a skoro duch jest wolnością, jawiła się jako dzieło wolności.

Benedetto Croce, *Historia Europy w XIX wieku*

Nie jest dziełem przypadku, iż przytoczone tu cytaty, pochodzące z różnych – gatunkowo, merytorycznie i formalnie – dzieł, zdają się najcelniej wprowadzać w złożoną, bogatą i różnorodną, a zatem ciągle fascynującą, choć wzbudzającą wiele kontrowersji historię owego ducha wolności i jego tak rozlicznych ekspresji w XIX stuleciu. Ta idea, daleko wykraczająca poza najbogatsze na-

wet pojęcia, definicje, jak gdyby antyheglowsko zwalczała wszelkie przejawy swojego zaprzeczenia, negacji, by sparafrazować język epoki – „innowolności”. Przybierała ona rozmaite formy, szukała najprzeróżniejszych ujęć i dróg ogromnej energii, wręcz niespożytych sił twórczych, była zaskakującą (choć już anonsowaną w wieku poprzednim) transgresją twórczą w obrazowaniu jednostki i jej niepowtarzalnej rzeczywistości, jej istoty gatunkowej, odchodząc, przynajmniej w pierwszych dekadach, od idei *ratio* i logiki, jakże wąsko pojętych w wieku oświecenia.

Hegel, uznany za wszechracjonalistę filozofii światowej, dopuścił do swojego panlogicznego systemu świat najgłębszych wewnętrznych przeżyć ducha i duszy (jakże często pomijany przez biografów myśli heglowskiej spędzony czas razem z filozofem i poetą romantyzmu Schellingiem i Hölderlinem w najszacowniejszej instytucji naukowej owego czasu), co potwierdza, iż nie tak łatwo filozofowi kończącemu myśl światową przyszło rozstać się z doświadczanymi w okresie młodzieńczego buntu obawami, zagrożeniami, cierpieniami, ale też niebywale intensywnie odczuwaną potrzebą wspólnoty ludzkiej, dla której dobra chciał tworzyć dzieła ukazujące inny wymiar wszechrzeczywistości pojętej jako wręcz idealna zgodność z Ideą. Ale teraz, na początku wieku XIX, owe jednostkowe przeżycia o niebywale intensywnym charakterze zostały przekształcone w *Erfahrungen* prowadzące do idei o kosmicznym, absolutnym, transcendentnym charakterze. W powszechnej opinii romantyków, do której tutaj nawiązujemy, Byt sam w sobie, Absolut, Transcendens nie był myślowo dostępny, ale skończony ludzki podmiot mógł z Nim się jednaczyć, stopić w jedno; z wybranych, którym przyszło dostąpić przywileju obcowania z boskimi, wręcz demiurgicznymi mocami, czynił niezależnych twórców, udzielał im boskiej iskry, ale też stanowił – jak w fascynującej romantyków figurze Lucyfera – zarzewie buntu. Termin ten obejmuje ów charakterystyczny dla nowego czasu trend różnorako realizowany przez tych, którzy dążyli do zniesienia wszystkiego, co stare, przeżyte i zmurszałe, kojarzone z epoką poprzednią, oświeceniem i klasycyzmem, niesłusznie traktowanymi jako ostatnie słowo poznania i dobrego smaku, stawiając sobie za cel realizację projektu instauracji nowej myśli, odnowienia wiary,

zwrotu ku nieskażonym uczuciom, słowem, rozszerzenia horyzontu ludzkich możliwości.

Ale wolność to nie tylko dążenie do zmiany, to nie tylko bunt giaurów, kordianów, konradów, rycerzy wiary (Kierkegaard), *heroes* Carlyle'a, Jedynych *à la* Stirner, człowieka podziemnego Dostojewskiego czy *René* Chateaubrianda, ale również niebywała inwencja na polu kultury i cywilizacji, a to przecież rozgraniczenie pojęć bierze swój początek właśnie w XIX stuleciu. Ten niebywały w dziejach ludzkości skok, wychwalanej do dziś poprzez zawężone odniesienie do później zdevaluowanej idei postępu społecznego i technologicznego, idei cywilizacji otwierał jednakowoż nowe przestrzenie, znosił granice i łamał bariery, niosąc obietnicę radykalnej zmiany życia. Ale tak jak każdy wielki wiek, tak i ten był wiekiem paradoksu: wyzwalał jednych, pozwalał na wyzysk i wykluczenie innych. Bo też i wiek XIX w miarę rozwoju będzie nadawał idei wolności różnorodne znaczenia i sensy.

Wspomniane powyżej ekspresje są szeroko opisywane zarówno w testimoniach, świadectwach ludzi owego czasu, jak i w bardzo bogatej literaturze sekundarnej poświęconej tamtemu stuleciu. Należy pamiętać, iż nawet dla spełnienia celów pedagogicznych, encyklopedyczno-syntetyzujących takie przemocowe, jakim by było podejście esensjalistyczne, zamknięcie historii XIX wieku, jego osiągnięć, zamierzonych projektów o utopijnym i dysutopijnym charakterze – tej derridiańskiej drugiej strony, jak i *lakun* foucaultowskich ukazujących coś, co mogło zaistnieć i zrealizować daleko siężne zmiany, ale nie zaistniało, choć, podkreślmy to z całą mocą, przekazało do realizacji XX stuleciu – jest niemal niemożliwe do uniknięcia, a jednak jest konieczne, by podjąć taką próbę. Sama prezentacja dzieł tak prominentnych jednostek, jak Blake, Hamann, Schiller, Herder, Hölderlin, Hegel, Schelling, Fichte, Jacobi, Maine de Biran, Carus, Rosenkranz, Kierkegaard, Bentham, Schopenhauer, Saint-Simon, de Maistre, Blondel, Marks, Mill, Comte, Newman, Cousin, Renouvier, Carlyle, Chateaubriand, Emerson, Thoreau, Taylor, Spencer, Darwin, Bauer, Stirner, Strauss, Pearson, Bernard, Bosanquet, Brentano, Lange, Mach, Moleschott, Wundt, Nietzsche, Wordsworth, Coleridge, Shelley, Byron, Scott, Madame de Staël, Schleglowie, Wackenroder, Tieck, Novalis, Puszkina, Lermontow, Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Kraszewski, de Vigny, La-

martine, von Arnim, Grimm, Hugo, Manzoni, Dickinson, Baudelaire, Rimbaud, Valéry, siostry Brontë, Austen, Stendhal, Balzac, Dickens, Thackeray, Dostojewski, Prus, Turgieniew, Hardy, Eliot, Melville, Thierry, Renan, Mommsen, Burckhardt, Hercen, Kropotkin, Bakunin, Ibsen, Simmel, Rickert, Windelband, Dilthey, Adams, Bergson, Avenarius, von Hartmann, Lotze, James, De Quincey świadczy o ewolucji, stąd niejednorodności epoki, o bogactwie i wielości jej zapatrywań, skonfliktowanych ze sobą ideologii, konkretnych propozycji historiozoficznych, naukowych, estetycznych, powoływaniu nowych dziedzin nauk i rewizji tych o ustalonej, sięgającej niemal starożytności tradycji. W naszym przypadku, a więc w próbie ustalenia pewnego *eidos* epoki, są to wszystko czynniki korygujące, uniemożliwiające narzucenie skostniałej, scholarskiej wizji tego wieku, który jest przecież wiekiem działania i późniejszego oddziaływania mistrzów podejrzeń, czyli prekognicji sławetnej dekonstrukcji.

Jakakolwiek próba podejścia do owego przedproża nowoczesności, moderny, a zatem naszej współczesności, jakim jest niewątpliwie wiek XIX, musi uwzględnić fakt uwypuklany przez Giorgia Agambena: czas historyczny *Chronos* o obiektywnej strukturze zdarzeniowej oraz jego odzwierciedlenie *Tempus* – świadomość przepływu czasu obiektywnego, konstytuują ową podstawę każdego *tu i teraz*, są nieodłączną częścią naszej świadomości, której obecność (*presence*) w podwójnym tego słowa znaczeniu lokuje w przeszłości. W języku egzystencjalistów, których źródła doktrynalne sięgają wieku XIX, istniejemy nie tylko w danej przestrzeni, przeżywając jej sens i treść, w ten sposób podkreślając nasz udział w niej, ale w świecie trójpłaszczyznowej temporalności. Słowa te z całą mocą odnoszą się do naszej relacji z wiekiem XIX. Spoiwem tego związku jest idea wolności, którą przytoczyliśmy za włoskim *nota bene* heglistą, by w jakiś sposób przybliżyć się do owego fenomenu XIX stulecia.

Dotykamy w tym miejscu niezwykle czułego punktu. Pewne standaryzacje dotyczące wieku XIX mają podstawę w wielu ujęciach, pismach teoretycznych, ekspresjach literackich i artystycznych: sztuce wizualnej, malarstwie, rzeźbie, architekturze, a nade wszystko w enuncjacjach o charakterze intymnym: korespondencji, listach, dziennikach. Wszystkie one ukazują złożony i niejednoznaczny stosunek do wieku, w którym przyszło żyć podmiotom tych wypo-

wiedzi. Wynika z nich to, co Michel Foucault opisał odnośnie do *episteme* – nieimitowalnych form dla danego okresu, które mają, jak pamiętamy, charakter nieświadomy. Ustalenie jednoznaczności i ciągłości w wieku XIX wydaje się ideą poronioną, jedną z cech tego okresu są bowiem licznie występujące sprzeczności, antynomie. Mówiąc językiem Husserla – kulturowe protencje i retencje.

Z jednej strony wiek XIX przekracza dziedzictwo oświecenia. Powodowany ową ideą *wolności od* usuwa wszelkie ciężary, przesady, oświeceniowe mity, ale z drugiej strony radykalizuje idee oświecenia. Nadaje ogromną rangę potędze rozumu; jak chcą Horkheimer i Adorno, zrodzona w oświeceniu idea rozumu instrumentalnego wywoła bałwochwalcze reakcje ze strony wszelkiej maści scjentyzmów, naukowości, pozytywizmów, które wszystkie to będą bezgranicznie ufały sile obiektywizmu, skuteczności i bezstronności rozumu doprowadzonego do tragicznego przesilenia już w okresie *fin de siècle*. Jest to tylko część narracji dziewiętnastowiecznej, nazwijmy ją w uproszczeniu narracją naturalistyczną, scjentyistyczno-pozytywistyczną, w terminach *Chronos* w jakimś sensie sięgających wątków poprzedniej epoki. Również w tym widać ową łączność, o jakiej będą mówili zarówno w negatywnym, jak i pozytywnym odniesieniu pierwsi dziewiętnastowieczni twórcy filozofii kultury. Mamy tutaj na myśli owo ciągle, oddziałujące na wyobraźnię, mówiące mocnym, powszechnie słyszalnym głosem Goetheańskie *Bildung* jako unikalną zdolność do formowania zarówno siebie samego, jak i świata, czyli nadawania mu charakteru określonej rzeczywistości ludzkiej. Taką funkcję, podobnie jak w wiekach poprzednich miała pełnić przede wszystkim filozofia, twórczyni owego nie tak prosto przekładalnego na język polski *Weltanschauung* jednostkowych, indywidualnych podmiotów, które podejmują jednakowoż rolę przewodników duchowych wskazujących kierunki ku nowemu, jak też dokonujących rekonstrukcji starego. Możemy bez większego ryzyka określić to za Thomasem Kuhnem, iż nowe, idące z początkiem XIX stulecia i obejmujące coraz to szersze kręgi świadomości społecznej, anonsowało się już w końcowych dekadach XVIII wieku – wieku oświecenia. Wskażmy na te załączkowe koncepcje inicjujące XIX stulecie. Zdaniem niektórych krytyków w dziedzinie świata ducha, czyli głównie filozofii, teologii, historiozofii, sztuki i jej teorii, Lessingowskiej teorii dramatu świata ludzkiego, jego werbalizacji (Herder), wskazywano,

że kultura coraz wyraźniej będzie się oddzielała od bezdusznej i zdepersonalizowanej, w terminologii XIX stulecia, cywilizacji.

Przywołując to rozróżnienie, zwracamy się do, co prawda wysłuchanego, konceptu metodologicznego dzielącego wiek XIX na jego część romantyczną i postromantyczną w różnych formach, trwających do tzw. *fin de siècle*, oraz część pozytywistyczną, realistyczną, naturalistyczną, obejmującą nie tylko nauki w ich dynamicznym rozwoju, ale również cały światopogląd filozoficzny, realistyczne i naturalistyczne ekspresje w formie powieści, obrazów, krytyki artystyczno-literackiej. Zwracając uwagę na te problemy, pragniemy podkreślić, iż już w owej epoce uznano ten dość sztywny podział oscylujący pomiędzy hasłami jednoznacznie wskazującymi na możliwy do uzyskania postęp (poprzez hołdowanie zasadom pozytywizmu, który jednoznacznie przeciwstawiał się rozwichrzonemu romantyzmowi) za coś sztucznego i nienaturalnego. Owa idea wolności i charakterystyczna dla epoki idea stawania się już od samego początku dopuszczały wzajemne przenikanie się, uzupełnianie teorii, doktryn, wreszcie wizji rzeczywistości, tworząc w ten sposób syntezy, które jak w nieśmiertelnej wykładni heglowskiej potrafiły godzić sprzeczności, rodząc niespotykane dotąd zjawiska. Oczywiście w niczym to nie zmienia ogólnego *image* epoki jako przede wszystkim wieku stawania się, ruchu ku, paradoksowi, gry, aporii i kontrydiktorycznych tez.

Norman Davies w syntetycznej historii Europy proponuje szerokie ramy ujęć zawierających serię wielkich wydarzeń owej braudelowskiej historii funkcjonalnej, operacyjnej i interakcyjnej, obejmującej znaczące zdarzenia historyczne, ekonomiczne, cywilizacyjno-kulturowe; będą to – pod znaczącym tytułem sekcji *Dynamo. Powerhouse of the World 1815–1914 – Modernization, Romanticism, Philosophy, Religion, Liberalism, Conservatism, Nationalism, Socialism, European Jewry, European Imperialism, Modernism, Decadence, International Relations*. Zapewne świadom zaleceń brytyjskiej historiozofii autor *Europe. A History* (znamienny jest tu rodzajnik nieokreślony przed słowem „historia”) śladem *The Idea of History* Collingwooda uznaje, iż historia to przecież badanie, studium, analiza mieszczących się w owych ramach faktów. A więc zarówno te serie wydarzeń z przeszłości, które znalazły się w polu uwagi badacza, jak też sama historia osobistych

zmagać z opanowaniem tak ogromnego materiału. Zarówno jedno, jak i drugie stanowią substancję badań martwej już przeszłości, ale zostają ożywione i wydobyte z mroku głębin oceanu jak ryby, wyłowione jedynie w znikomym ułamku. Myślenie o faktach to, jak chce Collingwood, wzorem nietzscheańskich podejrzeń, jest jedynie ich interpretacją (nie ma nagich obiektywnych *facts*). Są to jedynie jakieś rekonstrukcje, ale nigdy proste mechaniczne odtwarzania, słowem – przytaczamy tu rzeczzonego autora – przeszłość, którą studiuje historyk, nie jest jakoby martwą przeszłością, lecz przeszłością, która w jakimś sensie wciąż żyje, ożywa w teraźniejszości¹. Przywoływany już Giorgio Agamben² podkreśla w przewrotnym i wyrafinowanym eseju o współczesności, iż może ona śledzić swe afiliacje z przeszłością, w kontekście swej protencyjności, ale gdy chodzi o oddziaływanie na to, co nazywa się przyszłością, w niektórych przypadkach można również mówić o dramatycznym pęknięciu (zmiażdżonym kręgosłupie), gdy idzie o fundamentalne sprawy, jak np. w tragicznej wizji Osipa Mandelsztama starającego się odszukać jedność sensu, która łączyłaby czas poprzedzający krwawe wydarzenia rewolucji kładące kres jakiegokolwiek ciągłości. Zanurzenie się w przeszłości jest zawsze ruchem odbywającym się tu i teraz. Historyk nie mógłby wykonać tego ruchu, gdyby nie zadawał, jak w heideggerowskim kole hermeneutycznym, pytań, na które w jakimś sensie zna już odpowiedź. Innymi słowy, wiek XIX jest serią takich pytań i odpowiedzi w relacji do wieku XX. Choć jego początek wyznacza kres pewnego porządku kończącego swój bieg za sprawą gilotynowego ostrza, a jego koniec rozegra się dramatem krwawej i pozornie rozwiązującej narosłe sprzeczności pozycyjnej wojny pochłaniającej miliony istnień ludzkich.

Stąd nie tyle sam historyk, co historyk kultury, badacz uprawiający refleksję nad nią znajduje się w nie lada kłopotcie, próbując wydestylować fakty kulturowe zgodnie z postępem epoki przynależące do marszu ku absolutnej wolności świadomości Hegła, schellingowskiej tożsamości natury z twórczą podmiotowością,

¹ E.H. Carr, *Historia – czym jest? Wykłady im. George’a Macaulaya Trevellyana wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge styczeń – marzec 1961*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999, s. 32.

² Nawiązujemy do jego eseju *Współczesność* w zbiorze *Nagość*.

fichteańskiej *Tathandlung*, herderowskiego obiektywizmu form symboliczno-językowych, coleridge'owskiej całości opierającej się na jedności przeciwieństw, kierkegaardowskiej epoki refleksji, marksowskiej nadbudowy, stirnerowskich widm, taine'owskiego *milieu*, anarchii i porządku Arnolda, genialnych intuicjach Hugo odnośnie do historii form kultury, carlyle'owskich ucieleśnionych idei wielkich jednostek, odczucia jedności z Bytem Emersona i Thoreau, estetycznych programów walki z brzydotą, prymitywizmem i miałkością (Beardsley, Morris, Klimt), kultem Szatana, buntem w imię inności, ale też kultem obiektywności naukowej obejmującej wszelkie domeny natury, jak i świata społecznego. Są one ściśle wplecione, wkomponowane w całą maszynię duchowych, społecznych, ekonomicznych, instytucjonalnych działań tego, co epoka nazwie duchem, wolnością, świadomością albo też wiecznie ewoluującym, żywym organizmem.

Gdyby do tych użytych powyżej nagłówków, pomocniczych, hermeneutycznych kategorii dodać zbliżone do naturalnego porządku rozwoju wieku, takie jak np. ironia, nihilizm, filistynizm, ateizm, anarchizm, to obraz stałby się pełniejszy, uwzględniłby bowiem korozywny rozkład antagonistycznych sił. Wydaje się oczywiste, iż nie wszystko, co przetrwało i funkcjonowało jako oficjalna wykładnia epoki, zasługuje na równorzędne potraktowanie. Czasami to, co nie zostało dopuszczone do głosu w pełni słyszalnego, nabierze kolosalnego znaczenia w tym, co można by nazwać fenomenem przyszłości w przeszłości. Będą to takie tendencje twórcze, które już z wewnętrznej, internalnej perspektywy wieku narzucają niekiedy sprzeczne wykładnie jego rytmu, ewolucji, występowania poszczególnych teorii, dzieł, co do których chcielibyśmy uzyskać pewien klarowny i koherentny pogląd.

Badając jedno zjawisko, jak przecież proponuje ukształtowana w latach poprzedzających XIX stulecie, a później znakomicie rozwijana i osiągająca sukcesy hermeneutyka zapładniająca działania badawcze XIX i XX stulecia (Schleiermacher, Dilthey), należy dopuścić do głosu jeszcze inne zjawiska, stosując rozróżnienie na to, co *idiograficzne* versus *nomotetyczne* (Windelband), czy słabo jeszcze oddziałujące w XIX stuleciu antymetodologiczne protesty nawołujące do tego, co niezbywalnie indywidualne (Kierkegaard, Carlyle, Nietzsche, von Hartmann, Dostojewski, Amiel), to wie-

lokoć zakładana pozorna jedność, a poprzez to także sztuczna spójność XIX stulecia uzyskałaby zgola odmienne oblicze.

Po pierwsze, wiek XIX przypomina tkany przez Penelopę kobierzec. Najprzeróżniejsze wątki i motywy nakładają się na siebie po to, by w następnym ruchu zostać, mówiąc językiem epoki, zniesione. Jeśli pierwsze dekadę XIX stulecia są pod wyraźnym urokiem koncepcji romantycznych, to w ich wnętrzu, by tak powiedzieć, mieści się coś, co ów *timbre* nicuje czy nawet pruje na strzępy. To widoczny przecież w wielu teoriach, dziełach, zapiskach Wieku pogłos ironii romantycznej obejmującej materię i formę ówczesnych prawd. Druga tendencja to próba wywołania pewnego przewrotu w ciągle klasycznie metafizycznym myśleniu epoki. Jeśli romantyzm i kojarzony z nim idealizm będzie przekształcał ową metafizykę, proponując nowe elementy, to ciągle dokonuje tych zmian w ramach tego, co za Derridą można nazwać swoistym logocentryzmem epoki i zawsze, jak w heglowskich syntezach, coś pozostanie ze zniesionego i stranscendendowanego materiału. Ale ruchem epoki będzie również radykalniejsza działalność tak zwanych mistrzów podejrzeń. Ich efekt to destrukcja o wiele bardziej radykalna i dogłębna.

Przedstawiciele młodych heglistów, Marks, Bauer, Stirner, ale również wzrastający w siłę socjalistyczny mesjanizm (Hess) idący równoległe z oddziaływaniem filozofii i metodologii pozytywistyczno-scjentystycznej, ewolucjoniści, filozofowie dekonstruowanej religii (Strauss, Bauer, Bahofen, Renan), historycy faktów (Ranke, Treitschke) narzucą nowy rytm epoche. Tacy giganci, jak Kierkegaard, Nietzsche, Stirner, Tołstoj, Dostojewski popatrzą na nią niejako z podwójnej perspektywy: masy i jednostki, motłochu i rycerzy wiary, nihilizmu, ateizmu i tych, którzy im się przeciwstawiają, arcy-ludzi i nadludzi, „bieszczów” opanowujących coraz to szersze kręgi społeczeństwa, ateistów i ludzi typu René czy Aloszy Karamazowa. Problemem pozostanie próba restytucji religii przeszłości i wyrugowania jej z każdego obszaru życia kulturowego Europy. Najradykalniejszy z nich, Nietzsche, będzie przestrzegał przed nihilizmem wyrosłym choćby z kultu czterech błędów tak dramatycznie opisanych w *Zmierzchu bieszczów*.

Ta jedność w różnorodności (i *vice versa*) wieku – zarówno Natury wyidealizowanej przez poetów gór i jezior, twórców skupionych wokół „Athenaeum”, jak i Natury poddanej bezwzględny procesom

industrializacji, wolności ducha, ale i niewoli udręczonego ciała, słabnącej z każdym dniem bezbronnej maszyny ludzkiej usiłującej przeżyć w procesie pazernych praktyk kapitalistycznego wyzysku – stanowi jeden z licznych tropów interpretacyjnych epoki. To czas swoistej entropii, cynizmu i naiwności uduchowionych wizji oraz ich gwałtownych zaprzeczeń dokonanych przez trzeźwo myślących ludzi lewicy heglowskiej, zbuntowanych uczniów mistrza. To wreszcie epoka reglamentacji życia, jak w rzucanych przez siebie inwektywach nazywa to człowiek podziemia Dostojewskiego, protest przeciwko zachodniemu liberalizmowi, benthamowskiemu utylitaryzmowi (jakże oszukańczym i złudnym), to wreszcie czas niczym niepokromionej mrocznej fantazji Nerval’a, braci Grimm, Hoffmanna, Poe’go, jak też w przerośni i dosłownie prozy życia, czasu marzeń, utopii (Verne) i rozczarowań, dysutopii (Butler). Wszystkie te wątki: nauka złączona z mitologią i mistyką, okres romantyzmu, nauka doświadczalna we właściwym sensie, odradzana i potępiana wiara i religia (Chateaubriand, Schleiermacher przeciwstawiony Ruge’mu, Straussowi czy też Renanowi) czynią rekonstrukcyjne wysiłki hermeneutyki kultury ciągle otwartą i niedokończoną grą: symulacją pewnej nie danej i niemożliwej do uzyskania całości wieku wymykającego się zabiegom definicyjnym i esencjalistycznej przemocy.

Ale wiek XIX poprzez nagromadzenie tak różnorodnych faktów, uchwyconych, by sparafrazować ciągle aktualnego Fernanda Braudel’a, może w mniejszym, intercyklicznym stopniu niż poprzedzające je stulecie, wykazuje jednakowoż pewną strukturę i w jakiś sposób przemawia do nas wyraźnie rozpoznawalnym głosem. Szkoła historyków idei z kultową już dziś postacią Lovejoy’a, wielkiego egzegety mowy wieków, wizjonera o niezwykle szerokim horyzoncie badawczym, uznaje XIX stulecie za ów *point of reference*, który nie utracił w wieku XX ani precyzji, ani merytorycznej wagi, co obrazuje owa fraza *przyszłość w przeszłości* niczym ezoteryczne i nie do końca zrozumiałe dla ludzi tamtych czasów Kierkegaardowskie *powtórzenie* czy *wieczny powrót* Nietzschego. Jest tak w istocie, powstałe bowiem wówczas idee, teorie, owe *episteme* i praktyki, które kontynuator badań Lovejoy’a, Baumer³, w jakże pasjonującej próbie uporządko-

³ F.L. Baumer, *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977.

wania XIX stulecia, proponuje poddać następującej kategoryzacji: świat romantyczny w aspekcie antropologicznym z naczelną ideą historyzmu i *nature philosophy*, nowe oświecenie (*new enlightenment*), świat ewolucji oraz *fin de siècle*.

Wciąż czytane i pobudzające myślenie, które wbrew zawiro-
waniom postmodernistycznym ciągle uznaje syntezę za swoisty
paragon i model podejścia humanistycznego, *Modern European
Thought. Continuity and Change in Ideas 1600–1950* zawiera jakże
zasadną tezę przewodnią, iż czynione przy końcu XVIII wieku
przewidywania przedstawione przez takie postaci, jak Saint-Simon
czy później przez filozofów należących do młodszej odeń generacji
heglistów podzielonych na prawicę i lewicę (fakt sam w sobie mający
kluczowe znaczenie dla późniejszej kultury światowej), prorocтва
filozoficznych utopistów, socjalistów, nie wspominając już o wyrosłej
w tamtejszej epoce formacji komunistów, nie sprawdziły się. Sam
przebieg początkowych lat XIX stulecia, ta niesamowita dynamika
i pęd wydarzeń, począwszy od rewolucji francuskiej przez pochód
Napoleona, bitwy, kampanie niosące nieodwracalne zmiany, obró-
ciły wniwecz wszelkie nadzieje, iż właśnie ta epoka będzie czasem
harmonijnej, organicznej jedności, strukturą sterowaną w sposób
przewidywalny, strukturą dokonującą ewolucyjnych, a nie skoko-
wych, by nie powiedzieć krwawych, rewolucyjnych zmian, angażują-
cych i wciągających w wir wydarzeń coraz to szersze kręgi ludności
europejskich narodów (por. refleksje Stendhałowskiego Fabry-
cego z *Pustelni parmeńskiej* czy doświadczenia Tołstojowskiego
Pierre’a Bezuchowa). Ta wyartykułowana w charakterystycznym
dla okresu przejścia dziele Saint-Simona *Esquisse d’une nouvelle
encyclopédie* postawa człowieka końca XVIII i początku XIX stu-
lecia anonsuje zmianę pewnego modelu myślenia, prezentuje
charakterystyczną perspektywę wypowiedzi. Wiek XIX utrzyma
dwie sprzeczne, pozostające ze sobą w konflikcie tendencje. Z jed-
nej strony będzie kultywował postoświeceniowy, systematyzujący,
by nie powiedzieć totalizujący paradygmat wypowiedzi, która co-
raz bardziej będzie się zbliżała do formuły naukowej, zapatrując
się na precyzję charakterystyczną dla rozpraw naukowych. Druga
tendencja będzie miała skłonność do romantycznego, później post-
romantycznego i *fin de siècle’owego* rozwichrzenia przybierającego
formy wypowiedzi kryptycznych, niejasnych, aforystycznych, epi-

gramatycznych, które wskazują na nieuchwytny charakter opisywanej rzeczywistości. Należy pamiętać o ciągle przemawiającej do naszej współczesności twórczości, którą za Georges'em Bataille'em można określić jako narrację wewnętrznego doświadczenia. Te czasami dramatyczne świadectwa koncentrujące się na doświadczeniach jednostkowych, zmiennych, nastrojowych wyrażają w sposób adekwatny stan pewnego niepokoju, stan świadomości rozedrganej, rozdartej, nieszczęśliwej skazanej, jak u Hegla, Kierkegaarda czy Schopenhauera, na wieczne niespełnienie. Jako przykład niech posłużą dojmujące stronicy z dzienników Amiela, pism Dostojewskiego, Emersona, Dickinson, Thoreau, Melville'a, Turgieniewa, Nerval, Baudelaire'a, Lautréamonta, ale i autobiografii Milla czy stylizowanej na dziennik nowatorskiej powieści Carlyle'a *Sartor Resartus*, aż po buntowniczego *Ucznia* Bourgeta.

W obu typach narracji wyczuwa się to, co stanowi ośnowę XIX stulecia, z jednej strony oskarża się przeszłość, wiek XVIII, iż nie spełnił pokładanych w nim nadziei co do obiecanego postępu (jakkolwiek by rozumieć ów semantycznie rozmyty termin *progrès*), nie zapewnił lepszego losu, nie polepszył kondycji szerokich rzesz stojących kornie i obserwujących pracujące bez przerwy gilotyny, rzesz przemierzających Europę pod wodzą najwybitniejszej jednostki zesłanej przez Opatrzność, jak chcieli jedni, czy też krwawego potwora, który wyrócił panujący porządek, jak opisywali to inni, rozgoryczeni konserwatyści typu de Maistre'a czy Bonalda. Świat wedle oświeceniowych przewidywań, a konkretnie Europa jako ośrodek kultury, ale i cywilizacji w utartym w tamtym stuleciu znaczeniu, miał przecież zapewnić swego rodzaju ciągłość, przypominającą jedność greckiego i rzymskiego świata, jedność panującą w czasach chrześcijańskich opromienioną kulturą judeochrześcijańską (*vide* Novalis, Chateaubriand, ale i Arnold, a nawet niepasujący do żadnego schematu Nietzsche), która odcisnęła swoisty stygmat na podziwianym, *nota bene*, przez dziewiętnastowiecznych romaników świecie średniowiecznej duchowości. Drugi wątek to wątek nadziei, a więc tego, co będziemy nazywać narracją mesjanistyczną, bliską tonacji mistyczno-chrześcijańskiej, lecz później przybierającą charakter rewolucyjnego socjalizmu i komunizmu, opartych na niezłomnych, bo naukowych zasadach *materializmu historycznego* (przeróbka z przeróbek dialektyki starożytnych i Hegla).

W obu przypadkach możemy uznać, tak jak uczą nas intymne autobiograficzne świadectwa Renana czy Milla, iż wiek XIX rozstawał się na płaszczyźnie metafizycznej, ontologicznej, ideologicznej z pojęciem (kategorią) trwałego bytu. Miał tu swoje zasługi Hegel jako najbardziej wpływowy myśliciel pierwszych dekad epoki, uznający jedynie myśl idealistyczną o charakterze dialektyczno-transcendentalnym. Ale po dramatycznych początkach stulecia, po dalekosiężnych transformacjach paradygmatu filozoficznego (odpowiednio idei tożsamej z samą rzeczywistością), zwracano uwagę przede wszystkim na potencjalność rzeczywistości, na porządek stawania się *Werden* (*devenir*) jako immanentny jej rozwój, ruch ku wolności świadomości, ku myśli, przenikającej całość rzeczywistości, działania ducha i splecionego z nim, jak proponuje schellingowska *Naturphilosophie*, materialnego świata. Gdy badacz pochylił się nad rozlicznymi (ułożonymi w porządku owego *Chronos*, braudelowskiego intercyklu) opiniami pochodzącymi z tak zwanej wewnętrznej perspektywy, choć pomni słów Agambena wiemy, jak błędna może okazać się absolutyzacja czy też usztywnienie każdej prawdy czy tezy, jak niesprawiedliwa może być wynika z tego redukcja całości do jednego motywu, myśli, takiej upragnionej *thème pilote*, to w spektrum epoki nie dojrzy czegoś jednorodnego, wyciszającego mandelsztamowski zgiełk nakładających się dociekań, prób uchwycenia *eidos*. Dzieje się tak, w przypadku bowiem owej *Chronos-Tempus* dziewiętnastowiecznej, którą staramy się tu przybliżyć, od samego początku wiadać ów splot, ów kontredans nie zawsze po heglowsku zniesionych sprzeczności napędzanych usiłowaniem wprowadzenia nowego, ale i oporem, o czym już wspominaliśmy, wynikającym z prób utrzymania „starego”, tego, co *le passé*, ale niepozbawione wartości, na przykład oporem rozmaitych mitologii, narracji z trudem schodzących z areny dziejów kultury duchowej. Nieodmiennie skonfliktowane ze sobą, ale niekiedy uzupełniające się tendencje, nurty, racje postępowania badawczych wytyczają rytm niemalże całej epoki⁴.

⁴ Tę swoistą dialektykę czuł znakomicie jeden z najbardziej zapładniających przyszłość europejskiej kultury i filozofii człowiek – Søren Kierkegaard. Wiek bez żaru, namiętności (współczesność) pozbawił jednostkę możliwości autentycznego rozwoju (w odniesieniu do wiary). Por. znakomity, niepseudo-nimowy tekst o wymownym tytule *Recenzja literacka* „Dwóch epok” – *noweli*

By uporządkować ową arnoldowską *multitudinousness* (wielorakość wielorakości)⁵, rozpoczniemy od tego, co kryje się pod tak amorficznym, ciągle niedookreślonym albo określanym na wiele sposobów (*vide* Octavio Paz), ciągle otwartym terminem *romantyzm*, *romantyczny*. Nie poruszamy tego problemu, by dodać ambitnie jeszcze jeden pozornie nowy element do przeogromnej literatury sekundarnej i prymarnej poświęconej temu problemowi (zagadnieniu)⁶. Znany w późnej epoce krytyk francuski Brunetière z perspektywy wewnętrznego oglądu stwierdzał, iż posługiwanie się tym terminem to sprawa własnego upodobania, pod warunkiem iż zaproponuje się jakąś precyzyjną, klarowną definicję romantyzmu. Ten pozostający pod urokiem koncepcji i osiągnięć artystycznych Émila Zoli wpływowy krytyk nie zdawał sobie sprawy, iż termin tak bliski mu jak *naturalisme* również wymagał takich doprecyzowań. Romantyzm zdaniem autora tak sławnego dzieła o bankructwie nauk domagał się ciągle nowych i coraz to jaśniejszych ujęć (*sous la seule condition qu'il le définissent nettement*). Ale przecież każdy bez wyjątku badacz, reprezentant poszczególnych dyskursów filozoficzno-światopoglądowych, ideologicznych, scjentystycznych, literackich, artystycznych, estetycznych, wszelkich foucaultowskich narracji o człowieku, które to jakoby miały pojawić się i zawładnąć sceną w drugiej części XIX stulecia, jak czytamy w końcowym rozdziale *Les mots et les choses*, zwraca uwagę na odmienny od reszty aspekt, cechę, tę sławną taine'owską *qualité maîtresse*. Władysław Tatarkiewicz łączy to celnie z zakresami czy też polami semantycznymi tego hybrydalnego pojęcia. Rozmaite konotacje obejmą, jak proponuje z kolei w *The Romantic Syndrome* William Thomas Jones, rozmaite właściwości romantyczne. Rozstrzygnięcie starego dylematu: albo jedność, albo dywersyfikacja, dyspersja wielości ekspresji, parada i frenezja nowości albo uchwytny styl w kontynuacji

autora „Historii z życia codziennego”, wydanej przez J.L. Heiberga, Kopenhaga, Reitzel 1845, tłum. i przedm. M. Domaradzki, Kęty 2008.

⁵ M. Arnold, *Selected Prose*, ed. P.J. Keating, Harmondsworth [1970]. W eseju *Culture and Anarchy* czytamy między innymi: „Thus, we have got three distinct terms, Barbarians, Philistines, Populace, to denote roughly the three great classes into which our society is divided [...]” (*tamże*, s. 254 i n.).

⁶ Por. O. Paz, *Romantyzm i poezja współczesna*, tłum. A. Elbanowski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 5.

pewnych motywów, dostrzegalnych nawet w przypadku dramatycznych ruptur i przerw, jest *shibboletem* literatury przedmiotu w tym względzie. Badacze romantyzmu uwypuklają to wszystko, co pominął (przemilczał) inny badacz, o innej orientacji, odpowiadającej na wyzwanie, jakim staje się badanie tego prądu kulturowego. Ten spleciony wielotematyczny zespół ekspresji kulturowych (w przyjętych w naszej serii terminach), jakby ujął to znakomity Pierre Moreau⁷, jawi się niczym historyczny i zarazem przekraczający historię transfenomen kultur, rytuałów przejścia, walki, rozwinęcia, jak i procesu przechodzenia w całkiem współczesne (po XIX stuleciu) formy utajonego, podskórnego ujęcia w kulturze, we współczesne nam formy wyrazu estetycznego.

Te wszystkie wątpliwości co do zakresu stosowalności terminu w odniesieniu do poszczególnych dzieł (od szkoły jenańskiej po dzienniki Baudelaire'a) będą stanowiły niewyczerpane źródło krytyki literacko-artystycznej epoki (od Hazlitta, przez Madame de Staël, Wackenrodera, Tiecka, Novalisa, Sainte-Beuve'a, naszych romantyków, Krasińskiego, Słowackiego, Norwida, Mickiewicza, Manzonię, Hugo, de Vigny'ego, nie wspominając o Wordsworthie, Shelleyu, Byronie czy Scotcie). Ten konstrukt teoretyczny uformowany jako efekt mnóstwa prób interpretacji symultanicznych do oddziaływania nurtu romantycznego, ale też prób uchwycenia sensu tego terminu dokonanych *ex post*, z bliższej lub dalszej perspektywy czasowej, łączy się z konkretną praktyką gry *epistem*: refleksją filozoficzną, tworzeniem programów, manifestów i oczywiście dzieł romantycznych, które dramatycznie wchodziły w konflikt z osiągnięciami klasycznymi albo klasycystycznymi. Jeśli to zjawisko: *romantyzm w wielu odsłonach* rozumieć tak, jak rozumiała je wczesna epoka, jako reakcję na ideologię czy też program oświecenia, czyli rozumieć je w kategorii buntu przeciw wąskiemu ujęciu świata ludzkiego, ale też natury czy przyrody wepchniętych w sztywne kategorie determinizmu, jednostronnego materializmu,

⁷ Klasyczne opracowanie *Le Romantisme* (1957) stanowi jedną z ogromnej ilości opracowań tego tematu, takich jak – by wymienić tylko te o ustalonej już pozycji w literaturze przedmiotu – prace naszego Łempickiego, Kleina, Janion, Żmigrodzkiej, a w literaturze światowej: Petersena, Lovejoya, Abramsa (sławetne studium *The Mirror and the Lamp*), Praza (*Romantic Agony*), Lukácsa, Hayma, Braya.

buntu przeciw duchowi empiryzmu, władztwu „neutralnego”, bezuczuciowego, chłodnego rozumu, który miałby być sam dla siebie przezroczysty, nie pozostawiając w aparaturze poznawczej jakiegokolwiek marginesu swobody w postaci wyobraźni, nie wspominając już o odkrytej przecież w epoce romantycznej nieświadomości (Carus, von Hartmann), albo fałszywej wiary, alienacji czy też tak genialnie opisanej rozpacz i melancholia u Kierkegaarda, to ujawnilibyśmy tylko częściową prawdę obejmującą wstępny etap „działań” romantycznych. Bo przecież zarzewie owego buntu widoczne jest już u samego Lessinga, Fichtego, nie mówiąc już o utożsamianym właśnie z filozofią romantyczną Schellingu, o Burke’u z kategorią wzniosłości, kantowskich podziałach całej rzeczywistości na rzeczy same w sobie i fenomeny, zjawiska, które to kategorie odegrają kolosalną rolę w tym, co część literatury przedmiotu będzie wręcz nazywała filozofią romantyczną (Schmitt)⁸.

Wspominając w tym miejscu o związkach filozofii z epoką, choć wiek nie miał przecież początku ani końca w ścisłe kalendarzowym sensie, podejmujemy niejako decyzję, że to, co przy innej okazji nazywałem zapleczem światopoglądowo-filozoficznym, odgrywa ważną rolę w formowaniu narracji epoki⁹. W XIX stuleciu wiadać swoistą dialektykę ważności-w-unieważnianiu, występujące bowiem równoległe odstępstwa od wiodącego paradygmatu będą zyskiwały coraz większe znaczenie w momencie, gdy główna narracja będzie je traciła¹⁰. Oto los najbardziej wpływowej narracji, jaką jest heglizm. To właśnie byli uczniowie, odszczepieńcy, buntując się przeciwko macierzy filozoficznej, wytworzą nowe jakości, zaszczepią nowe rozumienie objętych w systemie heglowskim zagadnień. Filozofię, a raczej światopogląd filozoficzny w romantyzmie cechował swoisty synkretyzm, łączący to, co pochodziło z różnych domen filozofii i sztuki, ale i w ówczesnym rozumieniu nauki (zwróćmy uwagę na rolę tak fascynujących i nowych zjawisk jak elektryczność, którą ujmowano w dwóch porządkach, nadprzy-

⁸ Por. C. Schmitt, *Political Romanticism*, transl. G. Oakes, Cambridge, Mass. 1986, szczególnie cenny rozdział – *The Structure of Romantic Spirit*, s. 50–108.

⁹ Por. P. Mróz, *Wprowadzenie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.

¹⁰ Por. Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, rozdz. *Dwuznaczność systemu*, s. 84 i n.

rodzonym i przyrodniczym – widowym tego przykładem będzie eksperyment Wiktora Frankensteina i jego „dzieło”). Romantyzm w dziedzinie ideologii posiłkuje się jeszcze ruchem transcendencji, skierowania ku czemuś, co stanowi porządek nadrzędny, romantycy brytyjscy odniosą naukę i filozofię, a także sztukę do zjawiska wykraczającego, ale i obejmującego je wszystkie, to jest swoistości pojęć poezji (poetyczności), jako czegoś więcej niż tylko kategoria estetyczna¹¹.

Zwaloryzowane pojęcie Bytu i relacji podmiotowych-przedmiotowych, potrzeba nowego języka, nowych pojęć stało się ingrendium pism filozoficznych epoki od Fichtego do wczesnego Comte’a. Natomiast – uprzedźmy od razu – trudność interpretacji poszczególnych poglądów zasadza się między innymi na tym, iż epoka romantyczna znosi sztywne bariery dyskursów, kontaminując je ze sobą i tworząc w ten sposób nowe jakości ekspresji (Novalis, bracia Schległowie, Schelling, Kierkegaard, Emerson, Schopenhauer). Przyjmując wykładnię starszej krytyki (*ref.* szkoła genewska, Kołaczkowski, Kleiner, Wellek, Paz), pomocne w rozumieniu elementów tamtego świata, poglądów, idei, myśli, przekonań, jest uznanie ich za kontynuację pewnych wątków, które zapowiadały romantyzm w średniowieczu, baroku, jak i w epoce oświecenia. W tym sensie można tu mówić nie tylko o idei buntu, ale i spokojniejszej ewolucji, przemianie, o nawiązaniach do przeszłego. Tendencje te charakteryzowały twórczość takich jednostek, jak Wackenroder, Tieck, Schiller, Novalis, Hölderlin, ale również młody Hegel, Schelling, Hamann, Jacobi czy Blake. Były to dążenia do objęcia „wszechrzeczywistości” w jej wymiarze ontologicznym, psychicznym, epistemologicznym choćby przez dopuszczenie do głosu, a nawet wywyższenie podniosłych stanów ducha, uczuć nad chłodny kalkulujący rozum. Wszelki romantyzm, jak chce Wellek, charakteryzowałby się ideą wszechprzenikania, ideą nad-

¹¹ Przytoczony bodaj najbardziej wymowny fragment wypowiedzi w tym względzie Shelleya, który w sławetnej deklaracji wieku oznajmia: „Poezja jest zaprawdę czymś boskim. Jest ona jednocześnie ośrodkiem i obwodem wiedzy, jest tym, co obejmuje wszelką wiedzę, i tym, do czego wszelka wiedza musi się odnosić” (P.B. Shelley, *Obrona poezji*, [w:] *Manifesty romantyzmu, 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975, s. 101).

rzędności całości nad częściami, jak też ich wzajemnym przenikaniem i uzupełnianiem się wszystkich elementów, nawet heteronomicznych. Jaspers, pisząc o epoce, lokuje jej dzieła w „prawie nocy”, w tym, co mroczne, irracjonalne, a więc w sferze niczym nieograniczonych wglądów, procesów, nienazwanej jeszcze tym terminem nieświadomości¹². Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, iż romantyzm nie był w tym całkowicie oryginalny, sięgając do takich tendencji, jak sentymentalizm, rodzącej się wrażliwości typu sterne'owskiego, empatycznie maksymalizując te doświadczenia. W często wymienianym Sturm und Drang, który zapowiadał romantyzm (choć sam wielki Goethe nie wypowiadał się pozytywnie o romantyzmie, określając go jako swoistego rodzaju chorobę), Schiller głosił prymat wrażliwości nad rozumem, poczucia piękna nad prawdą, a jego *Listy o wychowaniu estetycznym* doceniały taki aspekt działalności człowieka, jak element wolnej, niezaangażowanej gry, stający się jednakże ważkim uzupełnieniem ludzkiej kultury.

Wspominaliśmy już o działalności niezwykle cenionych na początku XIX stulecia prekursorów romantyzmu jako przemiany ducha – o Schleiermacherze, Jacobim, Hamannie (*magu północy*), Tiecku, Novalisie, którzy oprócz nowych treści wprowadzali nowe formy wyrazu zdolne do przekraczania granic uznanych za nieprzekraczalne w poprzednim stuleciu. W ten sposób przybliżali się do tego, co tajemne, mroczne, wymykające się wszelkim stereotypom i regułom klasycyzmu. Wszystkie porywy „nowego” – przerażające wizje (ryciny Piranesiego, malarstwo Böcklina, Friedricha, naszego Grottgiera, obrazy Goi), nowy typ powieści Jane Austen, sióstr Brontë, z przełomowymi dla ruchu romantycznego *Wuthering Heights*, wraz z nowym gatunkiem *Gothic novel* Beckforda, Shelleya, Lewisa, z ówczesnie już osławionym *Mnichem* – prezentują groźny i tajemniczy, wręcz demoniczny świat wzbudzający lęk i trwogę przed nieznanym, ale właśnie dlatego pociągający wyobraźnię i paraliżujący wszechwładny dotąd rozum¹³.

¹² Por. P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992, rozdz. *Estetyka Jaspersa*.

¹³ Por. tenże, *Angielska powieść grozy (Gothic Novel) – uwagi o estetyce gatunku*, [w:] *Estetyka i sztuki*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1983.

Wspomniane zjawiska kulturowe były właśnie fazą formacji romantycznej, znajdujemy tam załączki tego wszystkiego, co będzie kojarzone z nową wizją świata, nowym ujęciem człowieka, jednostki, bohatera, buntownika, który kieruje swoje frenetyczne ataki na wszelkie formy władzy utożsamiane z przemocą. Buntownika, który charakteryzuje się odmienną od ogółu, od masy wrażliwością, można nawet powiedzieć – nadwrażliwością, ale będzie to jednostka, która w swym niedostosowaniu do świata społecznego pogrąża się bardzo łatwo w melancholii, przeżywa stany newralgiczne, depresyjne, ale zarazem będzie to jednostka dokonująca niewyobrażalnych czynów, wyborów w imię całej ludzkości, szczególnie jej poszkodowanych członków. W wielu przypadkach jest to jednostka, która (skrętnie skrywając w sobie tajemnicę) kiedyś złamała, tak jak większość bohaterów romantycznych, normy prawa, dokonała pewnej transgresji moralno-etycznej, chce teraz to wszystko naprawić, odpokutować, a dokonując tych czynów, zyskać oczyszczenie i zbawienie. Ten tajemniczy, skryty, o zamkniętej psychice i poczuciu jedności odmieniec odstający od norm dnia codziennego stanie się swoistą ikoną tej literatury.

W sferze estetyki słowa i obrazu romantyzm wypracował (tak trudny do konceptualizacji i systematyzacji) program, serię manifestów czy też ciąg owych *annoncé* formułowanych na przestrzeni prawie pięciu dekad, a więc na przestrzeni różnych faz rozwoju romantyzmu. Jak podkreśla cytowany już przez nas Carl Schmitt, ruch ten był nie tyle próbą znalezienia rozwiązań wszelkich sprzeczności i aporii, opozycji myśli i bytu, myśli i uczuć, tego, co racjonalne i irracjonalne, tego, co rzeczywiste i wyobrażone, ile właśnie wykorzystaniem tych wszystkich sprzeczności, napięć w wręcz genialnych ekspresjach artystycznych, w tym, co Merleau-Ponty w XX wieku określił jako *słowo wystawiające*. Mamy tutaj na myśli tworzenie nowych, oryginalnych dzieł, których treści z konieczności domagały się stosownego stylu i formy (poezja, powieść, a przede wszystkim teatr)¹⁴. Jest rzeczą oczywistą, iż musiały one wszystkie odrzucić rygorystyczną poetykę klasycyzmu wraz z jej wymogami.

¹⁴ Por. V. Hugo, „Przedmowa” do dramatu „Cromwell”, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 258 i n.

Gdy odnosi się ten proces tworzenia i jego rezultaty do tego, co już w poprzednich tomach określaliśmy jako owo zaplecze filozoficzno-światopoglądowe (a więc wszelkich idei formułujących owe myślowe idiomy, jak gdyby parafrazując heglowskie stwierdzenie, że filozofia to myśli odzwierciedlone i funkcjonujące w danej epoce), to mamy tutaj znów do czynienia z serią sprzeczności. Z jednej strony, jak chce nieoceniony Arnold Hauser, jest to swego rodzaju rewolucja, przełom w obrazowaniu świata, czyniący z romantyzmu formację reprezentującą jeden z najważniejszych zwrotów ducha zachodniego i co więcej zwrot, który był świadomy swej historycznej roli, a z drugiej strony romantyzm sięgał do pewnych wzorców o historycznych tradycjach, lecz nie tak oryginalnych i przełomowych, jak przedstawiali je sami romantycy¹⁵.

Niewątpliwie romantyzm żądał uwolnienia władz poznawczych z więzów i ograniczeń narzuconych przez rozum, ale również wąsko pojętej empirii (paradygmat oświeceniowy). Z całą mocą siedł w kierunku wykorzystania sił twórczych, spontanicznych, nieograniczonych wymogami płynącymi z warunków, transcendentalnych rygorów podmiotowości i mechanizmów *a priori*. W kontakcie z rzeczywistością i światem, czytaj – z Bytem samym w sobie, pragnął czegoś więcej niż spełnienia aktu poznawczego, chciał zjednoczenia z tym bytem, chciał opanowania tego bytu¹⁶. Znosząc te bariery (Hauser), romantyzm dokonywał wysiłku, by nadać ważność temu wszystkiemu, co subiektywne, wręcz egocentryczne, naznaczone egzaltacją, ale też noszące stygmat anarchii, buntu, nieeliminujących liryizmu w obrazowaniu namiętności i uczuć.

¹⁵ „Romantyzm widział wszędzie konflikty, we wszystkich jego wypowiedziach odbija się problematyka jego postawy historycznej i rozdarcie uczuć. Życie moralne ludzkości rozgrywało się od dawna wśród konfliktów [...]. W romantyzmie jednak te konflikty stają się istotną formą świadomości. Życie i duch, natura i kultura, historia i wieczność, samotność i towarzystwo, rewolucja i tradycja nie występują już tylko jako uzupełniające pojęcia logiczne albo alternatywy moralne [...] lecz jako możliwości, jakie usiłuje się jednocześnie zrealizować” – pisze w klasycznej *Společnej historii sztuki i literatury* Arnold Hauser (t. 2, Warszawa 1974, s. 144). Brak oryginalności w wyborze inspiracji widział już sam Goethe, krytykując swego rodzaju turpizm (barok), przesadną koncentrację na obcych oświeceniowych motywach eschatologii średnio-wiecznych. Romantyzm to zbanalizowana forma poezji szpitalnej – mawiał.

¹⁶ *Tamże*.

Rozstając się definitywnie z ideą oświeceniowego postępu, a więc procesu kumulatywnego, linearnego, efektu stabilnej, pokoleniowej pracy, romantyzm zajął stanowisko, iż postęp osiąga się przez skoki, zrywy, przez ogromne natężenie energii, przez momenty, którym towarzyszą męczarnie i poświęcenie się ducha jednostek, jak już wspominaliśmy, wybitnych, ale cierpiętniczych, jednostek niedostosowanych do życia w ludzkiej społeczności (byronizm, prometeizm, wallenrodyzm), jednostek działających mesjanistycznie w imię tego, co zostało uciemiężone, zniewolone, skazane na depriację. Ta nieprzeciętna i wyrastająca ponad miarę przeciętnej codzienności jednostka była desygnowana do dokonania wielkich czynów i stworzenia wielkich dzieł.

Światopogląd romantyczny odbija się również w *praxis* sztuki – *nota bene*, to przecież od romantyzmu bierze początek traktowanie dzieła na wyjątkowych, niespotykanych dotąd zasadach, jak gdyby realizujących postulat, że życie ludzkie powinno być przeżyte na modłę dzieła sztuki czy też arcydzieła, bliskiego doznaniom religijnym tworu przewyższającego dokonania naukowe, wyrastającego ponad wszelkie prawdy, reguły etyczne czy też moralne¹⁷.

Na niwie literacko-poetyckich, dramaturgicznych dokonań rozstawano się z uświęconymi od stuleci regułami *mimesis*. Dzieła w sensie lessingowskiej sztuki czasowej, ale i przestrzennej nie mogą zostać wprzęgnięte do obrazowania rzeczywistości, dzieło chronologicznie pierwsze, dzieło poetyckie zostaje wyposażone w specjalne prerogatywy, jest równe nawet bardzo skomplikowanym, złożonym aktom poznawczym, filozoficznym czy też naukowym. Dzieło ma docierać do prawd utajonych, zakrytych, przedstawiać wizję, epifanię rzeczywistości nieosiągalnej dla powszechnie uznawanych struktur poznawczych. Dzieło poetyckie jest swego rodzaju epifanią tego, co romantyzm nazywał wszechbytem, wszechistnieniem. Do ich ujawnienia zostaje powołany geniusz – poeta, który przejmując przywództwo ducha, a niekiedy będzie się utożsamiał z przywództwem o innym charakterze, społecznym, a wręcz politycznym.

¹⁷ Dotyczy to przede wszystkim dzieła poetyckiego. „Poezja jest natchnieniem i subtelniejszym duchem wszelkiej wiedzy” – deklaruje Wordsworth (W. Wordsworth, „Przedmowa” do drugiego wydania „Ballad lirycznych”, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 56).

Tajemniczość, zagadkowość (czas nocy, oniryka)¹⁸ odcisną głębokie piętno na całej premodernistycznej estetyce i wizji świata tak transcendentnego, jak i immanentnego. Ta nieoczywistość, nie-domknięcie tworu estetycznego, domagającego się dopełnienia, doprowadzenia wizji do jakiegoś finału, do tego, co późniejsza estetyka nazwie *pregnant moment*, widoczna jest niemal we wszystkich rodzajach i gatunkach sztuk panujących w romantyzmie. Łączy się to z kategorią tego, co wieczne, w sztuce i poezji¹⁹. W tym ostatnim dopatrywano się wolności tworzenia, wolności od wszelkich reguł, wpływów, doświadczeń codziennych czy zdroworozsądkowego światopoglądu. Stawiano przede wszystkim na doświadczenia mistyczne, transcendentalne, tak jak w czystej postaci znajdujemy to u brytyjskich romantyków, Słowackiego, De Quinceya (opisy doświadczeń stanów odmiennej świadomości), później u Baudelaire'a, Verlaine'a w pismach Emersona czy Thoreau, a także Hawthorne'a, Melville'a czy Poe'go, którzy z punktu widzenia kontynentu odzyskującego wolność polityczną ustanawiali wolność do nieskrępowanego tworzenia, przejęli zasady i swoiście pojęte idee romantyzmu.

Ale w swej walce o to, co oryginalne, co dotąd niezrealizowane, niespotykane, romantyzm sięgnął, o czym już wspominaliśmy, do pomijanych przez oświeceniowców tradycji i zasobów kulturowych. Rozumiemy przez to zwrot ku pewnym ideom w przeszłości niezauważanym czy wręcz ignorowanym. Idzie tu przede wszystkim o sięgnięcie do pewnej niesformalizowanej, spontanicznej wiedzy, wiedzy folklorystycznej, wierzeń naiwnych, ale szczerych i niezapo-

¹⁸ Epitomą takiej postawy są Novalisowskie *Hymny do nocy*. „Oniryczna możliwość – pisze współczesna komentatorka – transcendencji znalazła swoje rozwinięcie w czasach romantyzmu. Novalis w *Hymnach do nocy* ujawnił fascynację tajemniczością nocy, bowiem przemawia ona zupełnie innym, ważniejszym językiem – językiem przyrody traktowanej jako *Universum*” (M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000, s. 78). Por. również B. Andrzejewski, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.

¹⁹ Znamienne jest tu stanowisko Ludwiga Tiecka. Sztuka oddala śmierć i nicność: „Wszystko, co doskonałe, to znaczy wszystko, co jest sztuką, jest wieczne i nieprzemijające, nawet jeśli ślepa ręka czasu ponownie je rozkłada, trwanie jest przypadkowe, stanowi dodatek, doskonałe dzieło sztuki nosi wieczność w sobie samym [...] dlatego jeśli nawet przeminą ludy, ziemia i światy, to przecież żyć będą dusze [...] wszelkich poezji, wszelkich dzieł sztuki” (L. Tieck, *Wieczność sztuki*, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 184).

średniczonych heglowską konceptualizacją, doświadczeń religijnych odrzucających tłumaczenia uczonych teologów.

W estetyce teoretycznej, jak i w owej *praxis* sztuk romantycznych przekładało się to na głębokie przewartościowanie tradycji literackiej, uznanie literatury północy, jak mówi Coleridge, za wyższą od klasycyzującej literatury południa, sięganie do mitologii średniowiecza, wątków orientalizmu, motywów biblijnych²⁰. Wszystkie te motywy formowały literacki, dramatyczny, poetycki obraz życia, w ten sposób transcendując wąsko pojmowaną i przyziemną rzeczywistość. W owym okresie powstaje i rozwija się dramat romantyczny, *Hernani*, *Marie Tudor*, *Ruy Blas* Hugo, *Lorenziaccio* Musseta, *Dziady* Mickiewicza, *Nie-Boska komedia* Krasińskiego, *Kordian*, *Fantazy* Słowackiego, które to utwory odrzucają przede wszystkim – ograniczającą twórczą swobodę – klasyczną regułę trzech jedności, opierając się na dysonansie skłóconych racji²¹, antynomicznych postaw, na ukazywaniu wszelkich sprzecznych dążeń, dając w ten sposób zgodnie z duchem epoki i jej pierwszych dekad obraz świata jako swoistej gry sprzeczności, nieharmonijnego rozwoju, słowem – rzeczywistości, domagającej się w swym dynamizmie innego niż klasyczne przedstawienie. W domenie bardzo ważkiej dla romantyzmu – poezji – ballada jest tym gatunkiem, który spełnia albo zdaje się spełniać wszelkie wymogi romantycznej estetyki. W obszarze epiki dochodzi do przemieszań stylistycznych umożliwiających zaistnienie ikonicznych dla romantyzmu takich form, jak powieść poetycka czy poemat dygresyjny, a także twór dotąd niestosowany na taką skalę – esej²².

Bardzo nowatorskie, ważne dla przyszłości, choć w epoce praktycznie nieznanne, jest stanowisko Sørensa Kierkegaarda, Sokratesa i zarazem Tertuliana kopenhaskiego, który podjął rzeczową dyskusję z założeniami estetyki romantycznej, poświęcając powieści *Lucinde* Schlegla esej, w którym odniósł się do światopoglądu ro-

²⁰ Wiąże się to przede wszystkim z wyeksponowaniem roli wyobraźni, choć w jego własnym systemie estetycznym pojęciem fundamentalnym dla autora *The Rime of the Ancient Mariner* jest rozum i samo rozumienie, ale spojone wyobraźnią. To czyni, iż będziemy mieli tu możliwość przeczcucia nieskończoności niedostępne w sztuce klasycznej. Por. S.T. Coleridge, *Ogólny charakter literatury i sztuki gotyckiej*, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 70 i n.

²¹ Por. A. Manzoni, *List do Pana C...*, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 237 i n.

²² Por. *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 1976.

mantycznego przedstawionego w powieści, światopoglądu opartego na owym dystansie do rzeczywistości, jaki ustanawia ironia. A w pracy, która nie należy do twórczości pseudonimowej, *Recenzja literacka „Dwóch epok”*, Kierkegaard stworzył coś w rodzaju postulatów, jakie powieść, jego zdaniem, powinna spełniać. Ma ona, co stanowi o nowatorstwie nie tylko filozofii, ale i estetyki Kierkegaardowskiej, ukazywać sytuację człowieka w świecie, jego kondycję egzystencjalną w rzeczywistości, w której przyszło mu żyć²³. Geniusz Kierkegaarda najpełniej objawił się w pismach tak zwanych pseudonimowych, gdzie mamy do czynienia z klasyczną estetyką do rekonstrukcji, estetyką *implicite*, koncentrującą się na takich problemach, jak twórczość artystyczna, jej stosunek do rzeczywistości, relacje poszczególnych stanów świadomości do tego, co obejmują one swym zakresem, koncepcja wyobraźni i percepcji czy wreszcie na podziale sztuk odnośnie do ich bezpośredniości (zmysłowość i muzyka) oraz zapośredniczenia (słowo – myśl – idea). Kierkegaard pomimo antyhegłowskiego nastawienia wzorował się na obszernych opracowaniach filozofii sztuki autora *Fenomenologii ducha*. Przejął w znacznej mierze podstawowe kategorie niemieckiego myśliciela (wewnętrzność – zewnętrzność, zmysłowość – duchowość, jedność – wielość, idea – wyobrażenie). Ale w tak nowatorskim (atakującym dialektykę rozwoju rzeczywistości, jaką stosował Hegel) dziele, *Albo-albo*, Duńczyk zaprezentował własną wykładnię kultury, jej ekspresji. W genialnym pomysle przedstawienia sztuki jako etapu rozwoju ludzkiej egzystencji (estetyka egzystencjalna) z jednej strony uznawał autoteliczność twórców kultury (dzieł), z drugiej wskazywał na cel, absolutność wyboru siebie, stąd nieprzekraczalność *conditio humana* w świetle projektu stawiania się jednostką (*Enkelte*). To ostatnie wiąże się ze skokiem w wiarę wymagającym zerwania wszelkich więzów ze światem zmysłowym, światem pożądań, piękna estetycznego i tego, co poetyckie. Kultura i sztuka autentyczna miałyby wskazywać

²³ Tak jak w wielu działach filozofii, tak i w krytyce i teorii literackiej Duńczyk okazał się niezwykle oryginalny, przedstawiając idee „konkurencyjne” w stosunku do koncepcji tej – jak mawiał Hegel – epopei mieszczańskiej (powieści) Scotta, Schlegla, Schellinga, Goethego, zmieniając kierunek dociekań nad powieścią. Kierkegaard zrezygnował z refleksji nad charakterem bohaterów powieściowych, zdarzeń i czynów opisywanych w narracjach na rzecz wymiaru egzystencjalnego (por. rozprawę poświęconą Andersenowi).

na właściwą drogę rozwoju człowieka, sztuka ta – jak podkreślała w *Stadiach na drodze życia* znacząca figura Kierkegaardowskiego dyskursu pseudonimowego, ojciec Taciturnus – musi dopiero powstać, łącząc w sobie sprzeczne elementy: estetyczne i religijne, by w ten sposób zadośćuczynić niemożliwej syntezie egzystencjalnej, której sztuka autentyczna jest jedynie zapowiedzią, prekognicją.

Ale dla romantyzmu formą wiodącą o umocowaniu niemalże metafizycznym jest poezja. Liryka to nie tylko ów wylew uczuć skierowanych do świata, do innych, płynących z „ja” poety, ale poezja, jak słusznie napisze w XX stuleciu w odniesieniu do twórczości Hölderlina Martin Heidegger, to przede wszystkim dopuszczenie do głosu swoistej dziejowości skończonego Bycia, jego świętości, jego znaczenia i sensu dla bytu ludzkiego. *Lyrical Ballads* wraz z teoretycznym wstępem podejmują wątki twórczości Thomasa Greya, Williama Blake’a, zmarłego tragicznie młodziutkiego poety Chattertona, którzy obrali drogę nowej wrażliwości, wrażliwości liryczno-poetyckiej. Oczywiście, iż twórczość kultowych poetów angielskich: Wordswortha, Coleridge’a, później Shelleya czy Keatsa i Byrona, to coś więcej niż tylko ekspresje poetyckie, to poetycko wypowiedziane motto powrotu do pewnych źródeł, nieskażonej sfery, wolnej od nauki, dyktatu rozumu i zdrowego rozsądku, do twórczości, która je może uchwycić. Będą ją uprawiali ludzie, którzy nie kierują się żądzą zysku, chęcią opanowania Natury, ale chcą stanowić z nią swego rodzaju jedność.

Ten jakże romantyczny „program”, manifest utrzymania wolnego od pędu cywilizacji życia w jedności z Naturą, w żyjących zgodnie i w poszanowaniu odwiecznych praw społeczeństwach, a nader wszystko protest przeciwko niszczącym Naturę procesom industrializacji, maszynom, które narzucają nieludzki tryb życia, pobudzając jedynie żądzę niesprawiedliwie dzielonych zysków, dając jednym wszystko, a innym oferując marny ochłap, w ten sposób czyniąc – jak podkreślają romantycy – egzystencję rozdartą i nieszczęśliwą, pozbawioną wymiaru duchowości, zniewoloną i wartą potępienia²⁴ – to wszystko znajduje wyraz w wizjach powrotu do mitycznych krain, antyku, średniowiecza, do okresu

²⁴ Takie stanowisko wyraża między innymi Chateaubriand, Byron, Lamartine w *Méditations poétiques*, Hugo, Deschamps, de Vigny, Dumas, Musset, Nerval.

legend i baśni, do twórczej działalności zapomnianych już druidów. Przede wszystkim jednak chodzi tutaj o powrót do uniwersalizmu idei chrześcijańskich, które, jak sądzono, znalazły się w potężnym zagrożeniu. Jednym z najbardziej charakterystycznych, wręcz sztandarowych, tekstów epoki w tym względzie jest oczywiście deklaracja Novalisa²⁵. To niemalże manifest przynależności do formacji kulturowej, do tego wytyczonego ewangelizmem światopoglądu, zespołu prawd *kathalonu*, jakim jest chrześcijaństwo, integrujące zachodni świat europejskiej kultury, który jest czymś wyjątkowym i wyższym od innych religii i innych kultur.

Wszystkie te motywy są doskonale i wyraźnie zauważalne w romantyzmie niemieckim, zjawisku na początku epoki torującym szlaki ku nowemu. Został on wzmocniony myślowo, ideologicznie czy też światopoglądowo przez tak zwaną niemiecką filozofię romantyczną, do której część literatury przedmiotu zalicza przede wszystkim Schellinga, ale również wspomina nieraz o Heglu, o Fichtem, szczególnie gdy idzie o wyeksponowanie roli twórczego i spontanicznego „ja” w opozycji do rzeczywistości zastanej, do owego nie-„ja”. Romantyzm niemiecki jest pełen obrazów, figur, dyskursów artystycznych, a za sprawą pism Hegla czy braci Schleglów (należy wspomnieć tu o krytycznej reakcji Kierkegaarda) wprowadza jako element wiodący w rozważaniach o poetyce i stylu seminalne i ważne pojęcie ironii²⁶. To, co ważne w ich pismach, to uznanie twórczości filozofa i artysty, przede wszystkim poety romantycznego

²⁵ Por. Novalis, *Chrześcijaństwo albo Europa*, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 183 i n.

²⁶ Jest to właściwie zarówno idea przewodnia, jak i jej realizacja w sztuce (ekspresjach twórczych) romantycznej. Twórczość Byrona, Musseta, Tietka, Novalisa, Heinego, Norwida, Słowackiego, a w warstwie teoretycznej u Solgera, Hegla i oczywiście Kierkegaarda w swym nastawieniu do świata, rzeczywistości pozapodmiotowej ukazuje przewagę świadomości, tego, co subiektywne, nad obiektywnym, w sensie fichteńskiego „ja” nad nie-„ja”. Ale podmiot to przede wszystkim działanie sił wyobraźni, fantazji, snów. Stąd rzeczywistości nie można traktować jednoznacznie, trzeba nabrać do niej – tak jak do siebie samego – dystansu. Działalność artysty to przede wszystkim ujawnianie wszelkich sprzeczności, przeciwieństw, które stanowią nieodłączną część Bytu. Dlatego też dzieła romantyczne są próbą łączenia heteronomicznych pierwiastków (wysokie – niskie, tragiczne – komiczne, realistyczne – fantastyczne). Efektem końcowym ma być zdziwienie, niekiedy szok, to wszystko, co zmienia stosunek „ja” do siebie i świata. Studium o iro-

za coś porównywalnego, jeśli nie dorównującego im, z działaniami Boga, Demiurga i Twórcy Wszechrzeczy.

Zasługi niemieckiego romantyzmu, niemieckiej kultury literackiej w formowaniu i dyseminacji, utwierdzaniu nowego ujęcia czy też nowej ekspresji świata i rzeczywistości są czymś wręcz modelowym, gdy idzie o wpływ na inne obszary kultury europejskiej, później światowej. Berlin, Heidelberg, a także Jena to tereny działania i oddziaływania teorii romantycznej, ale również praktyki sztuki. Bracia Schległowie w „Athenaeum” wysuwali koncepcję twórczości, tworzenia i dzieła jako aktu zmierzającego (w nielicznych udanych przypadkach) do owej pełni, absolutnego spełnienia (*Pregnaz*), do osiągnięcia mistycznej unii, związku ducha z Transcendensem. Tylko w ten sposób dochodzi do poznania bytu jako bytu, tylko w ten sposób można zrezygnować z logicznych i rozumowych form, kategorii, odrzucić te wszystkie usztywniające rzeczywistość pojęcia i idee, nawet jeśli są to te zawierające swe własne negacje i wymagające zniesienia i konstytucji syntezy (pojęcia heglowskie). Przypomnijmy raz jeszcze dość popularny i wzięty u romantyków pogląd, wyrażający wręcz mistyczną wiarę w nieograniczoną moc twórczej wyobraźni²⁷.

W obszarze frankofońskim, romańsko- i iberofońskim, motywem przewodnim romantyzmu stały się nawiązania, jak też polemiki z ciągle wpływowym i potężnym prądem klasycznym, klasycystycznym, z kartezjanizmem w myśleniu i działaniu. W samej Francji oświeceniową przepaść pomiędzy rozumem a wiarą zasypał uznawany za dzieło wręcz kultowe, jak byśmy dziś powiedzieli, nowatorski w formie *René*. Gros badaczy i komentatorów kultury romantycznej uznaje to bardzo wpływowe dzieło Chateaubrianda, historię o niezwykłym nawróceniu, utrzymywaniu i kultywowaniu wiary chrześcijańskiej, traktowanej jako spoiwo europeizmu, za charakterystyczny głos epoki.

Rozpropagowanie i popularyzowane przez Madame de Staël idee romantyzmu niemieckiego szybko znalazły odzew w działalno-

nii (w nawiązaniu do Sokratesa, jak i współczesności) stanowiło pierwszą poważniejszą rozprawę Kierkegaarda.

²⁷ Por. A. Lovejoy, *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1960.

ści Alfreda de Musseta (*Spowiedź dziecięcia wieku*), Wiktora Hugo, który we wprowadzeniu do dramatu *Cromwell* (1827) przedstawił wręcz modelową wykładnię nowego światopoglądu realizowanego nie tylko w teatrze romantycznym, ale i całej literaturze. Zawarte tam postulaty nowego ujęcia w sztuce – wykorzystanie heteronomicznych elementów, nieprzewidzianych, niecodziennych zdarzeń i charakterów, zniesienie ograniczeń formalnych, zmieszanie tradycji i diapazonów języka – czyniły z romantyzmu francuskiego zjawisko niezwykle oryginalne. Musset, Dumas, sam Hugo, Stendhal i poniekąd Balzac, Lamartine, Sand, Constant w romantycznej powieści umiejętnie łączyli to, co niezwykle, z codziennym – sławetne *les petits faits* Stendhala – snuli refleksje obejmujące szerokie tło historyczno-społeczne, a nader wszystko subtelnie ukazywali świat wewnętrzny swych protagonistów. W późniejszej fazie (Nerval, Baudelaire) romantyzm francuski – idąc śladem Tiecka, Eichendorffa, von Arnim, Hoffmanna – sięgnął do tego, co irracjonalne, fantastyczne (Balzac w *Jaszczurze*), ciemne i tajemnicze. Należy również podkreślić rolę krytyki i eseistyki owego okresu – formatywnych dla kultury pism Nodiera, Gautiera, de Vigny’ego, Deschamps’a, braci Goncourt.

Nurt romantyzmu zaznaczał swoją obecność w Hiszpanii, Portugalii, Słowenii, Czechach, Słowacji, oczywiście w Rosji i w Polsce. W większości literatury przedmiotu obszary te traktowane są zwyczajowo z mniejszą atencją i uwagą badawczą, co wskazuje na panujący w epoce etnocentryzm (na gruncie niemieckim bracia Grimm, Müller), dzielący kulturowy obszar samej Europy na centrum i peryferie. Ogólnie można stwierdzić, iż romantyzm w wielu literaturach przyniósł duchowe ożywienie, spowodował wyjście z postoświeceniowego marazmu. Literatury te, poezja, dramat, powieść, zwróciły się w stronę zapoznanych u siebie tradycji, folkloru, podjęły proces restauracji pewnych wartości, które zostały zarzucone, co spowodowało odnowienie, jak mawiano, wiary i języka. Szczególnie na obszarze rosyjskim i w Polsce (pod zaborami trzech imperiów) łączono idee romantycznego buntu, o którym już wspominaliśmy, z konkretnymi przejawami walki o wyzwolenie narodowe i społeczne²⁸.

²⁸ Por. M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

Podobną tendencję zauważamy w młodej kulturze Stanów Zjednoczonych zaznaczającej swą niezależność od macierzy – Anglii, jej literatury i estetyki. Potwierdzają to znakomite dzieła transcendentizmu amerykańskiego Emersona, Thoreau, poezja Whitmana, Longfellowa, twórczość Henry’ego Adamsa, Dickinson, Melville’a, mrocznego i tajemniczego Poego. Wszelkie te ekspresje kulturowe ukazują swoisty i odrębny charakter narodu, który szuka swej własnej tożsamości i zrzuca pęta starej kultury, proponując jej zupełnie odmienną, choć wyrażaną w jednym języku wersję, ale wzorem romantyków tworzy własny punkt historycznego odniesienia, tradycję nieskażonego purytanizmu i badań nad Słowem²⁹.

Twórczość rosyjskich poetów i teoretyków, Puszkina, Lermontowa, Tiutczewa, Niekrasowa, czy prozaików, Gogoła, Lermontowa, młodego Dostojewskiego, łączyła motywy narodowe z demokratycznymi, wolnościowymi poglądami płynącymi z Zachodu, co miało przyświadczać o próbie realizacji tej nowej romantycznej wizji łączenia tego, co narodowe, z ideami uniwersalistycznymi. Widzimy tu wyraźne dążenie do ukonstytuowania sprawiedliwszej rzeczywistości społecznej, do stworzenia nadziei na lepsze jutro. Zarówno słowianofile, jak zachodnicy mieli wypracowany program pewnej odnowy duchowej, zmiany starych feudalnych struktur w społeczności carskiej Rosji oraz swoiste połączenie własnej kultury z kulturą europejską.

Sytuacja Polski pod zaborami jest zjawiskiem szczególnym, zasługującym na o wiele bardziej wnikliwe i obszerne potraktowanie w niniejszym tomie. Wiele motywów romantycznej metafizyki, historiozofii, estetyki w działalności artystyczno-literackiej, dramaturgicznej zarówno w rozdartym przez zaborców kraju, jak też na emigracji zostaje wzbogaconych o nowe, niespotykane na gruncie romantyzmu europejskiego motywy i idee. Romantyzm polski był nie tylko, tak jak na gruncie innych kultur i literatur, ówczesnym i przełomowym prądem, ale przede wszystkim ze względu na polską specyfikę historyczną przedstawił własną, choć niejednorodną koncepcję filozoficzną: mesjańską i mesjanistyczną. W odniesieniu do zespołu tych idei należy odczytywać i interpretować

²⁹ Por. R.W. Emerson, *An Address*, [w:] *The Portable Emerson*, ed. M. Van Doren, New York 1956, s. 47–69.

stosunek polskiego romantyzmu do tradycji narodowej, tradycji europejskiej, zwrócenie się do domen niesłusznie zapomnianych i umniejszanych (kultura ludowa, źródłowa religijność warstw nieoświeconych). Paradoks, jak zwraca na to uwagę Maria Janion, to współistnienie, choć czasami o utrudnionej interkomunikacji, dwóch literatur, krajowej i emigracyjnej³⁰. To również stosunek do przeszłości historycznej oraz do tego, co uznawano i określano jako jawiącą się na horyzoncie przyszłość rozbitego, ale duchowo niepokonanego narodu. To przede wszystkim problemy związane z rolą jednostki w dziejach (*Dziady*, *Pan Tadeusz*, *Kordian*, *Holsztyński*, *Fantazy*, *Nie-Boska komedia*). Indywidualny czy indywidualistyczny buntownik ustępuje tutaj postaci przywódcy, poecie, wieszczowi, którzy będą zdolni do odzyskania utraconej niepodległości. Romantyzm polski charakteryzował się ogromną rozpiętością formalną – od dramatu dygresyjnego, historiozoficznego przez stylizowaną prozę poetycką (*Beniowski*, *Księgi narodu polskiego*, *Sen srebrny Salomei*, *Król-Duch*) po powieści, by wspomnieć choćby o najbardziej płodnym ich twórcy, Kraszewskim. Ze względu na bariery językowe ta wybitna twórczość nie oddziaływała w ówczesnej Europie, była swoistym wyrazem narodu starającego się utrzymać swoją tożsamość, narodu, który w sferze kultury lokował wszelkie nadzieje związane przede wszystkim z odzyskaniem wolności, niepodległości, własnej państwowości.

Zgodnie z przyjętymi już w poprzednich tomach założeniami wypadałoby teraz dokładniej omówić owo zaplecze filozoficzno-światopoglądowe tego, co opatrujemy tutaj generycznym terminem „romantyzm”, a później „naturalizm” czy „pozytywizm”. Są to terminy nie zawsze precyzyjne, obejmują bowiem, przypomnijmy, sprzeczne zjawiska. Wspominaliśmy o tak zwanej filozofii romantycznej, często utożsamianej z filozofią doby romantyzmu. Sądzę jednakowoż, że są to dwa różne zjawiska³¹. Romantyzm jako formacja duchowa

³⁰ Por. M. Janion, *dz. cyt.*

³¹ Zwraca na to uwagę – choć w szerszym kontekście – przytaczany przez nas Carl Schmitt. Nie powinno się popełniać swoiście naturalistycznego błędu, opatrując terminem „romantyczny” często niemających wiele wspólnego ze sobą zjawisk, występujących w różnych okresach kultury światowej. Stąd „filozofia romantyczna” nie pokrywa się z filozofią okresu romantyzmu. Por. *The Structure of the Romantic Spirit*, [w:] C. Schmitt, *dz. cyt.*, s. 53 i n.

w sferze idei, w kulturze myśli – jak w słynnym dictum heglowskim, to epoka przeglądająca się w swych ideach, jak powie Comte, epoka w pewnym cyklu rozwojowym czy fazie rozwojowej marksowskiej nadbudowy, a w języku współczesnym pewna *episteme* – zwróci się do różnych źródeł jako swojej inspiracji. W sferze literatury, poezji taką inspiracją jest średniowiecze, jego poezja, eposy, architektura, mistyka, ale również barok, kultura pełna dynamiki, w otwartych, jak chce Wölfflin, formach. Kontynuując ten wątek inspiracji w literaturze, powiemy, że romantyzm sięga do bliższego sobie historycznie okresu Sturm und Drang, do sentymentalizmu, wykorzystuje teorie wzniosłości Burke’a i Kanta, poezji pastoralnej, ale również, o czym już wspominaliśmy, do niezwyklego fenomenu *Gothic novel*³².

W terminach *stricte* filozoficznych romantyzm jest synkretyczny. Niezwykle inwentywne, obfitujące w genialne pomysły i idee, figury (filozoficznego) romantycznego dyskursu nie obawiają się i nie są uprzedzone wobec tego wszystkiego, co przekracza bariery wzniesione niegdyś przez filozofie racjonalistyczne, filozofie substancjalistyczne, filozofie opierające swój światopogląd na metafizyce, jakby powiedział Deleuze, tożsamościowej. Bez większych nadużyć można przypisać filozofii romantycznej wyciągnięcie ostatecznych konsekwencji z filozofii krytycznej samego Kanta, ale również filozofii *Tathandlung* Fichtego. Ruch filozoficzny okresu romantyzmu zaczyna się od działalności ikonoklastów, buntowników Hamanna, Jacobiego, Walhdensa. Ten ostatni zrewaloryzuje idee egzystencji, w ten sposób zapładniając jednego z najwybitniejszych filozofów XIX wieku, Sorena Kierkegaarda, który słusznie uchodzi za inicjatora i ojca niezwykle wpływowego kierunku rozwiniętego w pełni w XX stuleciu – egzystencjalizmu (*nota bene*, wiek XIX stał się czymś w rodzaju mitu, opowieści założycielskiej: Kierkegaard – ojciec egzystencjalizmu, Brentano – fenomenologii, Marks i lewica heglowska – marksizmu, ale też totalitarnych – leninizmu, stalinizmu, historyzm da początek nacjonalizmom – ekstremalnym formom, jak faszyzm czy nazizm, Herzl – syjonizmowi, Gumpłowicz – eugenice i rasizmowi, Nietzsche – dekonstrukcji i filozofii podejrzeń, Comte – pozytywizmowi, Avenarius – empiriokrytycyzmowi, Dilthey – filozofii życia).

³² Por. P. Mróz, *Angielska powieść grozy...*

To, co najistotniejsze w filozofii romantyzmu, to zmieniony obraz (idea) bytu w wyniku zniesienia sztywnych podziałów Kantowskich na *rzecz w sobie* i *fenomen*, zjawisko. To odejście od pojęcia bytu w sobie i zjawiska przynosi niebywałe i nowatorskie koncepcje. Można je określić pokrótce jako dynamizację pojęcia czy też kategorii bytu, nadanie mu pewnych historycznych, rozwojowych, „dziejących” się w historii cech i uposażeń. Byt nie jest już czymś zamkniętym, określonym serią odpowiadających mu kategorii, tak jak miało to miejsce w tradycji platońsko-arystotelesowskiej, choć w okresie romantyzmu działa i oddziałuje na zainteresowaną, wybraną publiczność arystotelik Trendelenburg czy sam Brentano. Byt jest traktowany w kategoriach (terminach) swoistego rozwoju, ten rozwój czy też proces wymaga stworzenia odpowiednich form językowych, by go przedstawić i uchwycić. Niewątpliwą zasługą Herdera jest zwrócenie uwagi na owe *iunctim* języka i dziejów, mowy i myśli, stanowiące o historii i ludzkiej kulturze. Ta zmiana punktu widzenia wymusza, by tak to powiedzieć, inne spojrzenie na samą rzeczywistość, na naturę i przyrodę, której, jak mniemali romantycy, człowiek stanowi organiczną, nieodłączną część, ba, mało tego, stanowi z nią jedność. Natura, przyroda, byt pulsują i są dynamiczną jednością, której poszczególne elementy czy też części przenikają się wzajemnie. Proces ten najcelniej zostaje zobrazowany przez poezję, której, jak pamiętamy, nadano status najwyższego aktu poznawczego. Byt jako swoistego rodzaju potencja swą aktywnością realizuje tkwiące w nim możliwości. Będzie, jak chce Hegel (filozof doby romantyzmu, ale w wielu aspektach wręcz antyromantyczny, choćby przez swój wszechobejmujący system panlogizmu, skrajnego racjonalizmu), w swej świadomości przeglądając się w swoich dziełach albo inaczej, jak u Fichtego, konstytuował coś od siebie odmiennego, ale pochodzącego z własnej ontologicznej struktury czy, jak u Schellinga, utożsamiając się z całą uświadomioną – na zasadzie nieskrępowanej twórczości – Przyrodą. To wszystko, co niegdyś uznawano za zastygłe, martwe, nieożywione, nieświadome siebie, nieprzeniknione, teraz jawi się w swoistym *dynamis*, w procesie, jak mawiają romantycy, wszechmi-gracji, procesie swobodnego przechodzenia z dziedziny w dziedzinę.

Romantyzm, jak zapewne pamiętamy, jest domeną, zresztą jak cały wiek, epoka, którą staramy się tu uchwycić, dziedziną stawania się, owego *werden* czy też *devénir*. Te koncepcje, które kojarzymy

słusznie z romantyzmem, znajdujemy przede wszystkim w niezwykle oryginalnej *Naturphilosophie* Schellinga i jego idei tożsamości swą tożsamością, obejmującą heteronomiczne elementy, Absolutu. Konstatacja ta objawia się w akcie twórczym, gdy Duch, różnicując siebie samego w stwarzaniu coraz to nowych form w przyrodzie i w sztuce, we wszelkim ludzkim twórczym działaniu, w ten sposób zaznacza swą obecność w Rzeczywistości. W filozofii tej widać całkowite odejście od klasycznej koncepcji bytu, który miał być dostępny i ujmowany w niezmiennie i uniwersalne kategorie i predykaty³³.

Choć gwoli sprawiedliwości u wielkich romantyków naturalne wydają się pytania o Boga (Jean-Luc Marion powiedziałaby o fenomenie niezaniechania mówienia o Bogu), o idee, o jakiś punkt odniesienia, o motywy pozytywny czy negatywny przewijające się w opisywanej tu epoce. Z punktu widzenia historii ruchu można mówić o dwóch podejściach, w których Bóg jest obecny w pismach i twórczości Blake'a, angielskich poetów romantycznych, romantyków niemieckich, francuskich czy polskich. Boga jako pozytywny punkt odniesienia znajdujemy w dziełach Chateaubrianda *Les Martyrs*, w *Dzienniku intymnym* Maine de Birana, oczywiście w hermeneutyce Schleiermachera, pismach niepseudonimowych Kierkegaarda, w *Mowach podniosłych*, w *Chwilach*, w *Powtórzeniu*, ale to, co pozytywne, tak jak w całym romantyzmie, uzupełniane jest przez swoje zaprzeczenie, swoją negację, u Shelleya pojawia się już próba eliminacji Boga z dziejów świata i z przyrody, natury. W dziełach (poezji) o niejednoznacznym – poetyckim – charakterze Bóg-Absolut jawi się jako siła twórcza, stwórcza, regulatywna. Ale może przybierać atrybuty wykraczające poza zdolności rozumienia człowieka – jego jakże niedoskonałego tworu. U Blake'a są to wręcz manichejskie, demoniczne cechy (wpływ Swedenborga). W poezji angielskiej Bóg stapia się z nieskażoną Przyrodą – „zaprasza” twór *ab alio* do swoistej mistycznej Jedności. W romantyzmie niemieckim, polskim i rosyjskim Bogu towarzyszy jego nieodrodny antagonistą (Szatan, Lucyfer lub po prostu oswojony z ludźmi Boruta czy Diabeł, Zły, Pokusznik).

³³ Por. F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979. *Nota bene*, była to tzw. filozofia pozytywna w opozycji do negatywnej, jak zauważał uczestniczący w wykładach Kierkegaard.

Romantyzm w swych najwspanialszych twórcach pokazuje zatem buntowników, rebelię przeciwko Bogu, wysławianą przez herosów, prometeuszy romantycznych, którzy żądają odpowiedzi na podstawowe pytania o sens cierpienia ludzkiego, o istnienie zła w świecie. Stąd też ten ważny element (jak podkreślali Camus czy Muschg) poetyckiego dyskursu o Bogu staje się romantyczną komponentą idei ludzkiej niezależności, braku zgody na zło i wszelką niesprawiedliwość panującą w świecie (Byron, Shelley, Mickiewicz, później Baudelaire, Rimbaud). W miarę upływu kulturowego czasu, rozwijania się pewnych motywów kosztem innych, szczególnie po rozbiciu jedności heglizmu i po pojawieniu się tak zwanej lewicy heglowskiej, będziemy mieli do czynienia z próbą, jak byśmy powiedzieli obecnie, dekonstrukcji samej wiary, religii i (pojęcia) Boga, szczególnie Boga-człowieka, Chrystusa – Schopenhauer, Bauer, Feuerbach, Strauss, później sceptycki Michelet czy Renan (*La vie de Jésus*) to znaki owej zmiany kursu. *Fin de siècle* w ostatniej fazie epoki doprowadza do uznania (to już otwarte zwracanie się do Anty-Boga) Szatana. To obraz, który znajdziemy u Baudelaire'a, Rimbauda, w *Biesach* i *Braciach Karamazow* Dostojewskiego, twórczości Poego, *Inferno* Strindberga czy naszego Micińskiego, ale także w licznych przykładach sztuki plastycznej, malarstwie i rzeźbie³⁴.

Ten zwrot ku całości, Bytu i Nicości, Dobra i Zła, Duchowego i Materialnego, całości obejmującej heteronomiczne części, zapowiadany jest już u takich myślicieli, jak Herder, Fichte, Humboldt. Całością jest Przyroda, świat, całością jest społeczność ludzka, całością jest wreszcie język i jego rozmaite elementy tworzące serie interakcji, umożliwiające pojawienie się myśli, wysłowienie rozmaitych stanów ducha, ukazania, jak siły jednostkowe świadomie angażują się w proces historyczny. Romantyzm to jak gdyby realizacja bliskich Kuzańczykowi koncepcji zgody sprzeczności, idei Boga-Przyrody łączącej różnorodność elementów w jedno i właśnie taki stan wszechrzeczywistości, wszechbytu musi zostać uznany i wyrażony w literaturze, w poezji, ale też w nauce. *Nota bene*, romantyzm ma swoją własną koncepcję nauk, które również łączą to, co racjonalne, empiryczne, z tym, co pozarozumowe, intuicyjne. Dobrym przykładem jest tutaj *Frankenstein* Mary Shelley czy

³⁴ Por. M. Praz, *Romantic Agony*, London 1968.

rozważania „środkowego” Schellinga, pisma Carusa, Rosenkranza, Schuberta, badania nad „życiem”, iskrami Bożymi, doświadczenia Ampère’a, Galvaniego. Ale ideą przewodnią przeświecającą przez wiele koncepcji (nawet u Hegla) jest owa *gefülltes Religion*, a obiektem, który staje się odczuty, przeżyty, jest żywo doświadczany Bóg: gwarant owej jedności idealnego i realnego. Byt Absolutny o nie-jednorodnej naturze.

Idea ta jest również obecna w koncepcji nieredukowalnej do żadnych zewnętrznych czynników jednostki ludzkiej u samotnika filozofii europejskiej Sorena Kierkegaarda. Oczywiście nie miejsce tu, by rozstrzygać, na ile filozofia heglowska w sposób pozytywny czy negatywny wpłynęła na koncepcję Kierkegaarda, na ile to, co Schelling w swoich wykładach, w których uczestniczył Kierkegaard, nazywał filozofią pozytywną, również wpłynął na koncepcję jednostki i Boga u Duńczyka, ale przypomnijmy, iż człowiek, który został ukonstytuowany przez Absolutną Moc, nie jest niczym innym jak nośnikiem nierozwiązywalnych sprzeczności: skończoności, nieskończoności, ducha i materii. To właśnie takie podejście traktuje idealną rzeczywistość jako swego rodzaju holistyczną całość, gdzie to, co zmysłowe, odbija się w tym, co idealne, gdzie to, co pozornie sprzeczne, znajduje swoje rozwiązanie w syntezie. W ten sposób romantyzm stara się wyeksponować niezwykle bogactwo wielu rzeczywistości, ale rzeczywistości, które są zawsze podporządkowane pewnej wiodącej sile. Stąd też oddające ten stan świata poznanie, wiedza uzyskuje wymiar nie tyle epistemiczny, ile właśnie egzystencjalny³⁵.

Odwrotem od takiego absolutystycznego, boskiego punktu widzenia wczesnego romantyzmu jest filozofia schopenhauerowska, która w klasycznie redukcjonistyczny sposób przekształca zarówno kantowską *Ding an sich* związaną z próbą ustanowienia przez królewieckiego filozofa metafizyki jako nauki, jak i heglowskiego *Geist* do niedającej się określić i zdefiniować przerażają-

³⁵ Motyw ten przewija się w *Mowie o mitologii* Friedricha Schlegla, gdzie autor *Philosophie des Lebens* przedstawia wizję nowej mitologii: systemu totalnego, powiązania symboli obejmujących wszelkie dziedziny świata (rzeczywistości) i poznania. „Wszelka sztuka powinna stać się nauką, wszelka nauka – sztuką, poezja i filozofia powinny się zjednoczyć” (F. Schlegel, *Mowa o mitologii*, [w:] *Manifesty romantyzmu...*, s. 141).

cej, druzgocącej, niszczącej i wiecznie aktywnej życiowej siły. To tak, jakby ową *Tathandlung* fichteańską sprowadzić do jednego czynnika, jednego motywu zachowania się wszechrzeczywistości. W przypadku schopenhauerowskich wykładni spraw świata chodzi o wolę rzeczową, przedmiotową, ślepą i w swym charakterze wszystko znoszącą siłę. Motyw ten pojawi się w późniejszych koncepcjach Fryderyka Nietzschego zafascynowanego w pewnym okresie swojej twórczości światem jako *wolą* i *wyobrażeniem* Schopenhauera. U Hegla mieliśmy do czynienia ze sprowadzeniem rzeczywistości do pojęcia, rzeczywistości, która była racjonalna, a idea i świat stanowiły jedno, natomiast u Schopenhauera, który zostawia z filozofii kantowskiej jedynie prawo przyczynowości, całość naszego bytu, cała nasza rzeczywistość jest zarazem wyrazem, jak i rezultatem działań tego ślepego, instynktownego parcia, tej presji z jednej nicości idącej prosto w drugą. Ta źródłowa, prymitywna siła *Urwille* przekłada się na szereg woli jednostkowych, egoistycznych i samolubnych. Ich charakter jest całkowicie irracjonalny, ale w tej epoce dążono przecież do uchwycenia tego, co nieświadome. Rosenkranz, Carus, von Hartman dokonują tych prób z punktu widzenia tworzonej filozofii Antyducha, która w późniejszych dekadach zażąda prawa do samodzielności i zostanie ukonstytuowana jako odrębna nauka – psychologia. U wspomnianego już Sørensa Kierkegaarda, niekwestionowanego geniusza epoki, czytamy w drugiej części *Albo-albo* o ciemnych mocach, mogących dojść do głosu w jednostce ludzkiej i dokonać za nią wyboru, który okaże się wyborem destruktywnym, niszczącym. W literaturze, a romantyzm obfituje w dzieła tak prorocze, intuicyjnie wybiegające poza swój czas, znajdujemy również opis działania tej egoistycznej, rzeczowej, przedmiotowej woli, u sióstr Brontë, we wspominanej już tutaj powieści gotyckiej, u Puszkina, Lermontowa, E.T.A. Hoffmanna, braci Grimm, Byrona, Poego, Hawthorne’a, Lermontowa, Nerval’a, w *Przedziwnej historii Piotra Schlemihla* Adelberta von Chamisso i w (teoretycznym) dziele niezwykłym, jakim jest Lombrosa *Geniusz i obłąkanie*, w późniejszych dekadach będą to intuicje Dostojewskiego, Flauberta, Wilde’a, Lautréamonta, Strindberga czy Micińskiego.

Zainicjowane przez schopenhauerowskie dzieło wizje rzeczywistości świata i człowieka jako pola walki, zmagania się woli

przedmiotowej, woli przenikającej każdą cząstkę bytu będą miały ogromne konsekwencje w kulturze tej epoki. Jedyne wyjście, i to też jest charakterystyczne dla kultury romantycznej, to poddanie się doznaniom i doświadczeniom estetycznym, sztuka, szczególnie muzyka, jest swoistego rodzaju remedium, które umożliwia zbliżenie się do oczyszczającej i wyzwalającej *nirwany*. W tym, tak jak w wielu innych aspektach kultury romantycznej, widzimy próby uzupełnienia etnocentrycznego europejskiego paradygmatu zachodniego wątkami pochodzącymi z innych obszarów kulturowych. Zostało to zapoczątkowane oczywiście przez powieść gotycką, Byrona, Keatsa, Shelleya, Rudolfa Steinera, ale też Puszkina, Lermontowa, Madame Bławatską, Georgija Gurdżijewa, a także naszych romantyków, Słowackiego i Mickiewicza.

Uznanie i obrona tajemnicy Bytu, zwrot ku doświadczeniu całości, próba osiągnięcia świadomości transcendentalnej, dokonywanie rehabilitacji tego, co nadnaturalne (por. wręcz genialne uwagi bohatera Carlyle'owskiego *Sartor Resartus* – List profesora Tendeldricha) – wszystko to miało umożliwić i stworzyć szerszy wgląd w strukturę rzeczywistości i zarazem w kondycję bytu ludzkiego, eliminując chociażby płytki i sztywny, a w sumie pesymistyczny determinizm poprzedniej epoki. Nie były to jednak doświadczenia łatwe, porównajmy ikoniczne obrazy Friedricha czy Böcklina, później Moreau, Muncha czy Schielego.

Człowiek romantyzmu przechodził z nastroju w nastrój, ta zmienność była czymś nader charakterystycznym dla podniosłości, jak też posępności doświadczeń, stanów wzniosłych i depresyjnych. Pierwsze dekady epoki utwierdzały stanowisko, iż rzeczywistość znajduje się w trakcie procesu stawania się, dynamiczności, nakładania, by tak to ująć, na nią rozmaitych wektorów znamionujących różne energie. Stąd też ważnym, wręcz fundamentalnym zagadnieniem epoki była kwestia temporalności, czasu, zarówno przeszłości, jak i przyszłości. Pod tymi problemami kryło się pytanie, kwestia sensu historii, historii świata, jak i historii społeczności ludzkiej świadomej swych dążeń, formułujących i komunikujących swe pragnienie czy obawy, historii jako pewnego kierunku, ale też ostatecznego celu. Życie człowieka pierwszych dekad romantyzmu wytyczała relacja pomiędzy tym, co rzekomo pewne, a tym, co domniemane, pomiędzy stanem faktycznym uchwytywanym

przez wąską empirię, a tym, co było postulowane, innymi słowy, by posłużyć się terminologią panującą w pierwszych dekadach epoki, ciągle pojawiała się gra pomiędzy *Vernunft* i *Verstand* kantowskimi, *phantasy*, *imagination*, *Glaube*, jednak nader wszystko kategorią nadrzędną był ów nigdy (bo dynamiczny, stwarzający się i realizujący swą absolutną wolność czy utożsamiający się z Przyrodą) niedookreślony do końca, ale wszechobecny *Geist*, duch. Ta dialektyka – by posłużyć się terminem heglowsko-schellingowskim – interakcji rozmaitych elementów biorących udział w stawaniu się rzeczywistości, a także w wyłanianiu się rozmaitych form bytu była bardzo istotnym elementem świadomości człowieka epoki romantycznej.

Oświeceniowe przekonanie o prawomocności nauk, o uniwersalności praw owej geometrii, mechaniki zostało zachwiane. Blake zobrazował wielkiego Newtona w ten sposób, iż pochylając się nad przyrządem mierniczym, ten wielki umysł jak gdyby kapitulował przed ostateczną zagadką bytu³⁶. Teraz na scenę wkraczało nie do końca wytłumaczalne prawo życia, czytamy o tym w *Prelude* Wordswortha i Coleridge'a, prawo życia, które, jak mówili Keats i Shelley³⁷, ma wbrew mechanice i hydraulice poprzednich fizjologistów czy fizyków uchwycić owe *emergend attributes of life*, wyłaniające się atrybuty samego życia³⁸. Życie nie miało jednoznacznego charakteru, który obejmowałby jedynie racjonalną, jasną sferę świata ludzkiego. Ale też to wszystko, co Johann Wilhelm Ritter (w dziele o snach) i późniejsza epoka nazwą podświadomością. To sfera, która przybliża się w snach, w wizjach, jak chcą Heinrich von Schubert czy Heinrich von Ostertingen, do tego, co jeszcze nie nadeszło albo co zostało dokładnie zakamuflowane, zaszyfrowane w przeszłości. Człowiek tamtej ery po traumach i przeżyciach wojenno-polityczno-społecznych, po wstrząsach rewolucyjnych, po wielkich i dramatycznych doświadczeniach początku epoki ma do wyboru albo uznanie sił pchających historię do przodu, ale sił niezrozumiałych, lub też utrzymanie swoistego *status quo* czy wręcz powrót do *ancien régime'u*, jak możemy to zaobserwować u na przy-

³⁶ Por. F.L. Baumer, *The Romantic World*, [w:] tegoż, *Modern European Thought...*, s. 271.

³⁷ *Tamże*.

³⁸ *Tamże*, s. 288.

kład de Maistre'a czy de Bonalda, którzy mając świadomość zmian, chcą je przepracować w ten sposób, iż postulują utrzymanie tego, co już było. Po prostu odrzucają wszelką formę postępu, wszelką formę rewolucyjnej zmiany jako zabójczą i szkodliwą, w przeszłości szukając konsolacji. Drugą tendencją jest wybieganie naprzód, to utkwienie wzroku, jak pisze Blake (co podchwycą inni romantycy), w tym, co jeszcze nie nadeszło. Ta dramatyczna dialektyka jest znakomicie ukazana w bardzo trudnym, nieprzystępnym formalnie tekście Kierkegaarda *O najnieszcześniejszym*, będącym swoistą interpretacją pojęcia świadomości rozdartej u Hegla – to sytuacja człowieka, którego czas jeszcze nie nadszedł, bo już się skończył, a sam człowiek już umarł, ponieważ jeszcze się nie narodził, to swego rodzaju epitoma temporalności człowieka romantyzmu³⁹.

Referujemy w tym momencie dwie bardzo ważne i charakterystyczne dla epoki romantycznej idee. Pierwsza to oczywiście historyzm, *Historismus*, druga to idea społeczności, to, co niemiecka filozofia i filozofia kultury określają za Fichtem i Herderem terminem *Gemeinschaft*. *Gemeinschaft* jest pewną organiczną całością, wiążącą części w pewną czytelną strukturę, pewien określony organizm, organizm, który musiał się narodzić, rozwija się i który po dojściu do pewnego kresu musi zaniknąć, dając jednakowoż początek czemuś nowemu. Każdy z narodów, a w tym słyszymy pogłos herderowsko-fichteński, jest takim organizmem, ale o naturze duchowej, takim organizmem, który zachowuje swą własną indywidualność. Stąd Herder mówi o *Volksgeist*, duchu danego narodu, jako o czynniku istotnym w kulturze, czynniku formatywnym i przenikającym wiele aspektów, *kultur*.

Część literatury przedmiotu lokuje idee nacjonalistyczne właśnie w romantyzmie, jest to poniekąd pogląd uzasadniony, ale w przypadku Herdera mamy do czynienia ze swoście rozumianym demokratyzmem w ujęciu problemów kultury, którą należy szanować w każdym narodzie, w jego języku, w jego podaniach, wierzeniach, mitach, poezji, literaturze, ale później, szczególnie w latach pięćdziesiątych–sześćdziesiątych, gdy na scenę wkroczą i umocnią swą pozycję koncepcje pozytywistyczne, problem ten zostanie oświetlo-

³⁹ Por. S. Kierkegaard, *Najnieszcześniejszy*, [w:] tegoż, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 248 i n.

ny z jeszcze innej strony. Ów *Volksgeist* – wierzone – miał znaczący wpływ na historię, dziejowość danej społeczności, wpływał na cechy narodowe, na język, literaturę. W tym też okresie rodzi się także poczucie, iż to kultura niemiecka (germańska) została uposażona w pewne przewodnictwo duchowe, ma odgrywać rolę wiodącą, jest prężna i ma ogromną przyszłość przed sobą. Tak na przykład czytamy między wierszami u braci Grimm, u Einhorna czy von Savigny'ego, nie wspominając o późniejszych, jawnie narodowo-nacjonalistycznych narracjach *Blut und Boden*, narracjach nieograniczających się do samych rozbitych Niemiec. Natomiast wątki fichteańskie zostaną zinterpretowane po klęsce jenańskiej w duchu jawnego nacjonalizmu pruskiego (*Mowy do narodu niemieckiego*). Można zatem stwierdzić, że ów *Historismus*, filozofia historii, nieodłączna od kultury romantycznej, wiąże się z organicznymi strukturami, które w historiozofii niemieckiej zostały opatrzone terminem *Gemeinschaft*.

To zainteresowanie sprawami przeszłości i przyszłości zrodziło się oczywiście na gruncie niemieckiego *Historismus* za sprawą Herdera, Kanta, Schellinga, Schillera, w końcu znajdując najpełniejszy wyraz w panlogicznej wykładni rzeczywistości, w filozofii Hegla, który to sprawom historiozofii poświęcił oddzielne dzieło. Na innych obszarach kulturowych, w Anglii, we Francji, w Polsce czy Rosji, będziemy mieli do czynienia z różnymi tendencjami, od teozoficznych po teleologiczne, ale również już w trakcie czwartej czy piątej dekady omawianej epoki z wykładniami skoncentrowanymi wokół innej orientacji zrodzonej przez przedstawicieli lewicy heglowskiej wraz z materializmem historycznym Marksa i Engelsa. Refleksje na temat historii i idei rewolucji Burke'a, Milla, Carlyle'a, Buckle'a, Arnolda charakteryzują się specyfiką typowo angielską, nie ulegają romantycznej historiozofii heglowskiej czy schellingowskiej, prezentując inne stanowiska, na przykład rodzącego się i wzrastającego w siłę pozytywizmu czy ewolucjonizmu. We Francji będziemy mieli do czynienia z historiozofią reprezentowaną przez Micheleta, Renana, Thierry'ego, w Rosji przez Danilewskiego, później przez Dostojewskiego, Tołstoja, Bakunina, Kropotkina czy Hercena. Te wielkie nazwiska – de Maistre, Bonald, Mommsen, Thierry, Ranke, Michelet, Treitschke, Carlyle, Henry Adams, Hercen, Marks, Engels, Kropotkin, Danilewski, Tołstoj – czy nasza krakowska szkoła historiozoficzna dają wyraz stylowi, jak powiada Merleau-Ponty, stylowi

epoki. Styl ten ukazują interpretacje w odniesieniu do przewodnich idei, niekoniecznie już romantycznych. Należy bezwzględnie na tym etapie naszej prezentacji nawiązać do dwóch znaczących krytyków idei związanych z *Historismus*: Nietzschego i Diltheya. W swoisty dla siebie sposób atakowali oni wiele idei szkoły krytycznej (na przykład sprzeczność dążeń obiektywistycznych z subiektywistyczną praktyką) czy uniwersalizm poprzedniej epoki. Obaj – choć w inny sposób – domagali się uznania samej idei życia-w-przeszłości (Dilthey – wspomnienie) jako warunku koniecznego pisania prawdziwej historii (oczywista – był to cios wymierzony przede wszystkim w ideał pozytywistycznej obiektywności i „rzeczowości” proponowanych przez historyków takich jak chociażby Ranke).

Bezpośrednią inspiracją do zajęcia się refleksją historiozoficzną wedle niektórych autorów były oczywiście wydarzenia otwierające wiek XIX i jego pierwsze dekady. Za Normanem Daviesem możemy wskazać tutaj na ciąg wydarzeń w tej braudelowskiej historii operacyjnej, która zaznacza swoją obecność przede wszystkim rewolucją francuską i sekwencjami pewnych wydarzeń od drugiego thermidora. Później będzie to oczywiście uzyskanie, jak mówi Davies, pewnej stabilności poprzez działalność i osobowość małego kaprała (Napoleona Bonaparte). To wszystko, co wpływało na bieg historii, nie tylko europejskiej, zostało podporządkowane operacjom, które koncentrowały się na podbiciu świata. Bonapartyzm bowiem zamienił zmagania rewolucyjne na spełnianie celów sobie właściwych, a cele te uzyskały absolutny priorytet. Działalność Napoleona, tej pseudomonarchii, ustanawiającej pseudodemokratyczne instytucje, monarchii opartej na scentralizowanej administracji, stanowiła podstawę ówczesnej historii i jej biegu wydarzeń.

Nie popełnimy większego nadużycia, stwierdzając, iż ten dynamiczny, dramatyczny, ale przecież krwawy, choć wzbudzający nadzieję u wielu narodów i ludów Europy, okres odciska swe piętno i stygmatyzuje pierwsze dekady XIX stulecia. Filozofa kultury interesują dwa problemy związane z początkiem tej epoki, jeden to wpływ tych wydarzeń na historyzm, na historiografię ówczesnego czasu, a drugi to niewątpliwy wpływ na kulturę malarską, plastyczną, rzeźbiarską i oczywiście literacką epoki napoleońskiej. Kolosalne znaczenie ma tutaj nurt napoleoński, opis, analiza, przedstawianie tych wydarzeń, które stanowiły materiał ilustracyjny, materiał, który

stawał się tematem licznych ujęć artystycznych i rozpraw teoretycznych czy naukowych. Te dramatyczne, tragiczne wydarzenia podsycaly wyobraźnię twórczą, skłaniały do refleksji, jak na przykład Byronowskie *Wędrówki Childe Harolda*, polaryzowały opinię publiczną i indukowały interpretacje spod znaku liberalizmu, konserwatyzmu, idealizmu. Twórcy i filozofowie romantyczni wpisywali się w ten nurt, lubili interpretować te wydarzenia na swój sposób, na przykład wykorzystując pewne kategorie heglowskie, *chytrości rozumu*, kamerdynerstwa w dziejach, albo sięgając do przeciwnych stanowisk, podkreślających geniusz i niezłomność charakteru Napoleona (*nota bene* tendencją charakterystyczną dla epoki jest kult indywidualności, bohaterstwa, *hero-worship*, na przykład Carlyle pisze, ciągle aktualną, monografię charakteru i życia osnutego wokół niepowtarzalnej i niedającej się zobiektywizować biografii wielkiego Fryderyka II Pruskiego). Napoleonizm jako swoisty heroizm, misja wyzwolenicza miał swój własny sens historiozoficzny, jawił się jako coś niezwykle wyjątkowego, ale jak później zauważą marksiści, zupełnie oderwanego od bazy, narzucającego swe własne prawa na rzeczywistość. Gdy idzie o odzwierciedlenie fenomenu Napoleona, jego eposu, legendy, a później mitu w kulturze literackiej i artystycznej, trzeba zwrócić przede wszystkim uwagę na dzieła malarskie Davida, Verneta, Raffeta, naszego Michałowskiego, a później Kossaka, natomiast w domenie przedstawień literackich to oczywiście, wspomniane już, *Wędrówki Childe Harolda*, Stendhal, Balzac, Hugo, Manzoni, Heine, u romantyków angielskich Byron, wśród Rosjan Tołstoj czy Dostojewski. Natomiast najdoskonalszą niejako wizją i interpretacją mesjanistyczną jest oczywiście *Pan Tadeusz* i późniejsza krytyczna rozprawa z fenomenem napoleonizmu przedstawiona przez Żeromskiego w *Popiołach*.

Powróćmy raz jeszcze do Hegla, który stanowi swoisty punkt odniesienia epoki w jej pierwszych dekadach, zarówno w sensie pozytywnym, jak i negatywnym. Hegel ma niekwestionowanie wyjątkową pozycję w obszarze historiozofii przypadającej na okres rozkwitu idei romantycznych, ale tak jak na gruncie filozofii, to jest w kwestiach logiczno-ontologiczno-epistemologiczno-estetycznych, tak i na gruncie historiozofii jego koncepcje są w wielu punktach wręcz antyromantyczne. Idzie tu przede wszystkim o antyepokowo, specyficznie potraktowaną rolę jednostki, odebranie jej statusu

świadomej (ale nie irracjonalnej) wyjątkowej egzystencji, egzystencji, która wyrasta ponad społeczność i formułuje sens życia tej społeczności i dziejowości. Oczywiście idzie tu również o założenie logicznego, choć niedanego nam wprost i niepoznanego za naszego życia, rozwoju wydarzeń, a także o swoistą eschatologię, zbawienie czy też zakończenie, kres wędrówki Ducha Absolutnego, który zamyka nie tylko samą historię ludzką, lecz także wszelką działalność – tworzy poszczególnych formacji Ducha Subiektywnego i Obiektywnego, to znaczy zamyka instytucje państwowe, zamyka filozofię, doprowadza do kresu sztukę czy teologię.

Pomimo wielu różnic, jak zauważymy, filozofia dziejów pierwszych dekad XIX wieku stanowi swoistą całość, przynajmniej we wczesnym okresie. Po pierwsze, jak już wiemy, romantycy preferowali koncepcję żywej, organicznej egzystencji społeczeństwa. Miała ona wykazywać swoistość rozwoju, nakładanie się poszczególnych faz i stanowiła łączność ze swoją przeszłością, którą oczywiście romantycy darzyli głęboką estymą. Naród był efektem takiej ciągłości (tożsamości), jak na przykład czytamy u Burke'a w *Reflections on the Revolution in France*, które to dzieło historyk restauracji Augustin Thierry podziwiał i uważał za mistrzowskie na gruncie historiozofii europejskiej. Metaforą społeczeństwa stawała się organiczna, żywa natura, którą romantycy niezwykle cenili, natura jako obraz rozwoju, jak ów słynny obraz drzewa, rozrastającego się i zajmującego powierzchnię dzięki rozgałęzieniom, symbolizującym poszczególne dziedziny życia, tworzenie dzieł, instytucji, to jest kultury danego narodu, wskazując jednocześnie na ingredientną dziejowość poszczególnych obszarów (gałązki, gałęzie, konary). Stąd też możemy tutaj mówić o pewnej rehabilitacji zamierzchłej historii, szczególnie gdy idzie o wieki średnie, o gotyk, o sztukę Gotów, kontrreformację, barok. Zbliżone motywy znajdujemy u Novalisa, dla którego wieki średnie były wiekami autentycznej i nieskażonej wiary. Natomiast w idealistycznej, właśnie heglowskiej, filozofii historii odnajdujemy inny pogląd. Jeśli poprzednicy heglowscy traktowali naturę – miejsce działania i „przebywania” jednostki – jako cykliczne powtarzanie się pewnych wydarzeń, to istotnym było założenie, iż owe wydarzenia nie dążą do wypełnienia jakiegoś nadrzędnego celu, ale w odróżnieniu od historii natura mogła sobie pozwolić na taką bezcelowość. Natomiast sferą ludzkich działań jest historia, histo-

ryczność, a wszelki rozwój dążył do osiągnięcia doskonałości, do przybliżenia się do tego, co romantycy nazywali *Humanität*, ludzkością jako istotą, celem jej dążeń. Ten idealistyczny pogląd w pełni wyraża *dictum* Schillerowskie, w którym autor *Zbójców* powiadał, że *immer wird nie ist*, zawsze stajemy się ku temu, co lepsze, ale nigdy nie poprzestajemy na tym, co osiągnęliśmy. Ruch ku owej doskonałości, ku samospełnieniu będzie najjaskrawiej widoczny w zawrotnej i nieliczącej się zbytnio z faktami dialektyce opartej na trójrytmie: tezy, antytezy i syntezy.

To dumne i wyniosłe stanowisko Hegla (który o faktach historycznych mawiał ponoć, iż tym gorzej dla nich, jeśli wyłamują się z tej wszechogarniającej dialektyki) wraz z filozofią dziejów, jaką uprawiał w ramach panlogistycznej i idealistycznej filozofii, lansuje wręcz dogmatyczną (Popper) tezę, iż w Rzeczywistości daje się zauważyć działanie Opatrzności, Ducha Absolutnego czy Boga, jak chcą niektóre wykładnie o charakterze teologiczno-teozoficznym. Jest oczywiste, iż możemy tego nie dostrzegać, gdy brakuje nam odpowiednich narzędzi poznawczych, rozległej, ale wnikliwej wiedzy, i nie potrafimy umiejętnie rozszyfrować znaczenia (szeregu) zdarzeń i wypadków (historycznych, dziejowych). Tę zawrotną koncepcję historii czy też dziejów świata najlepiej ujmować w kontekście zmagających się heglowskich zmierzających do restytucji ostatecznego sensu dziejów. Od upadku naszych praojców po wygnaniu z raju Hegel jest skłonny we wszelkich nieszczęściach, zbrodniach, tragediach ludzkości, rozlewie krwi, jak pisze we wstępie do *Filozofii dziejów*, widzieć ruch ku zbawieniu, ku osiągnięciu spokoju, jeśli nie wiecznej szczęśliwości człowieka. Hegel oraz idealisci (i racjonalisci) dopatrywali się głębszego sensu i celowości w dziejach pod powierzchnią jednostkowego doświadczenia⁴⁰. Cierpienia, dramaty, tragedie i zbrodnie zdawały się czymś koniecznym w pochodzie Ducha Absolutnego, w dialektyce jego rozwoju, rozwoju idei i jego realizacji. Konieczność była, jak powie późniejsza historiografia materializmu historycznego stawiająca Hegla na nogi i osadzającą go w historycznym konkrezie, uświadomieniem sobie właśnie tej okrutnej, tragicznej wolności. W taki sposób, w odróżnieniu od

⁴⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1970, s. 79.

swego *innobytu* – przyrody, duch wsparty owym *Volksgeist* dążył do zniesienia wszelkich barier, oporu, trudności, posługiwał się chytrą rozumem, wykorzystywał wszelkie zdarzenia, czyniąc z antybohaterów, małych postaci, pionków na szachownicy dziejów ludzi, którym wydawało się, iż odegrali ogromną, niekwestionowaną rolę w dziejach świata, ludzi, którzy żywili przekonanie, iż są uposażeni w ową tak drogą romantykom wyjątkowość i charyzmę. „Bohaterowie” ci tkwili niekiedy w głębokim złudzeniu i iluzji, przypisując sobie zasługi, które im nie przysługiwały. Stąd też w jednym z programowych rozdziałów *Wykładów z filozofii dziejów* (Hegel nieuznający oczywiście romantycznej koncepcji idei natury) czytamy, że *innobyt*, założony przez Ducha Absolutnego, musi zostać stranscendowany i zniesiony. Cały ciężar świadomych wyborów, opartych na logicznych pojęciach odpowiadających dynamicznie rozwijającej się rzeczywistości, przypisuje się działaniom Ducha Absolutnego i jego emanacji (choć możemy tego nie wiedzieć w kontekście całości – *Totalität*). Hegel lokuje ludzkie działania w tym, co odpowiada świadomości, czyli w historii. Duch ucieleśniał się również w poszczególnych, jednostkowych *Volksgeist*, a więc grając na takich zdarzeniach, jak walka, upadek, klęska, ale też zwycięstwa, w ten sposób przekraczając niekiedy pesymistyczny, beznadziejny nastrój. W koncepcjach tych, na przykład u Herdera, nie odczytuje się żadnego potępienia wyrażanego w związku z cierpieniami, klęskami, doświadczeniami tragicznymi, są one jak gdyby wkomponowane w całość sensu dziejowości ludzkości, jej historii. Tak ważne wydarzenia, jak wpierw rewolucja, a potem klęska Napoleona, która roztrzaskiwała nadzieje związane z działalnością Cesarstwa, z jego próbą konstytucji nowych praw, z ruchami wyzwolenческими czy pseudowyzwolenческими, wywoływały dwie skrajne reakcje. Odzwierciedlenie jednej znajdziemy choćby w twórczości Stendhala, to pewne obawy związane z przyszłością świata, jaki ówczesnie znano, a więc z przyszłością Europy, druga – to zwrot ku nieco inaczej pojętej przyszłości, przyszłości, w której działanie Ducha Absolutnego, a więc elementu klasycznie metafizycznego, zostanie ograniczone, historia niejako stanie się z powrotem domeną całkowicie świadomych i dokonujących takich właśnie wyborów podmiotów ludzkich, mało tego, takich podmiotów, które w poprzednich koncepcjach były niezauważane czy nawet z historii usuwane.

Można zasadnie stwierdzić, iż historiozofia heglowska zabarwiająca rozważania o przyszłości czy raczej braku przyszłości (kres historii bowiem, tak jak przewidywał Hegel, jest czymś koniecznym i nieuniknionym, a historia ma jeden cel – doprowadzenie wędrówki Ducha Absolutnego do szczęśliwego finału, a więc uzyskanie świadomości absolutnej wolności) zostaje na późniejszym etapie zmodyfikowana i w końcu odrzucona. Pod wpływem nowych koncepcji, a więc przede wszystkim działań młodoheglistów, lewicy heglowskiej, a także rosnących tendencji pozytywistycznych, historiozofia zmienia jednakże swój wyraz i przedstawia inne idee, stąd też inne rozwiązania. Już w późniejszych dekadach mamy do czynienia z czymś, co można by nazwać za literaturą przedmiotu, swego rodzaju utopizmem, wizjami, które odnoszą się do przyszłego, lepszego świata. Programy te przedstawiają konkretne (choć właśnie utopijne) propozycje, łącząc nieposkromioną wyobraźnię z analizami świata społecznego, jego struktur i mechanizmów działania. Świata (szczególnie w Anglii i Niemczech), który, dodajmy, już w pierwszych dekadach omawianej epoki przyspiesza swój rozwój technologiczny, wywołujący, a raczej pogłębiający tkwiące w tych społeczeństwach sprzeczności. Nowi myśliciele (antyidealisci i antyhegliści) potępiają i odrzucają poglądy liberalizmu, odrzucają benthamowską wizję społeczeństwa sytego i zadowolonego, ale też skrajnie egoistycznego (dobrą ilustracją jest tutaj powieść George’a Mereditha *The Egoist*). Polemizują oni z wszelkimi koncepcjami, które starają się usprawiedliwić *status quo*. Można powiedzieć, iż wizje socjalistów, komunistów utopijnych, Saint-Simona, a później Marksa i Engelsa są stanowczą odpowiedzią na burżuazyjną, konserwatywną koncepcję rozwoju społeczeństwa. Rewolucja przemysłowa, przede wszystkim, jak było to jaskrawie widoczne w Anglii, doprowadziła proletariatu, a więc tę czwartą klasę, do totalnego zubożenia, do anomii, a rozrastające się w zawrotnym tempie miasta, w zwierciadle literatury owego okresu (*vide* Dickens, Hardy), stały się skupiskami nędzy. Socjalizm i komunizm poszukiwały lepszego porządku, chciały zorganizować system społeczny tak, by zaprowadzić sprawiedliwość społeczną. Najważniejsze kwestie socjalne to przede wszystkim nowy ład, który byłby oparty nie na konkurencji, a na wolnym zrzeszeniu wolnych podmiotów, na odrzuceniu czysto politycznego

nastawienia, na sprawiedliwym podziale dóbr. Należy wymienić tutaj pierwszą grupę myślicieli, takich jak Saint-Simon, Robert Owen, Fourier, ale tak samo socjalistów rickardiańskich, Capeta, Blanquiego, później Proudhona, Hessa, a w Polsce Worcella.

Działalność socjalistów, utopistów i ówczesnych komunistów potwierdza również naszą tezę, iż epoka ta sięgała do starych wzorców, do idei swoich poprzedników, ale też przerabiała je, mówiąc po heglowsku, znosiła je. Socjaliści i komuniści przejęli z oświecenia ideę postępu czy russoistycznie pojętą naturę ludzką, ale pomimo pewnych rozbieżności w rozumieniu i stosowaniu podstawowych pojęć, które ojciec socjologii, Comte, przypisze do nowej dziedziny, Saint-Simon, Moritz Hess czy Proudhon chcieli uniknąć pewnej abstrakcyjności, społeczeństwo traktowali w terminach przede wszystkim jednostek ludzkich, podmiotów, a celem wspólnym teorii i *praxis* stawała się poprawa losu tych najbardziej pokrzywdzonych, proletariatu. Jednym ze sposobów działania był projekt скаlenia – jak proponował Fourier – rozdartego na klasy i przeżartego egoizmem społeczeństwa. W tej idei wspólnoty daje się zauważyć pewne zapowiedzi, na przykład comte'owskiego pozytywizmu, jak też komunizmu Engelsa i Marksa. To właśnie socjaliści i utopiści zwracali się w stronę paradygmatu naukowego, od niekiedy poetyckich utopii miano przejść do nauki, naukowo badać historyczny proces ekonomiczny, proces wyłaniania się klas oraz rodzenia się konfliktów i sprzeczności. Można stwierdzić bez większych nadużyć, iż utopiści łączyli ów element moralistyki, etyki ze światopoglądem naukowym. Różnice między tym światopoglądem a ową aurą panującą w kręgach socjalizująco-komunizujących są oczywiście znaczne, ale sam fakt, iż próbowano dokumentować stan społeczeństwa wczesnokapitalistycznego, dokonywano prób analiz, które miały doprowadzić do zniesienia nierówności, niesprawiedliwości, położenie akcentu zarówno na problemy społeczne, ekonomiczne, jak i etyczne wskazuje, iż mamy tutaj do czynienia z teorią czy też teoriami niezwykle oryginalnymi, a nader wszystko powoli wyzwalającymi się z oderwanego od rzeczywistości „idealizmu” w różnych formach.

Osobę i dzieło Saint-Simona zmarłego w 1825 roku wybieram za pewien punkt odniesienia, za swoiste spoiwo tych rozbieżnych tendencji panujących w pierwszych dekadach epoki, jak i za figurę przejścia, a dzieło *Catéchisme des industriels* uznaję za pewnego

rodzaju znak rozpoznawczy nadchodzących przemian, przemian czy procesów, które wystąpiły równolegle z panującymi w pierwszych dekadach XIX stulecia tendencjami. U Saint-Simona, tak jak u jego ucznia Augusta Comte'a (podobnie uchodzącego za figurę przejścia) i u polskich romantyków, Trentowskiego, Cieszkowskiego, Norwida, Krasińskiego, Towiańskiego, a w Rosji chociażby Danilewskiego czy Chomiakowa, mamy do czynienia z łąčeniem elementów religijnych o charakterze teozoficznym z nowym światopoglądem, można nawet powiedzieć, z nową religią, która dążyłaby do odrodzenia upadłej ludzkości, wprowadzając elementy światopoglądu naukowego. Obiektem zainteresowań, tak jak w całym wieku XIX, jest tutaj oczywiście człowiek, jednostka, byt ludzki, ale już nie romantycznie pojęty, tajemniczy buntownik, wybitna indywidualność, człowiek o rozdartej, nieszczęśliwej świadomości, choć może nieznany szerszemu ogółowi. U Saint-Simona, jak i u późniejszych socjalistów, utopistów i pozytywistów, będziemy świadkami zmiany podejścia do człowieka i jego świata, choć może za wcześnie byłoby mówić o naukowej analizie konkretnych warunków, analizie wszelkich determinant (np. klasowych), które rozwarstwiają społeczeństwo i pozwalają mówić o tym, co preindustrialne, i tym, co jest efektem industrializacji. Tak jak u romantyków i Schellinga, daje się odnaleźć pewną ideę przewodnią w dziele saint-simonowskim. Ta idea, co niektórzy badacze uznają za swoisty paradoks, jest ideą naukową i naukowa też była w rozumieniu romantyków, Schellinga, Shelleya i poetów angielskich, ta idea niczym prawo grawitacji miałaby pełnić funkcję scalającą, a zarazem stać się pewną „instrukcją” hermeneutyczną. Skoro, wywodzi Saint-Simon, społeczeństwo jest organizmem, to można wykryć prawidłowości jego rozwoju, tego wszystkiego, co mu pomaga, jak i też pewnych czyhających nań zagrożeń. Przy takim założeniu staje się możliwe to, co późniejszy pozytywizm podniesie jako ideę naczelną, można te procesy przewidywać, a przeto stworzyć możliwości kierowania takim organizmem. Ważny jest tutaj fakt, iż rozwój ten jest rozwojem historycznym, odbywającym się w dziejach, a nauka musi uwzględniać poszczególne jego etapy, stadia, to, co odczytamy w myśli comte'owskiej.

Saint-Simon, a jest to rys charakterystyczny dla epoki, wykazuje fascynację rozwojem i postępem, niemalże gloryfikuje osiągnięcia cywilizacji, a ta ostatecznie złączona z ideą postępu miałaby doprowadzić (jest to pewne utopijne, misyjne przeświadczenie tego

oryginalnego myśliciela) do usunięcia wszelkich nieprawidłowości, nierówności, obejmujących ową czwartą klasę, a więc robotników, proletariatu miejski, najuboższych, którym odebrano prawo do godnego życia, nie wspominając o rozszerzających się przecież w XIX stuleciu możliwościach dostatniejszego, bezpieczniejszego, „nowocześniejszego” stylu życia⁴¹. Niczym w oświeceniowej bajce, *fable*, Saint-Simon opisuje społeczeństwo inaczej, niż czynią to romantycy zwracający się do mitycznej *Gemeineschaft*, społeczności pierwotnej, w terminach *industrie*, wytwarzania. Organizm żywy, funkcjonujący na określonych zasadach domaga się poczynienia pewnych inwestycji, a więc infuzji sił, które mogłyby go utrzymać na poziomie prawidłowego funkcjonowania. Będzie to oczywiście idea bliska wszelkim ewolucjonistom, w rodzaju Spencera, już w bliskiej przyszłości. Robotnicy to niczym rój, powiada filozof-wizjoner, rój pracowitych pszczół, a do tych ostatnich Saint-Simon – przekładając swoją metaforę na terminy fizyki społecznej – zaliczy także przedstawicieli stanu trzeciego, artystów, uczonych, organizatorów produkcji, pracowników sektora uspołecznionego, ale również przedstawicieli rozmaitych i specjalistycznych, podkreślmy, użytecznych i potrzebnych społeczeństwu zawodów. Klasa, która jest niesłusznym i samozwańczym beneficjentem, a więc przedstawiciele starego społeczeństwa, *ancien régime*, arystokracji ziemskiej, to trutnie, tak jak opisuje to Stendhal i Balzac, a w Anglii Meredith, Eliot czy znacznie później nasi Prus, Kraszewski i Sienkiewicz, zazwyczaj zadłużonej i sprzedającej swoje tradycje, herby, swoją czasami dorabianą historię tym, którzy mogą i chcą ją zakupić, a więc burżuazji. Do klasy trutni zaliczają się również przedstawiciele nowych tendencji, owi arywiści, jak genialnie zauważył to w scenie podróży do Paryża Stendhalowski bohater, Julian Sorel, podsłuchując rozmowę dwóch reprezentantów starego i nowego świata. Trutnie to po restauracji także wszelkiego rodzaju dworacy, stojący się coraz bardziej agresywnymi osobnikami, natarczywymi, pazernymi, bezwzględnie wykorzystującymi i żerującymi na pracy innych.

To, co odróżnia Saint-Simona od jego uczniów i następców, owych *fellow travellers*, Bazarda, Enfantina, oraz od późniejszych lewicująco-rewolucyjnych radykalnych ruchów, formacji społecz-

⁴¹ Por. C.P. Snow, *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964, s. 33–53.

nych, to idealistyczny czy też raczej wyidealizowany stosunek do posiadania, własności prywatnej. To ostatnie nie jest żadnym kryterium ani też czynnikiem wpływającym na idee formujące teorie społeczne, nie będzie wskazówką co do organizacji i co do panujących w społeczeństwie relacji i stosunków. Saintsimoniści zakładali nie rewolucyjne zmiany, ale pewną, powiedzielibyśmy dzisiaj, utopijną i nierealną, wręcz wydumaną, ideę samodoskonalenia się. Idea ta nie przewidywała bynajmniej równego podziału dóbr bez względu na nakład pracy albo przejęcie własności tych, którzy nią dysponują, i rozdzielenie pomiędzy wszystkich członków społeczności, motyw, jak doskonale wiemy, doprowadzony do ekstremum, jeśli nie do absurdu, w koncepcjach marksistowskich. Samo doskonalenie, które miałoby być remedium na złożone problemy społeczne, polega przede wszystkim na intensyfikacji wszelkich działań prowadzących do udogodnień cywilizacyjnych, a zatem do osiągnięcia przez społeczeństwo coraz lepszych rezultatów w dziedzinie produkcji. I znów widzimy, że w tych „romantycznych” czasach była to idea, która musiała wywołać przerażenie poetów gór i jezior czy romantyków francuskich skupionych wokół „La Musé”. Ale Saint-Simon w swoich niczym niepohamowanych utopijnych wizjach był swego rodzaju prorokiem, przewidział moment, w którym mechanizmy regulujące funkcjonowanie społeczeństw mogą wpływać bardzo negatywnie na składające się nań jednostki. W pismach Saint-Simona znajdujemy pewną zapowiedź tego, co u Hegla, Feuerbacha i później Marksa w nieco innym kontekście będzie nazywane alienacją. Saint-Simon wyrażał obawę, iż może dojść do stanu, w którym władający przedmiotem zostanie przez niego sam – zawładnięty, posiadany. Innymi słowy, wejście w relację posiadania może wywołać skutek odwrotny od oczekiwanego. Proces twórczej pracy może nie być zdolny do wyeliminowania władzy rzeczy nad ludźmi.

Te wszystkie koncepcje i idee związane z różnymi aspektami czasowości, temporalności historycznej czy dziejowości, jej znaczeniem i sensem dla jednostki, ale i ową ulubioną przez romantyków *Gemeinschaft*, narodów i państw, jak u Herdera czy Hegla, stanowią bardzo ważny motyw kultury romantycznej, jej pojęcia historyczności i samej historiozofii. Temat ten podejmują nie tylko wykształceni na rozmaitym materiale filozofowie, myśliciele, ale też artyści czy poeci angielscy, Blake, Shelley, Coleridge, Keats, Burke,

francuscy konserwatyści de Tocqueville, de Maistre, historiozofowie, jak Augustin Thierry, Michelet, ale również ci ze szkoły niemieckiej, od Kanta, Hegla, Herdera, Schellinga po Rankego, Mommsena czy Treitschkego. Będą panowały tutaj dwie tendencje – przeszłościowa i przyszłościowa o wyraźnym charakterze mesjanistycznym, utopijnym. Zdarzenia, a raczej w przyjętym tu sensie, ich cykle, serie wymagające wieloaspektowego podejścia i rozumienia, zdarzenia, co do których znaczenia nie można mieć wątpliwości, takie jak rewolucja 1789 roku, późniejszy okres wojen napoleońskich, ich konsekwencje dla Europy i świata, kongres wiedeński przełomu 1814 i 1815 roku, późniejsze wstrząsy i rewolucje, restauracja monarchii, nieustające dążenia do zjednoczenia rozbitych już nie społeczności, ale całych narodów, próby konstytucji państwowości, budowanie tożsamości opartej na formie ujednoliconego, jednego języka, wybranych tradycjach, wyrażenie sensu jednej historii, wartości (przypadek Niemiec, Włoch czy Polski), tragiczne próby odzyskania niepodległości narodu polskiego, który zniknął z mapy świata. Ten mit trzeciego świata, o którym pisze Manzoni, nowego, lepszego świata, będzie wytyczał rytm tego historiozoficznego pisarstwa o wyraźnej, przyszłościowej orientacji.

Operuje się tutaj zasadą ciągłości i podobieństwa, natomiast w myśli konserwatywnej pojawi się element boskiej providencji, a więc takiej interpretacji zdarzeń, która wykazuje pewien transcendentny sens, zamyśl czy projekt sił zewnętrznych w stosunku do ludzkiego świata. Takie stanowisko nie wyklucza jednakowoż możliwości wolności, a więc idei, które były bliskie historiozofii romantycznej, ale jak czytamy w pismach na przykład von Savigny'ego, te wszystkie ekspresje kultury nie powstawały w oderwaniu od dziejów całości narodu, kultura jest ich nieodłączną częścią, częścią organicznie wplecioną w strukturę bytowości państwa, owego *Volksgeist*, a więc ducha historycznego, i przeto musi obejmować swym zakresem całą gamę spraw i problemów.

Oczywiście te sprawy czy też problemy są pewnego rodzaju czynnikiem determinującym (to swego rodzaju koniecznościowa konstytucja) konstituowanie się tożsamości, tak ważnej przecież idei zrodzonej w epoce XIX wieku, tożsamości, która będzie przybierała na sile i nabierała niekiedy złowróżbnego znaczenia i sensu w przyszłości. Dobrą ilustracją takiej postawy metodologicznej jest

działalność francuskich historyków romantycznych Thierry'ego, Micheleta, Guizota, ogólnie rzecz ujmując – szkoły francuskiej, mówi się również w późniejszym czasie także o szkole polskiej, a konkretnie o krakowskich stańczykach. W przypadku Francuzów mamy na myśli pewną formację historyków zajmujących się zdarzeniami obejmującymi okres restauracji. W większości byli oni liberałami i wcale nie chcieli powrotu do przeszłości, do krwawych totalitarnych praktyk i przemocy doby encyklopedystów i rewolucji. Badając aktualny stan społeczeństwa francuskiego oraz scenę społeczeństwa europejskiego, jak znajdujemy to w znakomitych i do dzisiaj interesujących i fascynujących dziełach Renana, wysuwali na plan pierwszy przede wszystkim ów stan świadomości i stan ducha *des persons*, a więc jednostek, indywidualów ludzkich, człowieka jako osoby, oraz wszelkich relacji, które panują pomiędzy poszczególnymi członkami społeczności. Są one oparte oczywiście na stosunkach pomiędzy grupami, członkami poszczególnych klas, ale to właśnie ów *état de person* niósł wyraźną sugestię, że to nie klasy, ale indywidualna jednostka domaga się zachowania i poszanowania swoich praw.

Był to bardzo istotny motyw tej historiozofii, która w odróżnieniu od idealistycznych, wielkich romantycznych koncepcji niemieckich umieszczała jednostkę na planie pierwszym. Dość wspomnieć, że tak wyrafinowany i ikonoklastyczny intelektualista jak Jean-Paul Sartre w swojej genialnej *La nausée*, powieści pisanej w XX wieku, późnych latach trzydziestych, odwołał się do właśnie tego preegzystencjalistycznego poglądu, iż to jedynie jednostka posiada znaczenie, przytaczając w jednym z epizodów swojej powieści historię momentów podniosłych (*moments portraits*), zainspirowanych twórczością Micheleta, są to takie momenty, które decydują o sensie życia człowieka, definiują ostatecznie jego biografię – nadają lub odbierają sens egzystencji.

Nie jest to dziełem przypadku, że myśl wieku XIX była i w pewnym sensie jest ciągle elementem żywotnym naszych współczesnych rozważań. Wspomnijmy jeszcze o Franciszku Guizocie, który podobnie jak nasz Joachim Lelewel mówił wprost o takim układzie struktury państwa, który przywodzi na myśl fizjologię, *nota bene* jest to już zapowiedź rosnącej roli nauk szczegółowych, nauk empirycznych w badaniach społecznych. Dla Guizota, tak jak dla Lelewe-la, prawa te miały być ukryte, ale miały rządzić wszelkimi wydarze-

niami, których sens wydobywała najadekwatniej cywilizacja. Co jest istotne i warte podkreślenia, cywilizacja w odróżnieniu od kultury była w tym przypadku rozumieniem opartym na swoistej syntezie, stając się zwieńczeniem jednostkowych badań i opisów faktualnych. Guizot operował intuicyjnym pojęciem cywilizacji, który to termin wraz z jego antonimem, barbarzyństwem, umożliwiał mu wyjście poza krąg niepowiązanych ze sobą indywidualnych zdarzeń, o tak rozbieżnym charakterze, jak fakty materialne i „aspekty” moralne, intelektualne czy też duchowe danej społeczności. Ważne jest, i będzie rzutowało na przyszłość rozważań historiozoficznych, to, iż francuska historiozofia postrestauracyjna podkreślała charakter klasowy społeczeństwa. Jak powiadał Augustin Thierry, poszczególne historiografie czy historiozofie preferowały ujęcia jednostkowe w tym sensie, że kierowały się przede wszystkim zasadą ważności niepowtarzalnych, jednostkowych wydarzeń, ale metodologia taka była nieskuteczna i teraz należało skoncentrować uwagę na większych, powiązanych ze sobą różnymi relacjami, stosunkami (między innymi społecznymi, ekonomicznymi czy produkcyjnymi) całościach. Był to wyrazisty znak, iż epoka wkraczała w inną fazę rozwoju⁴².

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski B., *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa–Poznań 1989.
- Arnold M., *Selected Prose*, ed. P.J. Keating, Harmondsworth [1970].
- Bakke M., *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000.
- Baumer F., *Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600–1950*, New York–London 1977.
- Carr E., *Historia – czym jest? Wykłady im. George’a Macaulaya Trevellyana wygłoszone na uniwersytecie w Cambridge styczeń – marzec 1961*, tłum. P. Kuś, Poznań 1999.
- Emerson R.W., *An Address*, [w:] *The Portable Emerson*, ed. M. Van Doren, New York 1956.
- Hauser A., *Společná historia sztuki i literatury*, t. 2, tłum. J. Ruszczycówna, Warszawa 1974.

⁴² Por. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.

- Janion M., *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.
- Kierkegaard S., *Najniezszczęśliwszy*, [w:] S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976.
- Kierkegaard S., *Recenzja literacka „Dwóch epok” – noweli autora „Historii z życia codziennego”*, wydanej przez J.L. Heiberga, Kopenhaga, Reitzel 1845, tłum. i przedm. M. Domaradzki, Kęty 2008.
- Kuderowicz Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Lovejoy A., *On the Discrimination of Romanticisms*, [w:] *English Romantic Poets. Modern Essays in Criticism*, ed. M.H. Abrams, New York 1960.
- Manifesty romantyzmu, 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
- Mróz P., *Angielska powieść grozy (Gothic Novel) – uwagi o estetyce gatunku*, [w:] *Estetyka i sztuki*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1983.
- Mróz P., *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992.
- Mróz P., *Wprowadzenie*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
- Paz O., *Romantyzm i poezja współczesna*, tłum. A. Elbanowski, „Literatura na Świecie” 1988, nr 5.
- Praz M., *Romantic Agony*, London 1968.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentálnego. O historii nowszej filozofii (z wykładów monachijskich)*, wstęp i tłum. K. Krzemieniowa, oprac. M.J. Siemek, Warszawa 1979.
- Schmitt C., *Political Romanticism*, transl. G. Oakes, Cambridge, Mass. 1986.
- Snow C.P., *The Two Cultures. And a Second Look*, New York 1964.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1970.

STRESZCZENIE

Jakakolwiek próba podejścia do owego przedproza nowoczesności, moderny, a zatem naszej współczesności, jakim jest niewątpliwie wiek XIX, musi uwzględnić fakt uwypuklany przez Giorgia Agambena: czas historyczny *Chronos* o obiektywnej strukturze zdarzeniowej oraz jego odzwierciedlenie *Tempus* – świadomość przepływu czasu obiektywnego – konstytuują ową podstawę każdego *tu i teraz*, są nieodłączną częścią naszej świadomości, której obecność (*presence*) w podwójnym tego słowa znaczeniu lokuje w przeszłości. W języku egzystencjalistów, których źródła doktrynalne sięgają wieku XIX, istniejemy nie tylko w danej przestrzeni, przeżywając jej sens i treść, w ten sposób podkreślając nasz udział w niej, ale też w świecie trójpłaszczyznowej temporalności. Słowa te z całą mocą odnoszą się do naszej relacji z wiekiem XIX. Spoiwem tego związku jest idea wolności,

którą przywołujemy za sprawą odwołania się do włoskiego heglisty, by w jakiś sposób przybliżyć się do owego fenomenu XIX stulecia. Artykuł ten, stanowiący wstęp do pierwszej części naszych impresji, rozważań próbujących ująć fenomen XIX stulecia, jest pewną próbą przedstawienia fenomenów kulturowych występujących w jego pierwszej połowie. Wraz z drugim artykułem mojego autorstwa stanowi pewną całość przemyśleń, jakie poczyniłem odnośnie do rozważanego okresu.

SŁOWA KLUCZOWE: pierwsza połowa XIX wieku, idea wolności, romantyzm, komunizm utopijny, jednostka

SUMMARY

The spirit is freedom, and this what is romantic.

A reflection on the culture of the 19th century

Any attempt to approach an interpretation of cultural emanations during XIX century, must take into account the fact highlighted by Giorgio Agamben: historical time *Chronos* with an objective event structure and its reflection *Tempus* – consciousness of the flow of objective time, constitute this foundation of each *here and now*, they are an inseparable part of our consciousness, whose presence (in the double sense of the word) is situated in the past. In the language of existentialists, whose doctrinal sources date back to the nineteenth century, we exist not only in this space, experiencing its meaning and content and in this way highlighting our participation in it, but in a world of three-dimensional temporality. These words firmly refer to our relationship with the nineteenth century. An adhesive of this relationship is the idea of freedom, which we recall by referring to the Italian Hegelian, to somehow get closer to this phenomenon of the nineteenth century. This article, which is an introduction to the first part of our impressions and considerations which try to capture the phenomenon of the nineteenth century, is an attempt to grasp the cultural phenomena appearing in its first fifty years. Along with my second article, it covers the whole of my thoughts on the period under consideration.

KEYWORDS: first half of the XIX century, freedom, romanticism, utopian socialism, individualism

O AUTORZE

Piotr Mróz  – prof. dr hab., kierownik Zakładu Filozofii Kultury w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, tłumacz. Jego zainteresowania dotyczą egzystencjalizmu, estetyki, antropologii filozoficznej, filozofii wartości, filozofii kultury, związków literatury pięknej z filozofią, członek międzynarodowego stowarzyszenia fenomenologicznego, autor wielu publikacji w *Analecta Husserliana*.

Piotr Mróz

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

Beata Szymańska

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

Olgierd Miedzybłocki

Goethe – jedność z chaosu

Kacper Kutrzeba

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

(O)powieść romantyczna

Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

Remigiusz Król

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

Jowita Guja

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

Paulina Tendera

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

Leszek Augustyn

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

Michał Bohun

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

Piotr Mróz

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

Alicja Kowalczevska

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

Stanisław Łojek

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

Anna Tomaszewska

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

Maria Flis

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

Krzysztof Matuszewski

Guyau – witalizm u źródeł etyki

Bartłomiej Dobroczyński

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

Radosław Stupak

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

Anna Małecka

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

Joanna Hańderek

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

Agnieszka Gralewicz

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>